

O *cogito* de Descartes enquanto retomada extrema do *conhece-te a ti mesmo*

The *cogito* of Descartes as an extreme resumption of “know thyself”

Miguel Spinelli¹
Universidade Federal de Santa Maria

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar o *cogito* (o pressuposto epistêmico da ciência de Descartes) sob um ponto de vista bem específico: como retomada extrema do *conhece-te a ti mesmo*, máxima que deu origem e que despertou o filosofar em seus primórdios. O artigo toma como obra referencial *La recherche de la vérité* (*A investigação da verdade*), um diálogo que Descartes escreveu em 1641, logo na sequência das *Meditações*. A *verdade* a que se refere diz respeito, por um lado, aos ditames da *ciência*, ou seja, ao que das coisas e dos fenômenos podemos objetivamente afirmar com valor de conhecimento; por outro, ao sujeito cognoscente, relativo ao qual o *cogito*, para além da superação da dúvida (atinente ao conhecer em geral), teria como função resgatar o *eu* em sua singularidade própria: enquanto *eu* objetivo, humano, dado por natureza a se autorreconhecer como sujeito que conhece.

Palavras-chave: Descartes, *cogito*, verdade, conhecimento, ciência.

ABSTRACT: The goal of the article is to analyze the *cogito* (the epistemic presupposition of Descartes' science) from a very specific point of view: as an extreme resumption of *know thyself*, the maxim that originated and stirred philosophizing in its beginning. The article takes as a reference *La Recherche de la Verité*, a dialogue Descartes wrote in 1641, right after the *Meditations*. The *truth* alluded to refers, on the one hand, to the precepts of *science*, that is, to what about things and phenomena we can objectively affirm as constituting knowledge; on the other hand, to the knowing subject, in relation to which the *cogito*, beyond overcoming doubt (pertaining to knowledge in general), has the role of rescuing the *I* in its own singularity: as the objective, human *I*, naturally given to self-knowledge as a knowing subject.

Key words: Descartes, *cogito*, truth, knowledge, science.

¹ Professor de História da Filosofia Antiga da Universidade Federal de Santa Maria, RS. UFSM. Av. Roraima, 1000, Cidade Universitária, 97105-900 Santa Maria RS, Brasil. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br.

“Nada pode nos ocupar com mais proveito que o esforço de conhecer a si próprio”. Essa frase poderia ser de Sócrates, mas é de Descartes, tal como consta no de *La Description du Corps Humain*, na qual, inclusive, acrescenta: “A utilidade que devemos esperar desse conhecimento não diz respeito só à Moral, como muitas pessoas acreditam, como, de modo particular, também à Medicina, na qual, creio, poderemos encontrar muitos preceitos seguros tanto para curar as doenças quanto para preveni-las, e até mesmo para retardar a velhice [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. XI, p. 223-224)². Porquanto Descartes tenha se ocupado com o estudo da Medicina, tendo, inclusive, escrito um livro dedicado à *Descrição do corpo humano*, não se aplicou prioritariamente a *conhecer* o corpo, e, sim, a alma humana. Este, aliás, foi o propósito que a si mesmo se deu nas *Meditações*: “Confabulando comigo mesmo, e inspecionando a fundo o meu interior, esforçar-me-ei para, paulatinamente, tornar-me mais conhecido e familiar a mim mesmo” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, p. 34)³.

O *conhecer-se a si mesmo* se pôs bem cedo na cultura grega. Foi Tales quem, por primeiro, o concebeu como máxima prioritária do filosofar. Dessa máxima, todos os filósofos gregos de algum modo se valeram, em particular Heráclito e Sócrates, que dela se serviram como ocasião e estímulo para o exercício do pensar⁴. O conhece-te a ti mesmo, porém, não se deu sozinho, visto que adveio em consequência de outra máxima primordial: *Tenha coragem de ser homem, não queira ser um Deus*. Para ser *homem* fazia-se necessário se autoconhecer: perguntar pelo o *que é ser homem* e explorar dele os limites e possibilidades enquanto homem. Era indispensável que o indivíduo humano se autoavaliasse, a começar pela sua própria capacidade de autoconhecimento (a nível teórico e prático). Eis aí por que a questão do conhecimento se transformou no tema fundamental da Filosofia grega e de toda a investigação filosófica posterior, até aos nossos dias. Se bem que, hoje, está centrada em perspectivas distintas, não tanto na sondagem dos limites e possibilidades do aparato cognoscitivo (da faculdade de conhecer), e, sim, no da capacidade humana de ser um indivíduo autêntico, ético, capaz de gerenciar seus medos, seus ressentimentos e anseios, e de, nesse emaranhado, promover explicações e valores racionais que dêem sentido à própria vida. Mas, hoje, como sempre, o maior desafio tem sido outro: levar os indivíduos a cultivar a boa disposição de retirar de si mesmos o próprio alimento, de garantir por si próprios a sua sobrevivência enquanto *homem*, sem qualquer tutela, ou de qualquer tipo de subjuogo desqualificador da deliberação e do arbítrio⁵.

² “Il n’y a rien à quoy l’on se puisse occuper avec plus de fruit, qu’à tascher de se connoistre soy-mesme. Et l’utilité qu’on doit esperer de cette connoissance, ne regarde pas seulement la Morale, ainsi qu’il semple d’abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Medicine; en laquelle ie croy qu’on auroit pû trouver beaucoup de precepts tres-assurez, tant pour guerir les maladies que pour les prevenir, et mesme aussie pour retarder le cours de la veillesse [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. XI, p. 223-224; I, I, p. 10-20). As citações foram reorganizadas segundo exigência dos editores da revista.

³ “[...] meque solum alloquendo & penitius inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, III, 1, 16-18, p. 34); “[...] m’entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 33, p. 27).

⁴ Dedicamos um capítulo a esse tema Spinelli (2006) e um artigo específico, Spinelli (2005).

⁵ A título de ilustração, serve aqui a parábola da tentação de Jesus no deserto, para o qual foram oferecidas três coisas: pão, poder e proteção (cuidado alheio). Curiosamente a sua grande luta não se deu por pão ou por poder, mas por proteção, contida na seguinte proposta: se ele se lançasse da montanha, Deus o protegeria. Claro que ele não tinha dúvidas de que Deus iria protegê-lo; portanto, não era esse o seu problema. Se não era, então a sua grande questão estava em abdicar da proteção de Deus e enfrentar sozinho o seu destino, tomar a grande decisão de se confrontar com a cruz, de gerenciar a sua própria vida, de se bater com o seu próprio infortúnio. O seu maior temor, feito o de todos nós, não foi o de subsistir sem pão, e, sim, sem chão, ou seja, abdicar da proteção (dos cuidados) de seu Deus a fim de vivenciar a sua destinação humana. Até o dito filho de Deus teve, pois, que se subjuagar à mais terrível das obrigações humanas: abandonar todo e qualquer cuidado que não o de si próprio! O humano, portanto, está fadado a esse subjuogo, de modo que, mesmo que exista um Deus, a ele não cabe o gerenciamento e a proteção de nossa destinação nesta vida. Se coubesse, ou seja, se a sua existência se restringisse a nos *tutelar*, por certo não estaríamos dotados de capacidade deliberativa e de arbítrio! Na possibilidade de nossa liberdade está todo o nosso drama.

O que pelas ruas de Atenas Sócrates admitia como ponto de partida da sabedoria não era, como habitualmente se diz, o reconhecimento da própria ignorância (a falta de conhecimentos ou de instrução)... Isso qualquer um admite. Aliás, se bastasse esse reconhecimento, a maioria no mundo seria de sábios. Portanto, a questão fundamental de Sócrates não foi essa. Aquilo que, segundo ele, efetivamente colocaria o indivíduo na rota da sabedoria consistiria, antes, em reconhecer que o que supomos *saber* a respeito de questões fundamentais atinentes ao humano (por exemplo, a respeito do bem, do belo, do justo, do virtuoso, do honesto, etc.) carece de certeza. O problema é que grande parte dos homens acha que sabe (o que é o bom, o justo, etc.) e transforma convicções precárias, conhecimentos incertos e muito limitados, na maioria das vezes acolhidos em confiança (em dependência do que os outros dizem), em verdades definitivas. Muitos, inclusive, se tornam intransigentes e dogmáticos, a ponto de serem incapazes de exercitar a própria mente ou razão – justamente a única fonte de autoconhecimento e de qualificação humana da qual subjetivamente dispomos.

O *cogito* de Descartes atendeu a várias necessidades. Em primeiro lugar, ele veio como uma resposta à agonia da dúvida, em vista de um duplo benefício: (a) superar a precariedade do *saber* filosófico e as incertezas que tomaram conta da razão filosófica em seu tempo; (b) recuperar o significado e a atribuição de valores a começar, em sentido positivo (contra qualquer tipo de anulação), pela afirmação da existência humana acima de qualquer *dúvida*. Daí, em segundo lugar, porque o *cogito* (levando-se em conta o que consta em “b”) veio a ser uma retomada extrema do *conhece-te a ti mesmo*, e com um propósito bem definido: recuperar o indivíduo humano da tutela do divino, desconcentrá-lo das expectativas de transcendência em favor do presente e de si mesmo, e do gerenciamento de sua liberdade e de seu destino. Desse propósito, a obra de Descartes *La recherche de la vérité... (A busca da verdade pela luz natural, que, toda pura, e sem recorrer ao socorro da Religião nem da Filosofia, determina as opiniões que um homem honesto deve ter sobre todas as coisas que podem ocupar o seu pensamento)* constituiu-se em síntese. A obra por si só continha um objetivo específico: reabilitar a possibilidade humana de se debater com a verdade para além do foco restrito da Teologia e dos ditames das crenças adquiridas; não só com a verdade relativa à Ciência (atinentes às coisas, referida ao outro, externa), mas, antes de tudo, com a verdade do sujeito cognoscente, relativo ao qual o *cogito*, para além da superação da dúvida, se ocupou: com o resgate do *eu*, de um eu objetivo, humano, disposto a se autorreconhecer como indivíduo humano. Não através de seus semelhantes, mirando-se no *visage* alheio, e, sim, prioritariamente, em si mesmo, em sua própria e inequívoca autenticidade, sem hipocrisia⁶.

O observador que trata a si mesmo como objeto externo de investigação pode se tornar um estranho para si, vir a ser um outro ou então colocar-se em outro lugar que não no seu, sob o risco de ser inautêntico. Na base do conhecer-se

⁶ O princípio cristão “ama ao próximo como a ti mesmo” requer a antecedência do “eu” em relação ao outro. A proposição fundamental do Cristianismo indica que se vá de si mesmo ao outro, e não do outro a si mesmo. O genuíno amor cristão, porém, não supõe qualquer fechamento, senão Jesus não teria dito: “Não julgueis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada (*gladium*). Porque vim separar os homens, o filho de seu pai, a filha de sua mãe, a nora de sua sogra; e os inimigos dos homens serão os seus próprios familiares (*oikiakoi/domestici*)” (*Mateus*, 10,34-36 – Merk, 1964, p. 31). O inimigo do homem são todos os que estão fora dele, caso os de fora não sejam amados a partir de dentro e ao modo como se ama a si mesmo – eis o *ideal* (o princípio orientador) do agir cristão. Na verdade, bem antes de Sartre ter dito e horrorizado os cristãos de que “o inferno são os outros”, Jesus (que foi o escândalo dos judeus e o que de melhor aconteceu, claro que sem a anuência dele, para a manutenção do Império Romano. Ver Spinelli, 2002). dissera o mesmo: “os inimigos dos homens (são) os de sua casa – *echthroi tou anthrôpou oi oikiakoi autou*” – é o que está escrito. E, de fato, os nossos potenciais inimigos são os que estão nas proximidades!

a si mesmo está o qualificativo *humano*, e isto quer dizer o conhecimento de *uma natureza* de um certo tipo (de *um vigor* inerente à alma que nos impõe limites e contradições, enquanto faculta possibilidades), e em vista da qual é forçoso forjar o nosso dever-ser. Da nossa condição humana não temos como e não podemos nos esquivar! Carecemos, pois, de ouvir e de seguir o ritmo de nossa própria natureza. Algo, todavia, que não nos cabe fazer com *contenção* demasiada (travando rigorosa luta contra nós mesmos), mediante uma repressão desmedida; não, com efeito, sem esforço interior (sem *contensão*): sem aplicação do logos ou dos recursos de nossa mente na “escuta” de si mesmo (do *eu humano*). Na realização dessa tarefa (no por em marcha o exercício do pensar), o pressuposto de nosso relativo sucesso (isto foi o que nos ensinaram os filósofos gregos) está, primeiro, em nos contentar em ser homem: descartar o sonho descabido de querer ser um deus. Para o que só temos uma saída: “conhecer a nós mesmos”. Ao que se impõe a moderação. Claro que a experiência do viver nos põe a percepção de nossas possibilidades e de nossos limites. Com efeito, é somente a razão, no dizer dos gregos, o exercício noético, que, inevitavelmente, nos leva a aprender a lidar com eles, e nos ensina a considerar, frente a eles, a justa medida: nem para mais, nem para menos. Por isso a moderação: o aprender a não se exceder, a cultivar o equilíbrio (o “nada em demasia”), a fim de, na medida do possível, felizes, satisfeitos, vivermos dentro dos limites e das possibilidades de nossa própria natureza.

Descartes concebeu o *cogito* debatendo-se em dois fronts: de um lado, com o ceticismo, com o objetivo de dar uma resposta à agonia da dúvida, apaziguá-la, a fim de restabelecer a confiança humana na lide do conhecimento; de outro, com a Teologia filosófica dos escolásticos de seu tempo, a fim de recuperar a singularidade do eu, da consciência de si, e por ela restaurar a capacidade humana de gerenciar a própria vida. Em ambos os fronts, o *cogito* satisfaz duas necessidades (prementes da época): no confronto do ceticismo, buscou demonstrar que é possível, na filosofia, estabelecer fundamentos de certeza, sobre os quais não recai sequer a mínima dúvida; face à religião (sinônimo, na ocasião, de um pensamento autoritário), que a filosofia é capaz de prover *razões* (retiradas “em nós mesmos”⁷) de que a teologia não pode ou não tem como se esquivar. A bem da verdade, esses dois âmbitos (o do ceticismo e o da religião) se mesclaram entre si. Do fato de a teologia ter estabelecido por longos séculos o pressuposto da verdade única, a razão humana se agonizou em sua capacidade de prover certezas e verdades que ultrapassassem esse âmbito. O ceticismo se introduziu por força dessa incerteza, em dependência da qual se deu uma ambiguidade: um misto de fé e de desconfiança, efeito da subjugação do *eu* à mercê do outro, do conhecimento de si mesmo ao conhecimento do semelhante, do conhecimento do homem ao de Deus. Daí, enfim, a par da *dúvida*, e em consequência dela, a grande característica do *cogito*: levar o indivíduo a acolher a si mesmo em si mesmo, a afirmar positivamente a sua própria existência mediante o resgate do “eu”, sem disfarces e sem anulação.

Quando se diz, como efetivamente foi dito, que o *cogito* é a *superção da dúvida*, é preciso logo considerar que, ao ato de duvidar, Descartes atribui um sentido distinto da dúvida propriamente dita. O ato de duvidar, ele o identifica com o exercício do pensar: “duvidar não é outra coisa senão pensar de uma certa maneira”⁸; já a dúvida propriamente dita (ou seja, a dúvida substantivada enquanto

⁷ “[...] tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu’il n’est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1 (3), p. 5).

⁸ “[...] douter est-il autre chose que penser d’une certaine manière?” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 522; Bridoux, 1996, p. 897).

um saber) é por ele tida como “um defeito no conhecimento – *un défaut dans la connaissance*” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-I, 67, p. 46). Ela é um defeito, porque o “saber” sobre o qual incide carece de certos predicados (de precisão, clareza, distinção) que fazem dele um verdadeiro ou real conhecimento. Na medida em que é um “defeito”, a dúvida se impõe como uma carência de conhecimento. Uma coisa, no entanto, é pôr um determinado conhecimento em crise, submetê-lo à dúvida; outra, bem diferente, é ser o conhecimento em si mesmo duvidoso. Quando ao duvidar por duvidar, Descartes descarta-o totalmente; já o ato de duvidar é por ele tido como uma virtude do intelecto. Ele o antepõe (a título de método) como princípio fundante da autonomia (da *liberdade*) ou do arbítrio livre relativo ao pensar. O ato de duvidar, com efeito, também denuncia uma carência própria da condição subjetiva humana; quer dizer: se *duvido*, isso significa que “sou uma coisa incompleta e dependente”⁹. Não sou um deus, sou simplesmente homem; de modo que se quero ou desejo saber algo (fugir da ignorância), tenho que necessariamente me empenhar. Supondo a necessidade desse empenho, o que, em última instância, não pode acontecer é que a dúvida venha a ser um vício do pensamento, que com ela se promova a apatia ou *indiferença*, e assim transforme a atitude cética (indispensável na lide do conhecimento) em uma inapetência pelo saber.

Do ponto de vista de Descartes (e isto vale tanto para o *conhecer* quanto para o *agir*) *liberdade* e *indiferença* se contrapõem, ou seja, “a liberdade não comporta indiferença”¹⁰. A liberdade é decisão, desperta a vontade de fazer bem feito, quer na vida quer na Ciência. Daí por que a liberdade não combina com a apatia: com o cultivo do estado cético mediante o qual a alma se recolhe insensível perante o desejo de saber. A apatia promove na alma um estado neutro, pelo qual nem afirma nem nega. O arbítrio, com efeito, é livre (*voluntas, sive arbitrii libertas*), não apenas porque afirma ou nega, faz ou deixa de fazer, acolhe ou foge, e, sim, quando *sabe* (tem ciência) a respeito do que está afirmando ou negando, do que está fazendo ou deixando de fazer, sem indiferença. A liberdade, pois, é incompatível com a ignorância... “No que se refere ao livre-arbítrio” (escreveu Descartes numa carta ao padre Mesland), “eu gostaria de observar que a indiferença, segundo me parece, significa exatamente aquele estado em que a vontade, perante a percepção do verdadeiro ou do bem, não se deixa levar mais para um lado que para o outro”¹¹. Daí que a indiferença não é propriamente um estado de indecisão, e, sim, carência de propensão da vontade *esclarecida* para um ou para outro lado. Dão-se, aqui, com efeito, duas dificuldades: uma, a de que não estamos em condições de saber (porquanto é facultado ao nosso intelecto saber) exatamente o que é o bem e o que é o mal (formalmente considerados); outra, na medida em que sabemos (se é que em algum momento venhamos a saber) o que é verdadeiro e o que é bom, sem qualquer dúvida optamos (ou optaremos) por ele. “Se eu sempre visse claramente (confirma Descartes) o que é verdadeiro e o que é bom, jamais teria dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente

⁹ “[...] je doute, c’est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 61, p. 42). “[...] dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 60, 10-11, p. 53).

¹⁰ Foi assim que ele escreveu na carta ao padre Mesland, redigida em Edmond, 9 de fevereiro de 1645: “Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu’elles s’accomplissent, la liberté n’implique aucune indifférence [...]” (Bridoux, 1996, p. 1177).

¹¹ Também ao padre Mesland, ele escreveu: “Pour ce qui est du libre arbitre [...], je voudrais noter à ce sujet que l’indifférence me semble signifier proprement l’état dans lequel est la volonté lorsqu’elle n’est pas poussée d’un côté plutôt que de l’autre par la perception du vrai ou du bien” (Bridoux, 1996, p. 1177).

livre sem nunca ser indiferente”¹². Dito de outro modo: se sempre soubéssemos o que é verdadeiro e o que é bom, não teríamos qualquer dificuldade de escolha; evidentemente saberíamos, com inteira liberdade e sem qualquer indiferença, o que escolher.

“No que concerne ao bem e ao mal (diz ainda Descartes a Burman), na medida em que a vontade é indiferente, ela já está no vício, porque, sem qualquer indiferença, ela deveria desejar unicamente o bem [...]”¹³. Contudo, não se dá exatamente assim: primeiro, “sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o intelecto (*intellectum*)”, não a contemos nos mesmos limites do entendimento, tanto que a estendemos às coisas que não entendemos; segundo, “sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol., IV, 68, 20-24, p. 58)¹⁴; terceiro, sendo a nossa vontade limitada pelo conhecimento (inteligibilidade ou nível de consciência) que podemos ter, então ela está sujeita a *graus de liberdade* (*degré de la liberté*), dentre os quais “o mais baixo” é o da própria (enquanto cultivo) indiferença¹⁵; outros graus (em que “sempre podemos agir mais livremente”) dependem da inteligibilidade ou consciência, maior ou menor, que eventualmente nos é dado ter a respeito do bem¹⁶. *Eventualmente*, porque o nível de consciência forjado pela objetividade do que é devido (uma consciência objetiva, mas relativa ao indivíduo subjetivamente considerado) é eventual. Ela só se impõe na medida em que o indivíduo, solicitado a escolher, a fazer ou deixar de fazer, afirmar ou negar, enfrentar ou fugir, se vê simultaneamente solicitado a ajuizar, ou seja, a avaliar a si mesmo e o “objeto” da escolha. O indivíduo carece, como que por necessidade, de promover em si mesmo um estado de consciência, ou seja, de “pensar e refletir sobre seu pensamento”, atitude que, segundo Descartes, “consiste, seguramente, em ser consciente”¹⁷. Decorre, enfim, que o intelecto carece do concurso da vontade, e vice-versa; por si só, o intelecto apenas concebe idéias pelas quais, por determinação da vontade, afirma ou nega alguma coisa¹⁸.

Descartes explicitamente não diz, porém, sabe que estas duas questões, a vontade esclarecida e a consciência de si, se constituem no maior de todos os desafios e dilemas humanos. Afirmações tais como – “Reconheci que existo, e investigo o que vem a ser esse eu do qual tomei conhecimento”¹⁹; “Verdadeiramente, até agora não entendo bem quem sou, eu que necessariamente agora sei que sou”²⁰;

¹² “Car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, arts. 67-68, p. 46).

¹³ “En ce qui concerne le bien et le mal, lorsque la volonté est indifférente à l’un comme à l’autre, elle est déjà dans le vice, puisqu’elle devrait sans aucune indifférence, désirer le seul bien [...]” (Bridoux, 1996, p. 1373).

¹⁴ É do fato de nossa vontade ter mais extensão que o entendimento que resultam os nossos erros.

¹⁵ A exemplo do que ele escreveu, em fevereiro de 1645, ao padre Mesland “[...] le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents” (Bridoux, 1996, p. 1177).

¹⁶ “Ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous indifférentes” (Bridoux, 1996, p. 1178).

¹⁷ “Être conscient, c’est assurément penser et réfléchir sur sa pensée [...]” (Bridoux, 1996, p. 1359).

¹⁸ “Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, artigos 9, 15-16, 65, p. 56); “Car par l’entendement seul je n’assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, art. 65, p. 45).

¹⁹ “Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, artigos 22, 28-29, p. 27); “j’ai reconnu que j’étais, et je cherche quel je suis, moi que j’ai reconnu être” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, art. 23, p. 21).

²⁰ “Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 18, 14-15, p. 25).

ou ainda, “Permanece a proposição: que ao menos alguma coisa eu sou”²¹ – evidenciam bem o dilema, qual seja, o de que, a partir da consciência de si (isto é, do *eu sou* e *sei que sou*), é sempre muito difícil saber precisamente *quem sou*. Por suposto, a consciência de si vem sintetizada no *eu sei* que sou; todavia, desse *eu* não tenho propriamente uma ideia, visto que ele (concebido negativamente) não é algo fora de mim, mas também não é algo dentro de mim, visto que *eu sou*, quer dizer, *não sou em mim*, e, sim, *sou eu mesmo*, sem que haja qualquer fissura entre eu e a minha existência. A percepção do eu se dá conjugada com a da existência. Quer dizer: a consciência de si (o *reconhecimento* de que *eu sou*) antecede qualquer esclarecimento. O próprio reconhecimento do *cogito* (do *eu sei que penso*) é posterior. Visto que pensar e duvidar são, em Descartes, (como que) sinônimos, é a partir da afirmação do *eu sei que duvido* ou do *eu sei que penso* (da consciência da dúvida e do pensar) que o *cogito* se põe. “Eu sou efetivamente, e sei que sou, e sei porque duvido, ou seja, sei em consequência porque eu penso”. “Pois se é verdade que eu duvido [...], é igualmente verdade que eu penso [...] E, por certo, se eu não pensasse, não saberia que duvido e nem que existo”²². “Eu duvido, logo, eu sou, ou, então, o que dá no mesmo, eu penso, logo, eu sou – *dubito, ergo sum vel cogito, ergo sum*”²³.

É preciso logo ressaltar que Descartes, quando diz “eu sou”, não está querendo transmitir um sentimento meramente pessoal, subjetivo, ou dar à palavra *eu* uma conotação meramente particular. O *cogito* é expressão de um instante de consciência, de lucidez, pelo qual o sujeito humano sem sair e se abstrair de si se sente tocado pela necessidade de saber quem ele é. A autoconsciência que se evade do *cogito, ergo sum* não é uma autopercepção no sentido de *eu sou um “eu”*, de alguém que se observa a si mesmo sendo ou agindo como um *eu* fora de si. O *cogito* promove a descoberta da capacidade humana de se autodecifrar enquanto *eu humano*, unívoco, mas comum a todos (não no sentido de quem quer decifrar a sua personalidade ou o seu caráter, ou o *eu* múltiplo²⁴). O *cogito* promove a recuperação da necessidade do *eu* humano interagir consigo mesmo, de o indivíduo fazer de si próprio objeto de investigação, isto é, de perguntar por si, de observar-se, de enfim ser capaz de considerar a si mesmo a partir e por si mesmo e não pelo olhar do outro (no sentido de quem busca ver a si mesmo como os outros o vêem). É o “*é*” humano (racional e subjetivamente

²¹ “Manet positio: nihilominus tamen ego aliquid sum” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 22, 23-24, p. 27); “[...] sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d’être certain que je suis quelque chose” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 22, p. 21).

²² “Car s’il est vrai que je doute, comme je n’en puis douter, il est également vrai que je pense [...] Et certes, si je ne pensais pas, je ne pourrais savoir ni si je doute ni si j’existe. Je suis cependant et je sais que je suis et je le sais parce que je doute, c’est-à-dire, en conséquence, parce que je pense” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 522; Bridoux, 1996, p. 897). Foi feita uma inversão na citação.

²³ “Je suis d’accord avec vous, Epistemon, sur ce point qu’il faut savoir ce que c’est que le doute, la pensée, l’existence avant d’être entièrement persuadé de la vérité de ce raisonnement: je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis – In hoc equidem tecum, EPISTEMON, sentio, oportere, ut quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia fit ante sciamus, quam de veritate hujus ratiocinii: *dubito, ergo sum*, vel, quod idem est: *cogito, ergo sum*, plane simus persuasi” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 523; Bridoux, 1996, p. 898).

²⁴ Descartes usa o termo *eu* com um duplo significado: (a) referido à unidade ou individualidade metafísica do sujeito humano; (b) no sentido (como ele mesmo diz) de “eu como um todo, enquanto sou um composto de corpo e mente – me totum, quatenus ex corpore & mente sum compositus” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 103, 24-25, p. 81). Trata-se de um *eu* múltiplo, que pode ser afetado de várias maneiras, e que também pode ser visto, tocado, sentido, observado, experimentado; “um certo conjunto, composto de dois braços, de duas pernas, de uma cabeça e de todas as outras partes que constituem aquilo que se denomina o corpo humano, que, além disso, se nutre, caminha, sente e pensa – c’est-à-dire que je suis un certain ensemble, composé de deux bras, de deux jambes, d’une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qui s’appelle le corps humain, lequel, en outre, se nourrit, marche, sent e pense” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 517; Bridoux, 1996, p. 893).

considerado) que está em questão, que pede para ser decifrado em e por si mesmo, e não por pontos de vistas ou por mandamentos alheios (em geral, fontes externas de subjugo e de anulação). Daí o isolamento de Descartes, que se explica justamente por esta razão: porque ele estava a procura de si mesmo enquanto indivíduo *humano* (no *stricto sensu* do *que é ser homem*). Não se tratava, por exemplo de saber, quais os “papéis” que ele representava no cotidiano de suas relações, nem as diferentes personalidades que “vestia” em favor de circunstâncias conviviais. Ele buscava, isto sim, tornar-se autoconsciente e experimentar em si mesmo o *que é* da identidade humana: um é que só se reconhece na medida em que *pensa* a si mesmo.

O *cogito*, pois, se dá primeiramente como consciência de si, mas não a rigor como consciência do eu (para além do *sei que sou*) ou de nossa *natureza* (de uma *força* ou *vigor* inerente à nossa condição humana). Eis, nesse sentido, o que escreveu Descartes em *La description du corps humain*: “[...] quando nos dispomos a conhecer a nossa natureza (e aqui ele está pensando na nossa *vim intelligendi*, ou seja, na *força* ou *vigor* que especifica a nossa humanidade), podemos ver que a nossa alma [...] nos é conhecida unicamente pelo fato de que pensa, quer dizer, de que entende, de que imagina, de que se recorda e de que sente, visto que todas essas funções são espécies de pensamento”²⁵. O *cogito* é um conhecimento interior (*connaissance intérieure*), fruto de uma experiência interna: “[...]o espírito, meditando em si mesmo e fazendo reflexão sobre o que ele é, pode bem experimentar que ele pensa”²⁶. Daí que o *cogito* não é uma ideia ou uma abstração ou um conceito formal do discurso lógico, e, sim, resultado de uma experiência do espírito (da alma ou mente, ou intelecto, ou razão) dedicado ao ato de se autoconhecer. Por *espírito* Descartes entende o todo da alma humana enquanto *forma* ou princípio pensante; segundo as suas palavras: “Eu não considero o *espírito* como uma simples parte da alma, mas como uma parte da alma enquanto todo pensante”²⁷. Ele mesmo diz que evita o termo *alma* por causa do equívoco que reside na palavra: termo com o qual (além de com ele expressar a sede do pensamento), os antigos designavam o princípio de nutrição, de crescimento e de realização (natural) de nossas funções vitais. Por *espírito* Descartes quer expressar a *forma principal do homem*, qual seja, o princípio unicamente pelo qual pensamos²⁸: “[...] na verdadeira ideia de espírito não há outro conteúdo senão o do pensamento com todos os seus atributos [...]”²⁹. Por *forma*, entretanto, Descartes entende o mesmo que os antigos: aquele princípio pelo qual o que é (no caso, ser homem) se limita a uma constituição específica (é o que é); por exemplo, é o fato de *ser pensante* que faz com que o homem seja homem e não outra coisa. Já quanto ao termo *pensamento*, a questão é um pouco mais complexa.

Sob o termo *pensamento*, em sentido amplo, Descartes concebe (a exemplo do que diz no tratado *La description du corps humain*) todas as *funções* (*fonctions*) da alma, por ele denominadas de “espécies de pensamento/des *espèces de pensées*” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. XI, p. 224); nos *Princípios da filosofia*, antes de ope-

²⁵ “[...] lors que nous taschons à connoître plus distinctement nostre nature, nous pouvons voir que nostre ame, en tant qu’elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu’elle pense, c’est à dire, qu’elle entend, qu’elle veut, qu’elle imagine, qu’elle se ressouvient, et qu’elle sent, pource que toutes ces fonctions sont des especes de pensées” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. XI, p. 224, I, III, 21-28).

²⁶ “[...] l’esprit, méditant en soi même et faisant réflexion sur ce qu’il est, peut bien expérimenter qu’il pense [...]” (Bridoux, 1996, p. 483).

²⁷ “Car je ne considère pas l’esprit comme une partie de l’âme, mais comme cette âme tout entière qui pense” (Bridoux, 1996, p. 482).

²⁸ “[...] cette *forme principale de l’homme*, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons: aussi l’ai-je les plus souvent appelé du nom d’esprit, pour ôter cette équivoque et ambiguïté” (Bridoux, 1996, p. 482).

²⁹ “[...] dans la vraie idée de l’esprit, il n’y a rien de contenue que la seule pensée avec tous ses atributs [...]” (Bridoux, 1996, p. 505).

rações ele fala (referindo-se igualmente ao “entender, imaginar, lembrar-se, querer”) de *modos de pensar* (*façons de penser / cogitationum modos*³⁰); na segunda objeção às *Meditações*, por pensamento ele entende “todas as operações (*les opérations*) da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos”³¹; já na terceira objeção, fala de *atos intelectuais*. Eis o que diz: “existem outros atos (em contraposição aos corporais) que nós denominamos *intelectuais*, como entender, querer, imaginar, sentir, etc. [...]; e a substância na qual residem, nós denominamos que é *uma coisa que pensa*, ou *um espírito* [...]”³². Ser uma coisa que pensa é, pois, ser um espírito, e, ser um espírito é ser uma substância, ou seja, algo que, por si só, está apto para existir (para o que não carece senão de si mesmo), e assim, na medida em que existe, congrega em si atributos que são próprios de sua natureza. São esses atributos (também denominados por Descartes de *formas*) que fazem do espírito uma coisa completa; “por *uma coisa completa* (explicou) não entendo outra coisa senão uma substância revestida de formas ou atributos que bastam para me fazer conhecer que ela é uma substância. [...] certas formas, ou atributos, devem estar unidas a alguma coisa para existir. Damos o nome de *substância* a esta coisa à qual estão unidas.”³³ Quer dizer: dado que o principal atributo do espírito consiste em pensar, e que o pensar corresponde a *operações* (atos, modos, formas, ou funções) do entendimento, do querer, do sentir, etc., então, é na medida em que todas essas operações “residem no espírito” (atributos que nele estão unidos ou que por ele são congregados) que o espírito vem a ser *uma coisa completa*: uma substância em si mesma determinada, que é dotada da aptidão de existir por si, e cujo principal atributo, o pensar, faz dela uma *coisa humana*. “[...] de sorte que, quanto mais conhecemos os atributos de uma certa substância, mais perfeitamente conheceremos a sua natureza”³⁴.

Numa carta a Arnauld, Descartes refere-se à palavra *pensamento* como ambígua: “Nos *Princípios da filosofia*, nos artigos 63 e 64, eu procurei eliminar a ambiguidade da palavra *pensamento*”³⁵. Pelo que consta, ela é ambígua em razão, primeiro, da dificuldade que temos de defini-la, ou seja, de saber o *que é* (o seu *quid est* ou a sua essência); segundo, porque o pensamento não é unívoco: ele não se dá num único ato, ou do mesmo modo ou com a mesma função. As *operações* do pensar são sempre várias, e o pensamento só pode ser entendido por elas, ou seja, pelo ato de entender, de imaginar, de lembrar-se, de querer, de sentir, etc. No entanto, “por pensamento (diz

³⁰ Respectivamente: Adam e Tannery (1964-1974, vol. IX-2, I, 65, p. 54; vol. VIII-1, I, LXV, p. 32). “[...] sensações de sede, fome, dor, etc., não são mais do que modos de pensamento confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo – sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 3, 102, 11-14, p. 81).

³¹ “Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, II, 205, p. 124). Essa mesma conotação ele repete em uma carta de março de 1638: “[...] il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l’âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d’ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu’un autre, etc., et tant qu’elles dépendent d’elle, sont des pensées” (Bridoux, 1996, p. 1001-1002).

³² “[...] il y a d’autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., [...]; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c’est *une chose qui pense, ou un esprit* [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, III, 227, p. 137).

³³ “[...] par *une chose complète*, je n’entends outre chose qu’une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour me faire connaître qu’elle est une substance. [...] de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 294, p. 172-173).

³⁴ “[...] en sorte que plus nous connaissons d’attributs de quelque substance, plus parfaitement aussi nous en connaissons la nature” (Bridoux, 1996, p. 487).

³⁵ “J’ai essayé de lever l’ambiguïté du mot *pensée* dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes*” (Bridoux, 1996, p. 1308).

Descartes numa carta a Arnauld), não entendo um *universal* que compreende todos os modos de pensar, e, sim, uma natureza particular que recebe todos os modos, assim como a extensão é uma natureza que recebe todas as figuras”³⁶. Daí que Descartes distingue o pensamento (enquanto natureza pensante ou faculdade de pensar) do ato consciente de pensamento: “Pela palavra pensamento, entendo (diz ele) aquilo que se dá em nós de tal modo que o percebemos imediatamente por nós mesmos; é por isso que não somente entender, querer, imaginar, mas também sentir, é a mesma coisa aqui que pensar”³⁷. E essa distinção entre pensamento e ato consciente, ele a faz comparando à natureza do corpo: “Assim como a extensão, que constitui a natureza do corpo, difere muito das diversas figuras ou maneira de extensão que ele reveste, do mesmo modo o pensamento ou a natureza pensante, na qual, eu creio, consiste a essência do espírito humano, é bem outra coisa que tal ou tal ato de pensamento”; e mais: “o espírito humano tem por si mesmo o poder de escolher tal ou tal ato de pensamento, mas não o poder de deixar de ser uma coisa que pensa”³⁸. Enfim, nos *Princípios da filosofia*, ele reduz “todos os modos de pensar” a dois: um, ao perceber (no sentido da ação de colher ou recolher) ou ao operar do intelecto; o outro, ao querer ou ao operar (no sentido do autodeterminar-se) da vontade³⁹. E explica o porquê: porque “o sentir, o imaginar e o pensar puro são diferentes modos de compreender; o desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar, são diferentes modos de querer”⁴⁰.

Nas afirmações citadas anteriormente – quais sejam, “Reconheci que existo, e investigo o que vem a ser esse eu do qual tomei conhecimento”; “até agora não entendo bem quem sou”, mas sei que “ao menos alguma coisa eu sou” – Descartes põe em questão, a par do *eu sou e sei que sou*, a pergunta “quem sou?”. Nas *Meditações*, a resposta a essa questão (na qual a *existência* vem afirmada como algo real e verdadeiro⁴¹) é dada em dois momentos, a bem da verdade em três ocasiões

³⁶ “Par pensée, je n’entends donc pas un universel comprenant tous de modes de penser, mais une nature particulière qui reçoit tous les modes, comme l’extension est une nature qui reçoit toutes les figures” (Bridoux, 1996, p. 1308).

³⁷ “Par le mot de 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 ici que penser” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, I, 9, p. 28). A expressão francesa (a) “qui se fait en nous de telle sorte” foi traduzida de “quae nobis consciis in nobis fiunt”; (b) e “nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes” de “in nobis conscientia est” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VIII-1, I, IX, p. 7).

³⁸ Como escreveu a Arnauld [Paris, 29 julho de 1648]: “De même que l’extension qui constitue la nature du corps diffère beaucoup des diverses figures ou manières d’extension qu’elle revêt; de même la pensée ou la nature pensante, en laquelle je crois que consiste l’essence de l’esprit humain, est bien autre chose que tel ou tel acte de pensée; et l’esprit tien de lui-même de pouvoir choisir tel ou tel acte de pensée, mais non pas d’être une chose qui pense [...]” (Bridoux, 1996, p. 1308).

³⁹ “Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. AT, VIII-1, I, XXXII, p.17); “Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l’une consiste à apercevoir par l’entendement, et l’autre à se déterminer par la volonté” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, I, 32, p. 39).

⁴⁰ “Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VIII-1, I, XXXII, p. 17); “Aussi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d’apercevoir; mais désirer, avoir de l’aversion, assurer, nier, douter, sont de façons différentes de vouloir” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, I, 32, p. 39).

⁴¹ Real e verdadeiro são tomados aqui como sinônimos. A respeito dessa questão, Descartes conserva a mentalidade grega, em que o termo *alêtheia* designa o que é *real* no sentido de algo concreto, que *está à mostra* e pode ser observado. O oposto da *alêtheia* é *theion* (Spinelli, 2006, p. 31ss.). Verdadeiro é o que é – esse é o sentido originário da palavra *alêtheia*, que, posteriormente, enquanto verbo (*alêtheúo*), referido ao *ser verdadeiro* (à *alêtheia*), veio a expressar o *dizer a verdade*. Foi, com efeito, Heráclito quem, por primeiro, instituiu o *logos* como expressão do *que é* pela via do pensamento e do discurso, e fez com que a *alêtheia* designasse a correção de uma afirmação. Com Parmênides, a *alêtheia* foi concebida como contraposto da *dóxa*, do saber infundado, mera opinião sem respaldo no ser, no que é real, concreto, observável... Na mesma trilha de Heráclito, e na medida em que vinculou o *logos* (palavra e pensamento) ao ser, Parmênides deu à *alêtheia* um duplo significado: (a) passou a designar o ser, como caminho correto da investigação; (b) a afirmação do ser (pela via do pensar), enquanto tal, dotada de um saber persuasivo, promotor de convicção, e de confiança.

(*Meditações* II e III), porém, de dois modos: Primeiro momento (conforme o texto latino): *sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* ("sou, pois, precisamente, tão-só uma coisa pensante, ou uma alma, ou um intelecto, ou uma razão"); segundo a versão francesa: *je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison*, ("eu não sou, pois, precisamente falando, senão uma coisa que pensa, quer dizer, um espírito, um entendimento ou uma razão - Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 21, 13-14, p. 27; vol. IX-1, 22, p. 21). Na versão francesa, *mens* resultou *esprit*, e o termo *animus* foi simplesmente subtraído. Segundo momento (reproduzido em duas ocasiões, de maneira distinta): texto latino (da Meditação II): *Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens* ("Mas o que sou, portanto? Coisa pensante. O que é isto? Certamente uma coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente"); versão francesa: *Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent* ("Mas o que eu sou? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" - Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 23, art. 20-22, p. 28; vol. IX-1, 24, p. 21); texto latino da III meditação: *Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens* ("Eu sou uma coisa pensante, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que entende poucas e ignora muitas coisas, que quer, que não quer, que imagina também e sente"); versão francesa: "Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent" ("Eu sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, que afirma, que nega, que conhece algumas coisas e que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" - Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 32, art. 18-21, p. 34; vol. IX-1, 33, p. 27).

Na arquitetônica do *cogito*, esses modos de concebê-lo respondem, em primeiro lugar, pelo *quem sou*: sou uma coisa que pensa; e, em segundo lugar, pelo *o que é ser uma coisa que pensa*. Quer dizer: à pergunta pelo *quem sou*, Descartes respondeu: *sou uma coisa que pensa (res cogitans)*, e se viu levado a perguntar pelo teor da própria resposta: *o que é (ser) uma coisa que pensa*, ou seja, uma *res cogitans*? Para essa questão, ele deu duas respostas entre si complementares: primeira: *res cogitans* é uma mente⁴², ou alma, ou intelecto, ou razão (*id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*). Nas *Objeções e respostas*, ele deu a respeito a seguinte explicação: "Onde eu disse (que a *res cogitans*) quer dizer um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão, etc., eu efetivamente não entendi por esses nomes apenas as faculdades, mas as coisas dotadas da faculdade de pensar, como para os dois primeiros temos há o costume de entender, e, muitas vezes, também para os outros dois [...]"⁴³. Descartes, portanto, não usou os termos (*mens, animus, intellectus, ratio*) inadvertidamente, ou sem distinção,

⁴² Houve uma evolução quanto à preferência de Descartes relativa a estes dois termos – mente e espírito. Nas edições em latim (língua na qual as *Meditações* foram escritas), prevalece o termo *mente*; foi na tradução para o francês, em 1647 (feita sob os cuidados de Descartes), que o termo *mente* veio a ser traduzido por espírito (*esprit*).

⁴³ "Où j'ai dit: *c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison*, etc., je n'ai point entendu par ces noms les seules facultés, mais les choses douées de la faculté de penser, comme par les deux premiers on a coutume d'entendre, et assez souvent aussi par les deux derniers [...]" (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, II, 224, p. 135). O que está entre parênteses foi acrescentado.

ou como se fossem sinônimos. Deles se valeu apenas com a preocupação de afirmar que os *dotes* do ato de pensar, ou seja, que a atividade do pensamento (que não é unívoca, mas múltipla) não se dá independentemente da *coisa* que pensa, ou seja, da *faculdade* de pensar, à qual (corriqueiramente) recebia o nome de mente, ou alma, ou intelecto, ou razão. O que estava, pois, em questão era a afirmativa de que a *res cogitans* corresponde ao *todo* do pensar e não a um mero ato, operação ou função do pensar; como, aliás, já foi dito, e citado, a partir do *La description du corps humain* (obra escrita em 1648): “[...] quando nos dispomos a conhecer a nossa natureza, podemos ver que a nossa alma [...] nos é conhecida unicamente pelo fato de que pensa, quer dizer, de que entende, de que imagina, de que se recorda e de que sente, visto que todas essas funções são espécies de pensamento”⁴⁴. E aí está a segunda resposta (como consta na meditação II): *res cogitans* “é, certamente, uma coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (*nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*); ou ainda na meditação III: *res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens* (“é uma coisa que duvida, que afirma, que nega, que entende poucas coisas e ignora muitas, que quer, que não quer, que imagina também e sente”). [Na versão francesa houve um adendo, foi acrescentado (como sendo *res cogitans*), uma coisa que ama e que odeia]. Na sequência da resposta (da meditação III), Descartes ainda acrescentou: “[...] pois, como antes adverti, embora aquilo que sinto e imagino fora de mim provavelmente ali nada seja, no entanto, os modos de pensar, que chamo de sensações e imaginações, na medida em que são *modos de pensar*, estou certo de que estão em mim [...]”⁴⁵. Todas essas atividades, inclusive, amar e odiar, são “atos intelectuais” ou “modos de pensar”, e, como tal, em primeiro lugar, não podem existir sem a *faculdade* (aptidão inata ou capacidade humana natural) de pensar, isto é, sem a *coisa* (mente, alma, espírito, intelecto, razão) que pensa; em segundo, são atos e modos humanos de ser, justamente por isto: porque só há um modo humano de ser, qual seja, *coisa pensante*, que se manifesta em atos, modos ou em funções diferenciadas. Assim também se explica por que Descartes denomina tais modos de pensar de sensações (na tradução francesa, de sentimentos) e de imaginações: porque efetivamente eles expressam o modo humano de ser, um modo que, em si mesmo, não se reduz à pura racionalidade. [O ser humano quando ama ou odeia, ama ou odeia com o coração e a mente. Daí se explica por que, no amor, ele faz com que as impulsões ternas da afeição sejam acompanhadas de estratégias racionais, e, no ódio, o sentimento de aversão e repulsa venha seguido de estratégias de perversidade]. E aqui ainda uma observação sobre o chamado *racionalismo* de Descartes: perante tudo o que foi

⁴⁴ “[...] lors que nous taschons à connoître plus distinctement nostre nature, nous pouvons voir que nostre ame, en tant qu’elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu’elle pense, c’est à dire, qu’elle entend, qu’elle veut, qu’elle imagine, qu’elle se ressouvient, et qu’elle sent, pource que toutes ces fonctions sont des especes de pensées” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. XI, p. 224).

⁴⁵ “[...] ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus & imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 32, 21-26, p. 34-35); “Car, ainsi que j’ai remarqué-ci-devant, quique les choses que je sens et que j’imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j’appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu’elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi – Pois, como antes eu fiz notar, embora as coisas que eu sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim, e nelas mesmas, estou, no entanto, seguro que esses modos de pensar, que denomino de sentimentos e imaginações somente enquanto são modos de pensar, residem e se encontram certamente em mim” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. AT, IX-1, art. 33-34, p. 27).

posto, caem por terra as tradicionais interpretações canônicas que fizeram ou fazem de Descartes (e isto é um mito) o pai do *racionalismo* moderno: primeiro, porque ele nem sequer conhecia exatamente o significado de *razão/ratio*, tanto que prefere o conceito de *espírito/esprit*, quando não (nos textos latinos) de *mente* ou simplesmente *animus* (em geral traduzido por *alma* ou *espírito*, sendo que o correto seria apenas *ânimo*, no sentido de disposição ou aptidão natural humana de valer-se de sua *vim intelligendi*, ou seja, de sua *força* ou *vigor intelectual* dado por *natureza*); segundo, porque ele não desassocia o pensar do modo humano de ser (extensivamente concebido), tanto que, por exemplo, não concebe o sentir como outra coisa senão como um modo de pensar (*sentire, nihil aliud est quam cogitare* - Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 24, art. 16-18, p. 29).

Relativamente à *res cogitans* (à coisa pensante), ser uma *coisa*, na linguagem de Descartes, corresponde a ser algo completo, real, verdadeiro, numa palavra, ser uma *substância*, ou seja, *uma coisa que, por si só, é apta para existir*⁴⁶:

Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou então uma coisa que por si só é capaz de existir, visto que sou também uma substância, embora me conceba muito bem como coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e, ademais, sabendo que entre essas duas concepções há uma considerável diferença, mesmo assim ambas parecem concordar num ponto: no que elas representam como substâncias (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 47-48, p. 35).

Por *substância* Descartes não concebe, em sentido próprio, um atributo de algo e, sim, algo (concreto) do qual, ou ao qual, referimos algum atributo, de modo que substância é aquilo sobre o qual reside certa natureza (ou essência), enquanto atributo, e, sem o qual, o que existe, não teria como existir⁴⁷. "Por *substância* não podemos entender outra coisa (explica ele nos *Princípios da filosofia*), senão algo que existe de uma certa maneira e que não carece de outra coisa para continuar existindo"⁴⁸. Daí que *substância* diz respeito a algo, uma coisa ou um aquilo (um inabordável, portanto, a não ser pela via do conceito) através do qual o que existe não só não tem como existir de outro modo, como também, em dependência do modo como existe, só subsiste dessa maneira, e por si mesmo (porque se dependesse de um *outro*, enquanto substância, não seria mais ele mesmo): estaria dotado de uma outra natureza ou essência constitutiva de sua substância. Na medida, porém, em que uma determinada substância detém uma certa natureza ou essência, tal natureza é o que especifica um modo de existir, por exemplo, a alma vem a ser uma *alma humana* na medida em é dotada de *natureza pensante*, caso contrário seria apenas *alma*, ou seja, um princípio vital referido a tudo o que por si tem vida e é dotado (internamente) de movimento.

⁴⁶ Na expressão latina: "[...] esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere" (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 47, 22-23, p. 44); na tradução francesa: "[...] une chose qui de soi est capable d'exister" (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 48, p. 35).

⁴⁷ Adam e Tannery (1964-1974, vol. VII, 98, p. 77-78; vol. IX-1, 98-98, p. 62-63). Na medida em que tentamos nos valer de um texto recente de Jean-Marie Beyssade sobre "A teoria cartesiana da substância", porquanto seja de reconhecido mérito, ele se revelou (no que concerne ao âmago da questão) de pouca valia. Inclusive, expressões do tipo "A perseidade é, então, subsistência, como sub-posição de um substrato", "A substancialidade das substâncias [...]", "[...] esta concepção de analogia é antes taciturna [...]" (isso na medida em que se dispunha a conceber a substância enquanto analogia)... mais complicaram que ajudaram a esclarecer (Beissade, 1977, p. 11-36).

⁴⁸ "Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum" (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VIII-1, I, LIII, p. 25); "Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister" (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, I, 51, p. 47).

Substância e essência (no contexto da filosofia clássica) não comportavam uma distinção significativa; porém, em Descartes, comportam. Ele “claramente”⁴⁹ distingue uma da outra, e, inclusive, concebe a essência como sinônimo de natureza. Por *natureza* ou essência (e na medida em que se apropria do conceito grego de *phýsis*⁵⁰), ele entende um princípio de movimento (de vida) cuja designação fundamental é a permanência ou duração, no sentido de que o que existe (uma vez que existe) se mantém ou por si só se conserva sem a necessidade de um *outro* (que não ele *mesmo*) para continuar existindo. Claro que Descartes, acuado pelo poder religioso, ao adotar tal conceito, teve que reconsiderá-lo (não tanto para os teólogos, que, por si mesmos, na medida em que são esclarecidos, em geral pouco se importam, a não ser pelas consequências públicas, ou seja, pelo risco de comprometerem o próprio *status quo* dentro do sistema constituído, do qual sobrevivem⁵¹). A manobra de Descartes foi bastante simples: ao afirmar que a *phýsis* expressa um princípio de necessidade, qual seja, que o que existe não tem necessidade de um outro para existir, acrescentou: “Falando com propriedade, isso só a Deus convém, e não há nenhuma coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada por seu poder” – um adendo que em nada comprometia o conceito (manifesto) de *phýsis* (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, 51, p. 46; vol. VIII-1, I, LI, p. 24). Aliás, esse, manifestar, dar a sua opinião, e depois justificar, foi uma estratégia bem própria da Escolástica: o escolástico (amparado pelo seu modelo de racionalidade) dizia o que tinha de dizer, e, depois, acrescentava o princípio da crença (aquele que o sistema queria ouvir), e, assim, justificado, ficava o *dito* como não dito... Porém, vejamos o que disse Descartes por si mesmo a respeito da *phýsis*: “[...] aquilo que constitui a natureza de uma coisa está sempre nela, durante todo o tempo que ela existe”⁵². “Deus (entenda-se aqui a Natureza⁵³ fabricou nosso corpo como uma máquina e quis que ela funcionasse como um instrumento universal, operando sempre da mesma maneira segundo as suas próprias leis”⁵⁴. Com efeito, relativamente à Natureza, nós sempre nos deparamos com uma séria dificuldade: os seus fins nos são ocultos (*nous sont cachées*)⁵⁵.

⁴⁹ O que se denomina de filosofia de Descartes foi evidentemente construído no tempo, e, por isso, reformulado, refeito em muitos aspectos, sobretudo a partir de *objeções* feitas por leitores e amigos (e “inimigos”)... O fato é que na chamada filosofia de Descartes, na medida em que entramos dentro dela, é possível observar muita complexidade, digamos até confusão, no sentido de que não há rigor na explicitação de termos ou de conceitos. Tal se justifica pelo fato de Descartes não se ocupar com isso, a sua questão não era bem essa, e, sim, comunicar, em cada momento, particularmente em função das *objeções*, claramente as suas ideias. Descartes, digamos, é um comunicador de ideias (do que ele estava, na atualidade dele, pensando e querendo entender), e para isso lança mãos de termos ou conceitos, sem a preocupação de dissertar sobre eles. Ele deixou isso para os outros, para a posteridade... Ele bem devia saber que haveria muita gente querendo conseguir um bom título (para se safar na vida), *status* acadêmico, quando não uma boa bolsa de estudos, ou então mera distração, ou, como ele mesmo fez, encontrar uma fonte de alienação, ser um operário do saber, apenas explicitando conceitos...

⁵⁰ Sobre o conceito grego de *phýsis* ver Spinelli (2006).

⁵¹ É terrível, mas é próprio da educação (digo da católica, visto que nela ter sido educado) o vício da dissimulação. Claro que importa o que se faz, porém, importa mais ainda salvar as aparências. Vale, nesse sentido, aproximadamente, o princípio de César, criado a propósito de sua esposa: acusada de contravenção, de ter tergiversado com o dinheiro público, recorreu ao auxílio do marido, ao que César lhe respondeu, “A mulher de César não precisa ser honesta, mas aparentar ser honesta”.

⁵² Assim Descartes escreveu a Gibiueuf [Endegeest, 19 de janeiro de 1642] “[...] ce qui constitue la nature d’une chose est toujours en elle, pendant qu’elle existe” (Bridoux, 1996, p. 1139).

⁵³ “Por natureza, genericamente considerada, não entendo outra coisa neste momento, senão Deus ele mesmo ou a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas – per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, ipsum, vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 6, 101, 21-24, p. 80).

⁵⁴ “Dieu a fabriqué notre corps comme une machine et a voulu qu’il fonctionât comme un instrument universel, opérant toujours de la même manière selon ses propres lois” (Bridoux, 1996, p. 1380). Os parênteses foram acrescentados.

⁵⁵ “[...] les fins de Dieu (entenda-se da Natureza) nous sont cachées” (Bridoux, 1996, p. 1387). “Que les fins de Dieu ne puissent être connus par nous, si Dieu ne nous les revele [...]” (Bridoux, 1996, p. 1135, § 10)*. Já Heráclito, na antiguidade, dissera algo semelhante: “A natureza ama esconder-se” (Diels e Kranz, 1961, frag. 123). *Trata-se de uma resposta (em 14 itens) a objeções de Gassendi.

Com efeito, o termo *natureza* não tem em Descartes só o significado que os gregos concederam à *phýsis*: como explicação de um princípio ou *arché* constitutiva das coisas, inerente ao processo de geração e de deterioração pelo qual as coisas se conservam enquanto se fazem, ou seja, realizam ou executam o próprio ser. Na medida em que Descartes adotou esse significado, ele o tomou (em sentido aproximado) na mesma perspectiva grega e, assim, o concebeu como um princípio (nos termos de uma *puissance*, potência, força, vigor) de permanência, sobretudo de conservação, nos seguintes termos: que a natureza de uma coisa é aquilo que, inerente à coisa, faz com que ela *opere* (segundo as suas próprias leis) sempre da mesma maneira, por todo o tempo em que existe. Num sentido mais restrito (adotado em função da cognoscibilidade), o termo *natureza* é por ele referido à *essência*: a certos atributos expressos como permanentes (relativos a uma determinada coisa ou a um certo sujeito dado como substância), mediante os quais, e para efeito de conhecimento, respondemos às perguntas *o que é ser tal coisa* ou *quem sou*? Tomada, no entanto, sob esse aspecto, é preciso logo saber que, sob esses termos (por *essência* ou *natureza*), Descartes não expressa rigorosamente *algo* ou alguma coisa meramente nominal (simples nome ou puro conceito) e, sim, *algo* real (mesmo que aferido à substância, enquanto atributo, pela via do conceito). Quando, por exemplo, ele diz que o espírito humano “é uma coisa pensante, e não extensa - *quatenus est res cogitans, non extensa*” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, § 59, art. 7, p. 53)⁵⁶, com isso quer simplesmente dizer que o espírito é distinto do corpo; e é distinto por uma razão igualmente simples: porque o espírito (bem como o corpo), enquanto substância, é dotado (tem em si nos termos da lei de seu operar) uma natureza específica. Ter uma natureza específica significa que é dotado de um atributo, enquanto potência, que o faz ser o que é (ou o que deve ser) e não outra coisa distinta. “Cada substância (explica) tem um atributo principal: o da alma é o pensamento, e o do corpo, a extensão”⁵⁷. Claro que Descartes se refere aqui à alma humana, e a afirma como uma substância, ou seja, como algo que existe de fato, e que tem como atributo (algo que é próprio de sua essência ou natureza) a faculdade de pensar (atributo sem o qual deixaria, evidentemente, de ser humana); de modo semelhante se dá com o corpo: ele é uma substância da qual a extensão é o seu principal atributo, caso contrário, não sendo extenso, não seria um corpo. Daí que dizer, como às vezes se diz, que, segundo Descartes, “os corpos têm substância extensa” (porquanto ele parece atribuir à extensão o conceito de substância⁵⁸), não soa correto, até vai contra o que ele mesmo diz: que “a extensão [...] constitui a natureza da substância corporal”, ou seja, que a extensão é a natureza (qualidade, atributo) da substância corpo e não a substância mesma; ou ainda, quando ele diz que o espírito é “uma substância que pensa”⁵⁹, com isso quis dizer (nos termos como foi posto no *Discurso do método*) que o *espírito* é “uma substância cuja essência ou natureza consiste toda ela em pensar”⁶⁰.

⁵⁶ “l’esprit humain, en tant qu’il est une chose qui pense, et non étendue [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 60, p. 42).

⁵⁷ “Cujusque substantiae unum esse praecipuum attributum, ut mentis cogitatio, corporis extension” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VIII-1, I, LIII, p. 25); “Que chaque substance a un attribut principal, et qui celui de l’âme est la pensée, comme l’extension est celui du corps” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-2, I, 53, p. 48).

⁵⁸ “Substantiae corporeae sive extensae” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 99, 2-3, p. 79; “substance corporelle ou étendue” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 97, p. 62). Nada indica, porém, que, com tais expressões, quisesse de fato considerar a extensão como substância. Numa carta a Arnaud, ele fortemente afirma que a extensão “constitui a natureza do corpo” (Bridoux, 1996, p. 1307).

⁵⁹ “[...] l’esprit, c’est à dire une substance qui pense [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, II, 218, p. 131).

⁶⁰ “[...] je connus de là que j’étais une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VI, IV, p. 33, 5-6).

Nas *Meditações*, Descartes repetiu o mesmo pressuposto, mas não propriamente referido ao *espírito* (universalmente considerado) e, sim, a si mesmo: “[...] nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou uma coisa pensante”⁶¹. [Na tradução francesa: “[...] não observo que, necessariamente, à minha natureza ou à minha essência pertença outra coisa senão que sou uma coisa que pensa”⁶²]. Ele se referiu a si mesmo porque (como já visto) a questão fundamental que investiga nas *Meditações* não é o eu humano no *universal* e, sim, no particular, e por uma exigência bem própria desse tipo de investigação: a de que não é possível perguntar pelo quem sou senão em si mesmo, em dependência do *eu penso*. Justamente por isso, quando Descartes diz (em francês) *je* ou *moi*, ele se reporta exatamente a isto, ou seja, ao *eu penso*. É assim que ele fala: “je ne suis rien qu’une chose qui pense – eu não sou nada além de uma coisa que pensa” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 55, p. 39); “moi, c’est à dire une chose ou une substance que pense – eu, ou seja, uma coisa ou uma substância que pensa” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 53, p. 38). Idem em latim: “me, hoc est rem sive substantiam cogitantem – eu, isto é, uma coisa ou substância pensante” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 52, 13-14, p. 48). É, portanto, assim que ele toma a si mesmo: como um *eu* que se reconhece (não exatamente como um corpo, mas) como uma *mente*, cujo atributo (essência ou natureza) principal consiste em pensar. Eis como fala de si mesmo: “me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio – eu, isto é, uma mente, única que agora aceito como sendo eu mesmo [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 56, 30-1, p. 50-51); ou ainda: “moi, c’est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même – eu, isto é, meu espírito, único ao qual neste momento tomo por mim mesmo [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 57, p. 40). É, pois, em sua própria mente (ou em seu espírito, como consta na versão francesa) que Descartes descobre, trancafiado, o próprio *eu*, e é ali que ele, na busca de si mesmo (ao modo de quem investiga o eu humano) se reconhece e se encontra.

O radical e a grande novidade do *cogito* está na consciência de si. É dela que o *cogito*, num segundo momento, deriva, ou melhor, se refaz. Quer dizer: a consciência de si emerge do *cogito*, e o *cogito*, por sua vez, se repõe a partir dela. Como já foi posto, o *cogito* nasce da busca pela superação da agonia da dúvida, enquanto que a consciência de si (na medida em que se torna o móvel da reformulação do *cogito*) emerge da *epoché* da dúvida, melhor dizendo, de um *cogito* em que a *epoché* não mais se põe, ou, na medida em que se põe (visto que a dúvida sempre se mantém), não é mais uma dúvida real, adventícia, espontânea, e, sim, como habitualmente se diz, uma dúvida voluntária ou metódica. A *epoché* (a suspensão do juízo), na medida em que, pelo *cogito*, se transforma em *epoché* da dúvida, não mais se apoia na prerrogativa cética de afirmar algo negativa ou positivamente e, sim, na disposição de superar o círculo vicioso imposto por esta prerrogativa, qual seja, a de que a toda afirmação (seja ele afirmativa ou negativa) se impõe sempre uma contra-afirmação de igual peso. Eis o pressuposto cético: toda crença, na medida em que tende a se justificar, se apoia em outras crenças justificadas, numa interminável regressão sempre em busca das últimas crenças, daquelas que, no final da espiral ou pirâmide, não se justificariam em outras crenças, mas por si mesmas e, portanto, seriam por si só evidentes. Ora, o *cogito* emergiu em dependência desse pressuposto, da tentativa de superá-lo (de eliminar dele a perspectiva do interminável, da regressão ao infinito) e de, em função dessa supe-

⁶¹ “[...] ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 97, 9-11, p. 78).

⁶² “[...] je ne remarque point qu’il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 96, p. 62).

ração, se autoviabilizar, primeiro, como afirmativa por si só justificada (aquela em detrimento da qual não há contra-afirmação possível); segundo, como prerrogativa indispensável do filosofar.

Descartes procedeu, digamos, ao modo de Parmênides, ou seja, assim como Parmênides instituiu o *que é* (restrito às fórmulas *hôs éstin/hópôs éstin, que é/ como é* com as quais afirma a existência) como pressuposto e ponto de partida da Ciência, Descartes arquitetou o *cogito* (nas fórmulas *Ego cogito, ergo sum/Ego sum, ego existo*) como ponto de partida, não propriamente da ciência e, sim, da filosofia. Supondo que a *faculdade* humana de conhecer tem como primordial tarefa (que, aliás, coincide com o ofício do filosofar) autoconhecer-se, ou seja, primeiro reconhecer *que é*, a fim de, posteriormente, saber *como* ou *quem é*, tomar ciência que existe, antes de investigar a si mesmo; conforme palavras de Descartes: “[...] segundo as leis da verdadeira lógica, não devemos jamais perguntar a respeito de alguma coisa se *ela é*, caso não saibamos primeiramente o *que é*”⁶³. O *cogito*, pois, é subjetividade na medida em que diz respeito à consciência de si (ao ter *ciência* do existir subjetivo em toda a sua amplitude), porém, e ao mesmo tempo, é objetividade na medida em que põe em evidência um modo humano de se autoconceber como um fenômeno existente. Foi, pois, tal suposição levou Descartes a conceber o *ego cogito*, o *eu penso*, não como mais um pressuposto filosófico e, sim, como o próprio ponto de partida do ofício de filosofar.

Ele veio a ser o ponto de partida, porque, no filosofar (entenda-se o conhecer a si mesmo, seus limites e suas possibilidades enquanto *anima* ou ser pensante), não há como exercitar a tarefa do pensamento (em se autoconhecer) senão sob a consciência do *eu penso*, mais exatamente sob a consciência subjetiva do próprio pensar (do *eu humano* enquanto subjetividade *pensante*). Dá-se que (e esta é a questão prioritária veiculada pelo *cogito*) não há como pensar senão em si mesmo, não em outro, a não ser que se adotem os princípios dele. Mas isso, em seu sentido pleno, já não seria mais filosofar, e, sim, adesão ou adoção de princípios e, por consequência, simples tutela e pura anulação. Quer dizer: podemos, sim, adotar “princípios alheios”, mas tão-somente na medida em que tais princípios, derivados do *eu penso* (alheio), passam pelo crivo e anuência do *eu penso* particular (em seu impreterível exercício consciente e subjetivo). Nesse caso, havendo plena aceitação, ela se dá porque tais princípios vêm (a mim) dotados de subjetividade *humana*, mas não de uma subjetividade qualquer, egoísta, vaidosa, arrogante; ou, noutras palavras: princípios alheios são acolhidos em confiança por um *eu* (efetivamente) *pensante*, só na medida em que tais princípios ultrapassaram ou ultrapassam a fronteira do *eu* meramente subjetivo (afásico, que não fala senão para si mesmo), princípios que se converteram ou se convertem num *eu humano* comunicativo: capaz de transferir ao outro a sua capacidade de autorreconhecimento e de compreensão de si mesmo. Sendo assim, os princípios “alheios” só deixam de ser alheios quando não mais são impositivos e passam a ser comunicativos: despertam, no outro (pensante), o *eu penso* autenticador da própria veracidade humana: aquela pela qual o indivíduo humano (pensante) valida e certifica suas próprias *crenças*, que, aliás, não são crenças quaisquer e, sim, crenças humanas compartilhadas por um *eu penso* que se exercita em liberdade e em sua plenitude.

Está visto, pois, que a proposição do *cogito*, segundo Descartes, não assegura qualquer outra verdade que não seja a da consciência subjetiva do próprio pensar, que, na medida em que pensa, confere a si mesmo o atributo do existir: se concebe como

⁶³ “[...] selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d’aucune chose, *si elle est*, qu’on ne sache premièrement *ce qu’elle est*» (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. IX-1, 137, p. 85-86; Bridoux, 1996, p. 348).

coisa (um ser) *que* é mediante uma experiência interna, clara, distinta, imediata⁶⁴. É tão-somente pelo exercício do próprio pensar que o indivíduo humano adquire *ciência* do humano, ou seja, de sua natureza ou alma humana (que, afinal, é *uma natureza que pensa*). A fim de que a consciência de si se dê, é preciso que o pensamento, em qualquer circunstância, se exercite: Descartes indica, “por exemplo, (que) esta consequência não seria boa: *Eu passeio, logo eu sou*, a não ser na medida em que o conhecimento interior que tenho a respeito é um pensamento, unicamente do qual esta conclusão é certa, não do movimento do corpo, o qual, por vezes, pode ser falso [...]”⁶⁵. Ele dá outro exemplo (tal como consta em uma carta de março de 1638):

No momento em que dizemos: *Eu respiro, logo eu sou*, se queremos concluir a existência do fato de que a nossa respiração não pode existir sem ela, não concluímos nada, porque é necessário, antes, provar que é verdade que nós respiramos, e isso é impossível, caso não tenhamos também provado que existimos. Mas, se queremos concluir a nossa existência da percepção ou da opinião que temos quando respiramos, mesmo que essa nossa opinião não seja verdadeira, porquanto julgamos que é impossível que a tenhamos se não existíssemos, a concluímos claramente: (primeiro) em razão de que o pensamento de respirar se apresenta ao nosso espírito antes do de nossa existência; e (segundo) porque não podemos duvidar que estamos tendo esse pensamento na medida em que o temos. E, sendo assim, não há outra coisa a dizer, no sentido de eu respiro, logo eu sou, senão, eu penso, logo eu sou (Bridoux, 1996, p. 1003)⁶⁶.

Portanto, relativamente à nossa natureza humana, não há outra via de a concebermos (de forma imediata, distinta e claramente), senão através desta verdade (de *cette vérité* – como se refere Descartes à proposição do *cogito* (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VI, IV, p. 32, § 16-23): *Eu penso, logo eu sou*. Só ela é capaz de prover em nós tanto a certificação do existir quanto a consciência de nós mesmos⁶⁷. E foi, aliás, em função delas (dessa certificação e consciência) que Descartes se viu levado a adotar, como critério de verdade e certeza, a seguinte regra:

[...] considere o que em geral é requerido para uma proposição ser verdadeira e certa; pois, afinal, acabava de encontrar uma que eu sabia ser assim, e então pensei que devia também saber em que consiste essa certeza. E tendo notado que nada há em *eu penso, logo eu sou*, que me assegure de que eu digo a verdade [...], julguei

⁶⁴ Do ponto de vista de Descartes, parece que a única experiência imediata é a experiência interna, de modo que a existência das coisas externas só pode ser inferida a partir dela. A crítica de Kant a Descartes (no capítulo *Refutação do idealismo*) busca demonstrar o contrário: que só “a experiência externa, a rigor, é imediata”, ao passo que “a experiência interna [...] só é possível através dela” (Kant, 1992, p. B 276 ss.). Sobre essa questão, Descartes se debateu, em seu tempo, com Gassendi: “Je ne vois pas ici (observa Descartes a Gassendi, que tão-só admitia a existência sensível) de quel genre de choses vous voulez que l’existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas aussi bien être dite une propriété [...]” (Bridoux, 1996, p. 503).

⁶⁵ “Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas bonne: *Je me promène, donc je suis*, sinon en tant que la connaissance intérieure que j’en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux [...]” (Bridoux, 1996, p. 478).

⁶⁶ “Lorsqu’on dit: *Je respire, donc je suis*, si l’on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu’il faudrait auparavant avoir prouvé qu’il est vrai qu’on respire, et cela est impossible, si ce n’est qu’on ait aussi prouvé qu’on existe. Mais si l’on veut conclure son existence du sentiment ou de l’opinion qu’on a qu’on respire, en sorte qu’encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu’il est impossible qu’on l’eût, si on n’existait, on conclut for bien; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l’ayons pendant que nous l’avons. Et ce n’est autre chose à dire en sens-là: *Je respire, donc je suis*, sinon, *Je pense, donc je suis*” (Bridoux, 1996, p. 1003).

⁶⁷ Eis o que ele de fato escreveu na carta a Arnauld de julho de 1648: “C’est autre chose d’avoir conscience de nos pensées au moment où nous pensons, et autre chose de s’en souvenir para après [...]” (Bridoux, 1996, p. 1308).

que poderia tomar, como regra geral, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras [...] (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VI, IV, p. 33, § 13-24)⁶⁸.

Regra que ele repete outras vezes, tal como consta nas *Meditações*: “[...] parece-me que já posso estabelecer como regra geral, que todas as coisas que concebo com muita clareza e distinção, são verdadeiras”⁶⁹. Daí, enfim, que a grande questão de Descartes, atribuída ao *cogito*, veio a ser justamente a veracidade e certeza do próprio *cogito*: primeiro, porque, enquanto proposição (lógica), não comunica e assegura nenhuma verdade; segundo, porque a verdade que veicula, não estando formalmente manifesta na proposição, está, entretanto, presente no conceber imediato (claro e distinto) do *eu* ou sujeito pensante que se reconhece consciente da própria natureza ou de seu existir humano; terceiro, a veracidade do *eu* ultrapassa inclusive o enganar-se... A esse respeito, ainda duas observações: primeira, de que a consciência humana de si não é duradoura e, tampouco, permanente – “*Eu sou, eu existo*, isso é certo; mas, por quanto tempo? A saber, pelo tanto de tempo que eu penso”⁷⁰; segunda, a consciência humana de si é fugaz, mas o pensamento (a potência do pensar) não o é – “o pensamento, somente ele não pode ser arrancado de mim”⁷¹, – “a única coisa que eu não posso separar de mim (*me/moi*), que eu sei com certeza ser eu (*me esse/être moi*) e que no momento posso afirmar sem medo de errar é que eu sou (*me esse/je suis*) uma coisa pensante (*res cogitans*)”⁷². Quer dizer: da nossa própria humanidade não há como nos livrar, dela não podemos nos separar. A mente humana pode até se abster de conceber isto ou aquilo, ela pode, inclusive, preguiçosamente, ficar ou manter-se sem pensar, o que não cabe acontecer, por um lado, é perder (o que só se daria por um desarranjo trágico interno à sua natureza) o atributo do pensar; por outro (e este depende tão-só da vontade ou arbítrio humano), deixar de exercitar o pensar, porque isso seria o mesmo como deixar de existir: renegar a própria essência ou natureza que especifica o humano⁷³. Tragicamente, é o que, no entanto, mais acontece.

Dá-se que a grande maioria dos humanos pouco ou quase nunca se dispõe a pensar, a defrontar-se consigo ou com os problemas de sua existência. A maioria foge de si, ou de si se distancia, inventando momentos de alienação ou provendo

⁶⁸ “Après cela, je considèrai en general ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car puisque je venais d’en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci: *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la vérité [...], je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [...]” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VI, IV, p. 33, § 13-24).

⁶⁹ “[...] ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quòd valde clare & distincte percipio – Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 33, 13-15, p. 35; vol. IX-1, 34, p. 27).

⁷⁰ “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam sorte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem – *Je suis, j’existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 21, 5-18, p. 27; vol. IX-1, 22, p. 21).

⁷¹ “[...] cogitatio est; haec sola a me divelli nequit – la pensée est un attribut qui m’appartient: elle suele ne peut être détachée de moi” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. VII, 21, 5-18, p. 27; vol. IX-1, 22, p. 21).

⁷² “[...] itaque unicum illud, quod a me sejungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc cerro affirmare, nihil ne fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse res cogitantem – la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sais avec certitude être moi et que je puis maintenant affirmer sans crainte d’erreur, c’est que je suis une chose qui pense” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 521; Bridoux, 1996, p. 897).

⁷³ “E pode até mesmo acontecer que se, por um instante, eu cesso de pensar, cessasse ao mesmo tempo de existir” (Adam e Tannery, 1964-1974, vol. X, p. 521; Bridoux, 1996, p. 897); “[...] en sorte qu’il me serait plus aisé de croire que l’âme cesserait d’exister, quand on dit qu’elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu’elle fût sans pensée” (Bridoux, 1996, p. 1139).

fontes de esquecimento. Daí que a par do conhecer-se a si mesmo a outra grande questão é *ser a si mesmo*, cujo *dever ser* não exclui e tampouco se reduz aos móveis subjetivos das inclinações ou paixões humanas. O *conhecer-se a si mesmo* e o *ser a si mesmo* acompanharam e completaram um ao outro, e ambos vieram a se constituir no mais extraordinário e difícil desafio que um ser humano pode dar a si mesmo. Na medida em que ambos pedem pelo *dever ser*, esse *dever* pede por deliberação interna: que seja forjado no livre exercício (no arbítrio) da razão. É requerido, com efeito, uma razão educada, capaz de retirar de si mesma o seu próprio alimento, livre de qualquer tutela, seja dos administradores de crenças, seja de qualquer suposto mestre de reconhecido saber. Há, todavia, somente um mestre: não aquele que se dedica em dar princípios, em cultivar a gana de fazer de seus auditores discípulos (seguidores de sua fala, indivíduos que adotam o seu modo de pensar, área de pesquisa ou linha de investigação), e, sim, aquele que se empenha em oferecer tão-somente mecanismos do exercício do livre pensar. Mestre, pois, é aquele que oportuniza o exercício da razão, instrumento com o qual, quem acolhe e ouve, se faz por si só (para além da rele condição de discípulo) verdadeiro mestre. Preceitos que acolhemos de fora (dados em nome da educação ou da “formação”), que não são por nós internamente ajuizados, ou que sobre eles não impomos a liberdade (racional) de duvidar, nos confundem, tornando-nos estranhos para nós mesmos. Nisso, sem dúvida, deveria estar o grande cuidado (para além do “aluno”) do mestre. Não havendo esse cuidado, deverá por certo haver um momento em que só um processo de desconstrução, de liberação e reforma de preconceitos será capaz de nos restabelecer: de restituir a nós mesmos a destinação do próprio eu.

Referências

- BEISSADE, J.-M. 1977. Teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, 2(2):11-36.
- ADAM, C.; TANNERY, P. (orgs.). 1964-1974. *Oeuvres de Descartes*. Paris, Vrin, 11 vols.
- BRIDOUX, A. (org.). 1996. *Oeuvres et lettres*. Paris, Gallimard, 1423 p.
- DIELS, H.; KRANZ, W. 1961. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin, Hildebrand, vol. 1, 504 p.
- KANT, I. 1992. *Kritik der reinen Vernunft*. von Wilhelm Weischedel Frankfurt am Main: Suhrkamp, 717 p.
- MERK, A. (org.). 1964. *Novum Testamentum*. Graece et latine. Romae, 873 p.
- SPINELLI, M. 2002. *Helenização e recriação de sentidos: A filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre, Edipucrs, 392 p.
- SPINELLI, M. 2005 Sócrates no Tribunal: a tese do não-saber como estratégia de defesa. *Boletim do CPA, IFCH/UNICAMP*, 10(19):219-240.
- SPINELLI, M. 2006. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo, Loyola, 375 p.

Submetido em: 08/09/2008

Aceito em: 25/03/2009