



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 10, Nº 1, 2025, P. 250-272
ISSN: 2448-2390

Cogito, sum: uma análise do estatuto da primeira certeza de descartes sob três perspectivas

Cogito, sum: An Analysis of the Statute of Descartes' first Certainly from three Perspectives

DOI: 10.20873-rpn10v1-38

Jonathan Alvarenga

E-mail: jonathanalvarenga09@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5344-5690>

Resumo

No presente artigo, realizaremos uma análise do estatuto do *Cogito* de Descartes sob a luz de 3 perspectivas: 1. Enquanto uma intuição inferencial, baseados na leitura de Peter Markie; 2. Como um ato performático, baseados na leitura de Jaakko Hintikka; 3. E, por fim, sob a forma de uma intuição imediata, baseados na leitura de Gueroult, Forlin e em nossos próprios estudos. Com isso, pretendemos demonstrar as limitações interpretativas dos dois primeiros vieses de leitura, ressaltando a necessidade de conceber-se o estatuto do *Cogito* sob a luz da intuição imediata, propondo uma interpretação que ressalte o aspecto indissociável e identitário das partes que compõem o interior da primeira certeza de Descartes.

Palavras-chave: História da filosofia moderna; Cogito; Intuição; Inferência; Dedução.

Abstract

In this paper, we will analyze the statute of Decartes' *Cogito* from 3 perspectives: 1. as an inferential intuition, based on Peter Markie's lecture; 2. As an performative act, based on Jaakko Hintikka lecture; 3. And, finally, in the form of an immediate intuition, based on Gueroult, Forlin and our own studies. In this way, we intend to demonstrate the interpretative limitations of first two biases of lecture, emphasizing the need to conceive of the status of the *Cogito* in the light of immediate intuition, proposing an interpretation that highlights the inseparable and identity aspect of the parts that compose the interior of Descartes's first certainty.

Key words: History of modern philosophy; Cogito; Intuition; Inference; Deduction.

1. A primeira certeza a que chega Descartes nas *Meditações Metafísicas*, texto de 1641, como resultado da aplicação da dúvida metódica¹, é aquela a partir da qual ele, enquanto ser pensante e, em um primeiro momento, apenas enquanto ser pensante, existe/é. Em sua Segunda Meditação, o filósofo nos diz que:

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele [Gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (AT VII, p. 25; DESCARTES, 1988, p. 24).

O *Cogito*², neste contexto, além de servir como a primeira certeza descoberta por Descartes em seu percurso meditativo, sendo ele aquele que resistiu a todos os artifícios da dúvida levantados a partir da Primeira Meditação, tem por função ocupar o lugar de certeza indubitável e fundamento para outras certezas que o filósofo irá descobrir ao longo de sua metafísica. É, por assim dizer, a proposição fundacional de toda a metafísica e ciência elaborada pelo filósofo francês.

Nos voltando ao assunto central de nosso texto, se perguntarmos agora a respeito do estatuto do *Cogito*, isto é, sob qual “roupagem” ele se apresenta ou é percebido por nossa cognição - ou por qual “roupagem” essa percepção deva ser percebida, levando em conta o cumprimento das intenções do autor - veremos que não há muito consenso.

Por um lado, se interpretarmos tal questão a partir da formulação das *Meditações*, é bastante persuasivo sugerir uma leitura que vise o caráter imediato sob o qual o *Cogito* é concebido. Do processo da dúvida metódica da primeira meditação, summarizado acima pela

¹ Para as intenções de nosso texto, não nos voltaremos a uma análise da dúvida ou de seus passos. Porém, vale dizer, partimos do pressuposto de que ela alcançou seu objetivo: tornou-se universal, colocando em suspeição nossa experiência sensível, nossa experiência intelectual, bem como os objetos dessas experiências, sendo o *Cogito* o único que lhe escapou. Todas as vezes que a ela nos referirmos - e nos referirmos, pois a dúvida metódica é importante a nosso texto - partiremos desse pressuposto.

² Escrevo a presente nota não muito para aqueles que estão familiarizados com as leituras de Descartes e de seus intérpretes, mas sim para aqueles que não costumam percorrer essa trajetória. Ao longo do texto, a palavra *Cogito* aparecerá tanto em maiúsculo quanto em minúsculo. Quando nos referirmos a ela em maiúsculo, estamos nos voltando à totalidade da proposição formulada por Descartes. Em minúsculo, apenas à palavra “penso”, que é uma parte da formulação total do *Cogito*.

incapacidade do Gênio maligno de me enganar acerca de minha própria existência, intuo a percepção de que sou um ser pensante através da consciência de minha existência - aquilo que me restou e que não me pode ser tirado após o percurso da dúvida metódica - não havendo quaisquer indícios, à primeira vista, de deduções, silogismos, ou inferências feitas no meio do caminho.

Porém, tal interpretação não é a única, nem ao menos as *Meditações* são o único texto no qual o *Cogito* é referido. Para nosso desconforto, nas outras obras em que aparece, sua formulação é diferente daquela do texto de 1641. Embora, como defendemos mais à frente, a formulação das *Meditações* possa ser considerada como sua versão mais significativa (e, por isso mesmo, aquela sobre a qual vai incidir nossa atenção principal), cabe considerar – preliminarmente – que ela não é a única.

No *Discurso do método*, texto de 1637 e anterior às *Meditações*, por exemplo, o filósofo formula seu *dictum* num sentido, à primeira vista, distinto daquele pelo qual ele será expresso no clássico texto de 1641. Já apresentado como primeira certeza, ele é expresso com um elemento (suprimido nas *Meditações*) próprio das inferências: o *ergo*, tradicionalmente traduzido por “logo”. No *Discurso*, Descartes nos diz que:

E, notando que esta verdade - penso, logo existo - era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (AT VI, p. 32; DESCARTES, 2001, p. 38).

Segundo a citação acima, podemos também de forma bastante persuasiva defender a hipótese de leitura pela qual a primeira certeza de Descartes assemelha-se a uma operação inferência, que pode ser exibida na relação entre o “penso” (*cogito*) – sendo este percebido de modo imediato – e o “existo” (*sum*) – percebido de modo mediato através do termo intermediário “logo” (*ergo*). Porém, lembremo-nos que nas *Meditações* não há a presença deste termo, o que, agora, após a análise de um texto anterior à publicação da referida obra, parece provocar um certo estranhamento a respeito do porquê de sua omissão naquela de 1641, além de colocar em questão a leitura de que é esta proposição uma intuição não mediada, como

sugere a primeira que vimos sumariamente. Mais ainda, se se deu por meio de uma inferência, de que forma tal inferência se apresentou na formulação do *Cogito* das *Meditações*? Se não se apresentou, teria Descartes mudado o estatuto de sua primeira certeza ao longo de suas obras?

Vale dizer ainda que a formulação das *Meditações* contrasta não apenas com esta da obra de 1637, mas também com as formulações do *Cogito* dos *Princípios da filosofia* (AT VIII, p. 7; DESCARTES, 1983, p. 29), texto de 1644, e das *Objeções e respostas* (AT VII, p. 140; DESCARTES, 1988, p. 90), texto publicado em conjunto com as *Meditações* em 1641. Em tais obras, a formulação em questão se assemelha à do *Discurso*, havendo também nelas a presença do termo *ergo*.

Ora, se apenas a formulação das *Meditações* é destoante com a do restante das obras, teria Descartes errado e logo após reconhecido seu erro com relação às *Meditações*, de forma que voltara rapidamente, ainda em 1641 nas *Objeções*, à formulação inicial proposta pelo *Discurso*? Como equacionar tal diversidade de apresentações?

Para buscar solucionar essas questões, discutiremos três interpretações distintas e concorrentes entre si a respeito do *Cogito*. A primeira de Peter Markie, no artigo *O Cogito e sua importância*; a segunda de Jaakko Hintikka, no artigo *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*; e a terceira a partir de uma conjunção das obras de Martial Gueroult, *Descartes segundo a ordem das razões*, de Eneias Forlin, principalmente a partir de *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, e de nossos próprios estudos relacionados ao tema em questão.

2. Antes de adentrarmos às hipóteses de leitura e de possíveis respostas ao nosso problema, cabe trazermos uma explanação, feita de modo geral, do que seria a intuição para Descartes, assim como de que forma se distinguiria da dedução. Textualmente, na terceira de suas *Regras para a direção do espírito*³, Descartes admite como verdadeiros apenas os

³ Apesar de Descartes não fazer menção às *Regras* no texto das *Meditações*, estamos convencidos de que as noções aqui trabalhadas de intuição e dedução fundamentadas nas *Regras* estão de pleno acordo com o que é aplicado nas *Meditações*. Mais do que isso, concordamos com Gueroult, quando o comentador escreve que o método pelo qual

conhecimentos dados ou por “intuição” (*intuitus mentis*), ou por “dedução” (*illatio*). Ele nos diz que:

A fim de não cairmos ulteriormente no mesmo erro, vamos aqui passar em revista todos os atos de nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum risco de engano; admitem-se *apenas dois*, a saber, a intuição e a dedução. (AT X, p. 368; DESCARTES, p. 20, 1985; grifos nossos).

E por que seriam esses dois, e não outros, os únicos atos do entendimento que nos permitem alcançar o conhecimento verdadeiro? Quando nos voltamos especificamente ao processo intuitivo (*intuitus mentis*), temos que, para Descartes, ele é aquele que melhor mostra a verdade das coisas, entendendo-o como “[...] o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos” (AT X, p. 368; DESCARTES, p. 20, 1985).

Logo, já percebemos aqui que a intuição carrega consigo a autoevidência, na medida em que não comporta nenhuma possibilidade de dúvida, mostrando algo distinto, claro, e de fácil e imediata apreensão por sua simplicidade. Descartes ainda deixa claro que a intuição deve ser compreendida como um ato puramente intelectual, que nasce apenas pela “luz da razão”. Dessa forma:

[...] cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes, que são muito mais numerosas do que a maioria observa, porque não se dignam aplicar a mente a coisas tão fáceis. (AT X, p. 368; DESCARTES, 1985, p. 20).

Sobre o processo dedutivo (*illatio*), por sua vez, Descartes diz que:

Poderá agora perguntar-se porque é que à intuição juntamos um outro modo de conhecimento, que se realiza por *dedução*; por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. Foi imperioso proceder assim, porque a maior parte das coisas

a obra de 1641 é elaborada “nos é revelado pelas *Regulae*” (GUEROULT, 2016, p. 35). Gueroult ainda defende, a nosso ver de forma correta, que não há dois Descartes - um nas *Regras* e outro nas *Meditações* -, mas que “na realidade, as *Regulae* situam-se no horizonte em que está em jogo a constituição do método, mas os problemas que serão levantados por este método ainda não apareceram nesse texto. Eles surgirão quando o método for absolutamente generalizado, isto é, quando for posto em ação, de maneira absolutamente rigorosa, o princípio de não aceitar como verdadeiro nada que não seja absolutamente evidente” (*idem*, p. 36), ou seja, nas *Meditações*.

são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular. (AT X, p. 369; DESCARTES, 1985, p. 21).

Desse modo, podemos dizer que ele é entendido pelo filósofo como “o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza”, em que “se concebe uma espécie de movimento ou sucessão” (AT X, p. 369; DESCARTES, 1985, p. 21). Sendo assim, é graças a tal causa - por ser a sucessão de um princípio verdadeiro e simples estabelecido por intuição - que o processo dedutivo pode também ser dito verdadeiro para Descartes.

A dedução, portanto, além de ser a parte majoritária responsável pela construção de nosso conhecimento, sempre deve ser originada a partir de um ato intuitivo da mente, se desenvolvendo a partir de desdobramentos de primeiros princípios através de uma série de inferências, segundo a qual, de uma certeza simples, estabelecida por intuição, conseguimos acrescentar outras com mais complexidade e composição. Cabe dizer que, quando falamos sobre a dedução em Descartes, não nos referimos a qualquer forma de silogística. O autor rejeita o silogismo de modo enfático em seus textos.

A dedução silogística, para Descartes, “é totalmente inútil para os que desejam descobrir a verdade das coisas” (AT X, p. 406; DESCARTES, 1985, p. 60), isso porque o silogismo apenas reafirma aquilo que já teria sido afirmado anteriormente à conclusão. Desse modo, se tenho um silogismo como “todo homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal”, nada faço além de reafirmar as premissas que já estavam postas, não dando prosseguimento ao conhecimento das coisas. No melhor dos casos, a verdade da conclusão estaria como que contida na verdade das premissas e, nessa medida, não permitiria a “descoberta” de alguma verdade. Ora, se todo homem é mortal e sendo Sócrates um homem, consequentemente ele será mortal. O conhecimento silogístico, para Descartes, se encerra aí, sendo um procedimento que não consegue acrescentar nenhum conhecimento novo ao entendimento, já que, em sua estrutura, pressupõe que possamos assumir as premissas como verdadeiras.

A rigor, o tema apresentado sumariamente no presente tópico é notoriamente controverso e exigiria uma ordem de considerações muito mais ampla⁴. Seja como for, para nossos propósitos, interessa-nos apenas mostrar que, textualmente, Descartes reconhece apenas a intuição e a dedução como meios para que se obtenha o conhecimento verdadeiro e certo, além de deixarmos nítido sua rejeição a toda forma de silogismo.

3. Voltando ao nosso problema, é evidente que o *Cogito* é uma intuição e não uma dedução, de acordo com o que vimos acima. Porém, o que não é evidente, é se tal intuição seria uma intuição imediata ou mediada por algum outro elemento, o que pode ser sugerido pela presença do *ergo* enquanto um elemento inferencial. Temos, então, duas possibilidades: por um lado, a primeira certeza cartesiana poderia advir por pura intuição, sem nenhum outro “movimento lógico” presente no momento de sua apreensão; por outro, ela também poderia aparecer como intuição, mas seguida de uma inferência. Mas como é possível essa “intuição inferencial”, levando em conta as considerações de Descartes a respeito da operação dada por intuição? Passemos então a analisá-la tomando como base o texto *A importância do Cogito*, de Peter Markie.

A interpretação que Markie propõe é que, mesmo sendo o *Cogito* uma intuição autoevidente, a passagem do “penso” para o “existo” poderia ser inferencial – como sugere a presença daquele “logo” na maioria de suas formulações. Em seu artigo, Markie chama tal visão de “Intuição Autoevidente/Inferência Imediata Modificada” (MARKIE, p. 192, 2009), e diz que, ao se considerar a primeira certeza cartesiana, “ele [Descartes] percebe clara e distintamente a proposição autoevidente de que pensa, e imediatamente *infere* que existe” (MARKIE, p. 195, 2009; grifo nosso).

Nesta direção, Markie considera o “penso” como fruto de uma intuição imediata sem nada que o preceda. Por outro lado, o “existo” decorre de um processo inferencial, não

⁴ Para uma discussão mais especializada deste aspecto, recomendamos a leitura da dissertação de mestrado de Jéssica Kellen Rodrigues, intitulada “Metafísica e matemática: A relação das ideias evidentes da intuição e o fundamento primeiro do conhecimento na filosofia cartesiana”, que está indicada em nossa bibliografia.

perdendo seu estatuto de intuição, mas possuindo uma mediação em si indicada graças à presença do termo “logo”, o qual caracteriza a passagem da consciência intuitiva e imediata de que penso à intuição mediata da consciência de que existo. O comentador ainda explicita, de forma mais clara e precisa, sua versão “modificada” do *Cogito, sum* como inferência. Ele nos diz que:

Seu conhecimento de que ele pensa é intuitivo no sentido primário de ser autoevidente e inteiramente não-inferencial; seu conhecimento de que ele existe é intuitivo no sentido ampliado de ser imediatamente inferido a partir da premissa simultaneamente intuída de que ele pensa. (MARKIE, p. 178, 2009).

Segundo sua interpretação, então, a “inferência imediata”, pela qual ele pretende caracterizar o *Cogito*, se dá entre duas intuições, ou dois momentos de uma mesma intuição: o pensar a consciência que tenho, por meio do pensar de minha própria existência. Porém, devemos considerar que, sendo dada de acordo com uma relação de inferência, indicada pela presença do termo “logo”, a formulação *Cogito, ergo sum* parece comprometer, sob a forma inferencial, a natureza autoevidente da primeira certeza; pois, conforme as *Regras*, à inferência da “*illatio*” se contrapõe, exatamente, a evidência *imediata* da *intuitus mentis*. Como vimos, a *intuitus mentis* das *Regras* indicava uma apreensão imediata, por oposição àquela mediata da *illatio*.

Assim, mesmo que esta inferência não deva ser confundida com aquela própria à dedução (nos termos apresentados por Descartes nas *Regras*), a chave de interpretação proposta por Markie, sob o termo “inferência imediata” não parece se coadunar com a distinção proposta por Descartes - que analisamos acima. Para solucionar esse problema, Markie se utiliza de uma precisão, advinda das *Regras*, para sustentar sua hipótese. Vejamos como o comentador mobiliza a seguinte passagem:

Segue-se que aquelas proposições que são imediatamente inferidas de primeiros princípios podem ser ditas conhecidas de um ponto de vista diferente, ora por intuição, ora por dedução. Mas os próprios primeiros princípios são conhecidos somente por intuição, e suas conclusões remotas o são somente por dedução. (AT X 370: CSM I 15 apud MARKIE, p. 176, 2009, grifos nossos).

Considerada essa passagem das *Regras*, talvez possamos dizer que a oposição inicial, feita por Descartes, entre intuição e dedução (entre um conhecimento autoevidente imediato e um que resulta de inferências como mediações entre uma certeza e outras que decorrem dela), deve ser esclarecida pelo acréscimo segundo o qual, nem por isso, apenas na dedução haveria inferências. Tudo se passa como se, ao sentido mais geral da inferência (própria à dedução), tivéssemos de acrescentar outro, próprio à intuição, que pode ser designado como uma inferência imediata a partir ou no próprio conhecimento intuído.

Sendo assim, de acordo com Markie, a intuição poderia subsistir em presença da inferência, sob a condição de que haja uma proposição que seja imediatamente inferida da intuição precedente, graças à simplicidade e imediatez pela qual se apresenta à mente vinculada ao princípio intuído. A este ato intuitivo que conta com a presença de uma proposição imediatamente inferida da intuição precedente, Markie nomeia de “intuição autoevidente/inferência imediata”. Tal aspecto da intuição - o de uma mesma proposição ser uma inferência e uma intuição a um só tempo - abre margem para a interpretação de que, mesmo havendo uma passagem do “penso” para o “existo”, a afirmação pode, ainda assim, resguardar seu caráter de intuição, desde que seja imediatamente inferida de primeiros princípios (conforme a afirmação de Descartes no começo da passagem citada logo acima). Markie, como dissemos, aproveita-se disso para sustentar que:

Quando inferimos de modo imediato uma conclusão a partir de uma premissa autoevidente que é intuída, não temos consciência de qualquer *movimento* do pensamento ao longo de uma série de premissas, e assim podemos descrever nosso conhecimento da conclusão como intuitivo. (MARKIE, p. 176, 2009, grifos nossos).

Partindo disso, Markie pode propor que o “logo” presente em algumas formulações do *Cogito*, embora indique uma inferência, não deve ser lido como algo próprio à dedução, mas sim ligado à intuição. Se podemos ter, segundo Descartes, inferências imediatas, a passagem entre o *cogito* e o *sum* seria desse tipo e, assim, estaria garantida que sua verdade seja uma primeira certeza e que, mesmo inferida, é autoevidente, porquanto é imediatamente inferida.

Digamos que Markie esteja certo e que haveria uma passagem inferencial na primeira certeza de Descartes (não por conta de uma dedução, mas por conta de uma inferência imediata). Como, então, ele explica a formulação das *Meditações*, pela qual Descartes não sugere tal inferência (mesmo imediata), ao suprimir dela o *ergo*, querendo acentuar, ao que parece, apenas o caráter autoevidente do *Cogito* enquanto tal? Essa supressão, na formulação do *dictum* nas *Meditações* teria uma significação conceitual, ou seria apenas fruto de uma oscilação textual sem maiores consequências?

Ao considerar o texto das *Meditações*, Markie não analisa a formulação do *Cogito* ali como se a inferência se desse entre o “penso” e o “existo”, mas sob a perspectiva de uma relação inferencial entre o ato de duvidar (que nada mais é do que um ato de pensar) e a crença de que existe. O comentador diz que a inferência “[...] é simplesmente que toda razão para dúvida acarreta a existência dele, por acarretar que ele pensa” (MARKIE, p. 188, 2009). Logo, o que Markie quer nos mostrar é que, neste ponto, duvidar corresponde a pensar, de forma que não há diferença entre inferir o existir do pensar ou do duvidar, estando a inferência entre o pensamento (se manifestando também como dúvida) e a existência.

Logo, seja por meio da dúvida natural, seja por meio da dúvida metafísica, temos a presença de um sujeito que duvida e que, deste modo, também pensa. Mesmo que o termo “penso” e a expressão *ergo* não estejam explícitos na afirmação de Descartes de que eu existo, eles estão presentes sob o modo por meio do qual meu ato de duvidar decai sobre a certeza de minha existência.

Markie é convincente e quase nos faz concluir que esta perspectiva sobre o *Cogito* é decisiva e de que, portanto, a supressão do *ergo* na formulação das *Meditações* poderia ser lida como uma abreviação, sem maiores consequências para sua interpretação. Porém, ainda nos resta um considerável percurso pela frente.

4. De fato, a posição de Markie a respeito do estatuto do *Cogito* é bem formulada e deve ser considerada no estudo dessa temática. Porém, devemos ter em mente que ela não é a única,

nem mesmo a mais aceita, se consideramos a longa tradição interpretativa e de leitura das obras e teses de Descartes.

Hintikka, em *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*, nos apresenta uma posição distoante à de Markie, mas tão bem formulada quanto. Para Hintikka, há, logo de início, sérios problemas em assumir o *Cogito* enquanto uma inferência, seja ela assumida de qualquer modo que se queira. Segundo o comentador, o problema estaria em que Descartes não demonstra qualquer hipótese de deduzir (ou inferir) o “eu sou” do “eu penso”.

Contrariando as aparências, não obstante, Descartes não demonstra essa indubitabilidade ao deduzir o sum do cogito. Por outro lado, a sentença “eu sou” (“eu existo”) não é ela mesma verdadeira em um sentido lógico. Descartes percebe que a indubitabilidade resulta de um ato do pensamento, isto é, de tentar pensar o contrário. A função da palavra *cogito* no dito de Descartes se refere a um ato do pensamento através do qual a autoverificabilidade existencial do “eu existo” manifesta a si própria. (HINTIKKA, 1962, p. 16).

Hintikka diz, neste ponto, que a intuição de que “eu existo” manifesta a si mesma, sem a derivação inferencial do “eu penso”. Desse modo, o *Cogito* seria apenas um ato performático pelo qual o existir se manifesta, uma vez que, ao tentar pensar o contrário, fui levado a ele. Assim sendo, é importante notar que não há, diferente de Markie, a valorização de um procedimento inferencial na consideração da certeza obtida através do *Cogito* - nem ao menos sua leitura e demonstrabilidade por ela se mostra sendo válida. Continuando a citação do comentador:

Portanto, a indubitabilidade dessa sentença não é, estritamente falando, percebida por meio do pensamento (da mesma forma como seria a indubitabilidade de uma verdade demonstrável); ao contrário, é indubitável porque, e somente na medida em que, é ativamente pensado. No argumento de Descartes, a relação do *cogito* com o *sum* não é de uma premissa para uma conclusão. Sua relação é melhor comparável com a de um processo para com um produto. A indubitabilidade de minha própria existência resulta do meu pensamento quase como o de um som de uma música resulta de quando é tocada ou (para usar a própria metáfora de Descartes) como a luz, no sentido de iluminação, resulta da presença de uma fonte de luz. (HINTIKKA, 1962, p. 16).

Temos, então, uma relação distinta do *Cogito* àquela nos termos de Markie. Enquanto a relação do “eu penso” e do “eu existo” em Markie ocorre por uma intuição inferencial, sendo somente o “eu penso” apreendido de modo não inferencial, em Hintikka a relação é outra. Para ele, o pensamento é um ato pelo qual performo, ou melhor, enuncio por mim próprio a consciência de minha existência, ou seja, é um processo de produção pelo qual tenho como produto ou resultado a consciência de minha existência. Utilizando os próprios exemplos de Hintikka, o pensamento seria a fonte de luz, o processo, a atividade performática, pela qual se derivaria a indubitabilidade ou autoverificabilidade de minha existência, termo logicamente independente, mas produto do processo de pensar – e que se manifesta no ato de enunciar ou proferir “eu penso”.

Podemos também, nesse momento, dizer o porquê do *Cogito* que se apresenta nas *Meditações* ser escrito de forma distinta de outras formulações nos textos de Descartes. Ao suprimir o *ergo*, segundo Hintikka, Descartes parece tentar evitar qualquer percepção dedutiva do “penso” para o “existo”.

Assim sendo, o comentador busca centralizar a força da afirmação de Descartes na figura da existência. Dito de outra forma, para ele, o pensamento seria uma ocasião pela qual há uma autoconstatação da existência. Nesses termos, não se confere um movimento inferencial entre o “eu penso” e o “eu existo”, já que aqui o que torna possível a manifestação da verdade do *Cogito*, retirando do *dictum* sua possibilidade de verdade através de uma operação lógica, é a autopercepção de sua existência por tentar pensar - ou proferir⁵, para sermos mais precisos

⁵ Reescrevo aqui, na íntegra, uma importante nota para entendermos a posição e inovação de Hintikka, na qual ele diz que, para Descartes, melhor seria ter utilizado o verbo *proferre* do que o verbo *cogitare* ou *dubitare*: “O que nós temos dito mostra que os verbos utilizados por Descartes, cogitare e dubitare, não são, em última análise, os mais precisos para descrever o ato através do qual a sentença ‘eu não existo’ desabilita a si mesma. Isso não é estritamente correto para dizer que uma inconsistência surge da tentativa de Descartes para pensar que ele não existe ou duvidar que ele exista. Alguém pode pensar assim; porque não o próprio Descartes? Ele certamente pode pensar, então, no sentido de contemplar uma ‘mera possibilidade’. O que ele não pode fazer é persuadir qualquer pessoa (incluindo ele próprio) que ele não existe; portanto ele não pode tentar proferir (para outros ou para si mesmo) que ele não existe sem desabilitar sua própria tentativa. De fato, Descartes ele próprio recorre a explicações desse tipo quando dá suas mais explícitas explicações a respeito dos movimentos que o fazem reconhecer a auto-evidência de sua existência. Nessa passagem, as citações usadas por ele são do verbo latino *proferre* e, um pouco antes, do verbo *persuadere* para esse propósito. Se você é muito literal, pode, então, dizer que Descartes deveria ter concluído *ego sum professor* ao invés de *sum res cogitans*. (HINTIKKA, 1962, p. 17-8)

aos termos do comentador - o contrário. Para Hintikka, a única coisa que ocorre é a produção da consciência de minha existência afirmando a si própria.

Acontece como se o meditador, ao refletir sobre sua existência, não pudesse proferir que ele próprio não existe, o que se mostra inconsistente no momento de sua enunciação, pois estaria buscando demonstrar algo que não é possível de se performar. Vejamos o exemplo de Hintikka:

As *sentenças* “De Gaulle não existe” e Descartes não existe” não são inconsistentes ou, de outra forma, mais passíveis de objeção do que a discutível sentença “Homero não existe”. Nenhuma delas é falsa por razões lógicas, somente. O que seria (existencialmente) inconsistente é a tentativa de um certo homem (De Gaulle, Descartes, e Homero, respectivamente) de usar uma dessas sentenças para fazer uma declaração. Enunciada por uma outra pessoa, a sentença em questão não possui qualquer erro ou mesmo estranheza a respeito do que foi proferido sobre ela. (HINTIKKA, 1962, p. 12).

O pensamento, por sua vez, é o ato que torna possível tal produção. Tenho como produto a intuição da consciência de minha existência, porque sou um ser que possui o pensamento como ato produtor. Para Markie, intuo que eu penso para então inferir imediatamente que eu existo. Para Hintikka, fora de relações lógicas entre o pensamento e a existência, produzo a consciência (autoverificabilidade) de minha existência pelo ato produtor do pensamento. O “eu penso” nada mais sendo que uma forma de enunciação dessa autoverificabilidade⁶.

O exemplo da música, dado pelo comentador, talvez deixe nítido esse ponto. Quando Hintikka diz que a relação do pensamento com o da existência é semelhante à relação entre o som de uma música e o processo pelo qual ela é tocada, o que ele está basicamente colocando em jogo é que o pensamento é o produtor, ou o modo pelo qual se produz a consciência da existência, assim como no processo pelo qual a música é tocada é o agente que opera os meios necessários para que possa haver o som de uma música. Logo, o objeto produzido é a consciência do existir, manifestando a si própria, analogamente, o som musical emitido ao se tocar um instrumento sonoro.

⁶ “A função da palavra *cogito* no dito de Descartes se refere a um ato do pensamento através do qual a autoverificabilidade existencial do ‘eu existo’ manifesta a si própria.” (HINTIKKA, 1962, p. 16).

Se, por uma outra via, nos encaminharmos pelo sentido contrário, buscando entender o porque de, segundo a leitura de Hintikka, haver o termo *ergo* nas outras obras de Descartes, lemos que, para o comentador, a relação por ela expressa é:

[...] bastante peculiar, de modo que possivelmente teria sido menos enganoso para Descartes dizer ‘eu sou enquanto penso’ ou ‘Por pensar eu percebo minha existência’ do que dizer ‘eu penso, logo eu existo’. (HINTIKKA, 1962, p. 16).

Ainda, em nota, Hintikka se refere a Gueroult como tendo sido aquele que “localizou a fonte do problema”, chamando nossa atenção para essa relação. Porém, de acordo com ele, Gueroult não havia percebido que “o aspecto lógico do *insight* de Descartes é, em princípio, completamente dispensável” (*idem*, n. 25). Em resumo, para Hintikka o *ergo* parece ser uma imprecisão de Descartes, mas que não coloca sob o *Cogito* uma dualidade de interpretações, como se houvessem mudanças substanciais de sua formulação ou concepção nas *Meditações* em relação às outras obras, pois, ainda quando aparece nelas, não expressaria um aspecto lógico inferencial no interior do *Cogito*. Porém, vale acrescentar, seria uma atitude no mínimo precipitada de Descartes, um mal expressar-se.

Temos, então, duas interpretações do *Cogito*, ora como intuição inferencial, defendida por Markie, ora como um ato performático, defendido por Hintikka. Devemos nos direcionar agora para uma terceira interpretação, bem como para a uma tentativa de resolução de tal impasse, fornecendo uma resposta ao estatuto do *Cogito* que estamos buscando.

5. O problema central de aceitarmos a interpretação de Markie, segundo nossa visão, que de certo modo se coaduna com aquela de Hintikka, é que, ao fazermos isso, estamos pressupondo que há uma necessidade lógica de se passar do “eu penso” ao “eu existo” no *Cogito* cartesiano. Isto é, dissociamos o pensar da consciência do existir e apenas somos autorizados a uni-los pela força de uma inferência. Em outras palavras, isso é o mesmo que dizer que “pesar” e “existir”, nesse momendo das *Meditações*, devem ser tomados como independentes entre si, unidos apenas quando entre eles houver uma inferência, mesmo que imediata, como quer

Markie. Porém, ainda que na maioria das obras de Descartes o termo *ergo* pareça, a uma primeira vista, sugerir isso, não pensamos ser bem assim que ocorra. Vejamos abaixo as razões que sustentam nossa hipótese.

O primeiro ponto que gostaríamos de aqui ressaltar diz respeito à formulação das *Meditações*. De acordo com ela, devemos levar em conta que não há qualquer indicação textual de uma passagem do “eu penso” ao “eu existo”, como já vimos. Pelo contrário, sua formulação parece acentuar, pois, que são uma só e mesma coisa.

Estamos aqui de acordo com a conclusão de Hintikka de que o *Cogito* seja, de fato, uma intuição não inferencial, porém, ao mesmo tempo, devemos perceber que ele também trata como uma duplicidade aquilo que, no texto das *Meditações*, é uno, semelhantemente ao que Markie faz. Seja sob a forma de processo e produto, seja sob a forma de uma relação inferencial, o pensar aparece como que distinto da consciência do existir na leitura de ambos os autores.

Numa outra direção, Gueroult, em sua obra *Descartes segundo a ordem das razões*, aponta para tal unidade do *Cogito* quando diz que:

Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência - reduzida àquela do sujeito - é obtido um conhecimento de valor inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque se refere imediatamente a uma existência dada, e intelectual, uma vez que envolve imediatamente a atualização da relação necessária - “para pensar é preciso ser” - que funda a *indissolubilidade* entre a existência e o pensamento. (GUEROULT, 2016, p. 60; grifos nossos).

Temos, dessa forma, a presença de um eu que afirma a si próprio. Dito de outro modo, o objeto da própria intuição é somente o sujeito que a está afirmado. No *dictum* cartesiano, não há diferença entre o pensar e o existir, já que existo aqui (neste momento da argumentação) apenas como coisa pensante. O que quer que esteja fora disso está sob a suspensão da dúvida metódica da Primeira Meditação, não devendo ser levada em conta. Outro comentador que nos auxilia na compreensão da unidade entre o pensamento e a existência nesta etapa é Forlin, quando diz que:

Não há como separar o pensamento da existência, e dizer que no *Discurso* primeiro se coloca o pensamento, que então “alcança uma existência”, e que nas *Meditações* primeiro se coloca a

existência, que então “invade o pensamento”. Pensamento e existência são, neste caso, *indissociáveis*. (FORLIN, 2004, p. 114; grifos nossos).

Quando Descartes intui sua existência, não há qualquer movimento inferencial necessário do pensar ao existir, por causa da indissociabilidade estabelecida entre os dois termos. A consciência de minha existência nada mais é que a manifestação de meu pensamento se reconhecendo com o único conteúdo que não fora posto em suspensão pela dúvida. Neste momento, pensar é ter a consciência de minha existência e ter a consciência de minha existência é pensar. Nada a mais, a menos ou além disso. Desse modo, há uma identificação incontornável do pensamento com a existência e uma manifesta indissociabilidade entre eles. Sem a consciência de minha existência, meu pensamento não existiria, pois não haveria qualquer conteúdo ou ser pensante para sustentá-la, graças aos efeitos da dúvida. Sem meu pensamento, por sua vez, jamais haveria a consciência de minha existência, sendo o meditador incapaz de até mesmo estabelecer as etapas de dúvida anteriores à presença do *Cogito*.

De fato, quando Hintikka interpreta a intuição da existência em Descartes, ele não pressupõe esse movimento inferencial, pois o pensamento não é parte da intuição, mas é o ato pelo qual há a autoverificabilidade de minha existência, ou o ato pelo qual ela se enuncia, dessa forma sendo uma intuição não inferencial. Neste ponto, a nosso ver, reside a superioridade interpretativa de Hintikka em relação a Markie. Porém, a intuição pretendida por Descartes não é apenas a constatação de sua autoexistência. É, ao mesmo tempo, de uma existência enquanto ser pensante, que depende necessariamente de ser intuitivamente percebida e enunciada como pensamento para subsistir - novamente, graças aos efeitos da dúvida metódica. Não é apenas o “eu penso” enunciando a autoverificabilidade de minha existência, mas também o “eu existo” enunciando a autoverificabilidade de minha existência enquanto ser pensante.

Não podemos negar que Hintikka está certo ao dizer que o pensamento gera a consciência de minha existência. De fato, a proposição *eu sou, eu existo*, de Descartes, é “[...] necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT VII, p. 25; DESCARTES, 1988, p. 24). Porém, ao examinar essa existência, temos de ter em

vista que ela é uma autopercepção da existência de um puro ser pensante, uma vez que a única coisa que se revela como verdadeira até o momento ao meditador que já percorreu a Primeira Meditação é a consciência de sua existência enquanto ser pensante. Descartes não intui apenas que existe, mas intui também seu pensamento como idêntico à sua existência, pois neste momento pensamento não se diz enquanto faculdade ou ocasião de verificabilidade de minha existência, mas se diz precisamente enquanto existência.

Dito de outro modo, a existência se confunde com o pensamento, eles são uma coisa só nesse momento, como nos disse Gueroult. Eu não apenas sei que sou, mas também sei que sou algo que pensa, já que “[...] eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa” (AT VII, p. 25; DESCARTES, 1988, p. 24).

Como consequência vemos, na página seguinte, Descartes afirmando que o que pode ser dito diante da descoberta do *Cogito* até o momento é que ele nada é além de uma “[...] coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (AT VII, p. 27; DESCARTES, 1988, p. 26).

Mas, se a indissociabilidade entre pensar e existir (como sustentam Gueroult e Forlin) caracterizaria a formulação do *Cogito* nas *Meditações*, como podemos explicar a variedade de formulações que Descartes utiliza para dizer que penso e que de tal pensamento é originada a consciência de que existo, uma vez considerados os outros textos nos quais o *Cogito* é formulado? Além disso, como explicar o emprego, por parte de Descartes, do termo *ergo*, indicando, assim, uma forma aparente de inferência entre o penso e o existo?

Apresentemos, então, uma hipótese de leitura para tentar equacionar os problemas apresentados. Segundo ela, devemos considerar a possibilidade de que seria importante alguma hierarquização na consideração das obras de Descartes em relação a tal temática, haja vista que, como tentamos demonstrar, as formulações não se coadunam facilmente.

Se nossa leitura é correta, então, na verdade, a disputa depende do peso relativo que se estabelece entre os textos de Descartes nos quais o *Cogito* é formulado. Buscando solucionar tal

questão, devemos apresentar o que diz Gueroult a respeito da formulação do *dictum* nas *Meditações*:

[...] toda a interpretação da metafísica cartesiana deve repousar, antes de tudo, sobre o pequeno tratado das *Meditações*. Não porque as *Meditações* contenham toda a matéria da filosofia (do mesmo modo que os *Princípios* não contém toda a matéria da ciência), mas porque elas comportam os elementos essenciais apresentados segundo sua verdadeira justificação. Essa observação comporta uma tripla consequência. A primeira consequência, as *Objecções e respostas*, as correspondências e as exposições sintéticas se constituem apenas, para Descartes, em esclarecimentos ou complementos que não poderiam jamais servir para enfraquecer, menos ainda para contradizer, a doutrina das *Meditações*. As *Meditações* são constantemente invocadas por Descartes, seja como brevíario, seja como introdução necessária e verdadeiramente demonstrativa de sua filosofia. É a elas que ele se remete expressamente na primeira parte dos *Princípios*. As *Meditações* serão comentadas até o fim da vida de Descartes sem que ele nunca altere nada delas. (GUEROULT, 2016, p. 27).

A “verdadeira justificação” dita por Gueroult e que é ligada às *Meditações* é a consideração de tal obra de acordo com o método “analítico”. Podemos dizer que os escritos de Descartes estão divididos sob dois modos distintos, como o próprio filósofo aponta (AT VII, p. 155; DESCARTES, 1988, p. 98), o analítico e o sintético. O analítico é aquele que “[...] mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (AT VII, p. 155; DESCARTES, 1988, p. 98), enquanto o modo sintético é aquele que, operando de maneira contrária ao modo analítico, examina a causa pelos efeitos por ela produzidos, não deixando espaço para que neguem algumas de suas consequências graças a “[...] uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas” que mostram “[...] como elas se contêm nos antecedentes” (AT VII, p. 156; Descartes, 1988, p. 98-9). Desses, aquele que melhor ensina os conteúdos pretendidos e, principalmente a metafísica, é o modo analítico⁷. Por outro lado, como nos diz Lebrun:

⁷ “Quanto a mim, segui somente a via analítica em minhas *Meditações*, porque me parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino; mas, quanto à síntese, que é sem dúvida a que desejais aqui de mim, ainda que no tocante às coisas tratadas na Geometria ela possa ser utilmente colocada após a análise, não convém, todavia, tão bem às matérias que pertencem à Metafísica.” (AT VII, p. 156; Descartes, 1988, p. 99)

Em Metafísica, a síntese oferece uma desvantagem suplementar em relação à análise: não só a ordem da descoberta não mais será respeitada, mas ainda será difícil afastar os prejuízos nascidos da inconveniência das noções metafísicas aos sentidos. (LEBRUN, 1988, p. 99, n. 42).

É importante ter em mente que não se trata de considerar como contrários os procedimentos analítico e sintético, mas de considerar este último como sujeitado ao primeiro quando tratamos de metafísica. A investigação sintética deve confirmar aquilo que a analítica diz, e não a negar ou ser preferenciada aos assuntos de metafísica.

Considerada a posição de Gueroult, devemos, então, partir da formulação das *Meditações*, que resulta do procedimento analítico da descoberta metafísica fundamental, como base para a interpretação do *Cogito*. À luz dela, e a ela subordinada, é que as outras formulações devem ser interpretadas. As outras obras de Descartes não versam, em primeira instância, sobre assuntos metafísicos, de forma que o *Cogito* aparece nelas apenas de passagem, já que o intuito delas é tratar de algo distinto da metafísica, e, por outro lado, este seria o campo apropriado para o estudo do *Cogito*.

Devemos lembrar que, por exemplo, os *Princípios de filosofia* não constituem uma obra voltada a assuntos de metafísica, mas, ao invés disso, é um tratado a respeito das ciências constituído a partir da ordem sintética⁸. Quando ele se refere ao *Cogito*, o manifesta de forma sintética, sendo que sua formulação fora adaptada àquele contexto e ordem. Além disso, os próprios passos da dúvida estão aqui reduzidos, sem a presença do Gênio maligno.⁹

Em tal texto, Descartes insere sua primeira certeza logo após a dúvida em relação às matemáticas, mas de uma forma distinta daquela que é feita nas *Meditações*. Nos *Princípios*, o questionamento das matemáticas é feito a partir de duas considerações. A primeira é resultante

⁸ “Assim, os *Princípios* expõem sistematicamente o corpo constituído da ciência, mas não comportam as justificativas profundas que são reservadas às obras analíticas.” (GUEROULT, 2016, p. 26)

⁹ Por ser curto nosso espaço, não entraremos aqui em considerações mais aprofundadas no que se refere aos passos da dúvida. O que vale dizer, em linhas gerais, é que aquele que é apresentado nas *Meditações* corresponde ao processo de dúvida mais completo e hiperbólico das obras de Descartes, uma vez que, através do Deus enganador universaliza a dúvida a partir de um ente externo ao próprio meditador e, com o Gênio maligno, a transforma em um artifício psicológico, pretendendo, assim, atingir o ponto máximo que a dúvida lhe podia oferecer, para só então intuir o *Cogito*. Acaso o leitor se interessasse por uma leitura mais aprofundada sobre o assunto, indicamos a obra *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, de Eneias Forlin, cujos dados bibliográficos se encontram na seção *Bibliografia*.

do fato de que “[...] há homens que se equivocaram no seu raciocínio sobre tais matérias” (AT VIII, p. 6; DESCARTES, 1983, p. 28), logo, como se equivocaram, o conhecimento matemático é passível de erro. Mas a consideração principal se refere ao seguinte:

[...] temos ouvido dizer que Deus, que nos criou, pode fazer tudo o que lhe agrada e não sabemos ainda se nos quis fazer de tal maneira a sermos sempre enganados, até em relação às coisas que supomos conhecer melhor. Visto que Ele permitiu que nos tenhamos enganado algumas vezes, como já observei, por que não permitiria que nos enganássemos sempre? E se queremos imaginar um Deus todo-poderoso que não é autor do nosso ser, e que subsistimos por nós próprios ou por qualquer outro meio por supormos tal autor menos poderoso, teremos sempre razão para crer que não somos tão perfeitos e que podemos ser continuamente enganados. (AT VIII, p. 6; DESCARTES, 1983, p. 28).

Após lançar mão do presente argumento, o movimento que o filósofo irá seguir se distingue daquele que é utilizado nas *Meditações*, sendo que não haverá a presença do Gênio maligno, mas a passagem direta ao *Cogito*. Uma vez que não posso em nada confiar, pressupondo a não existência de tudo o que está ao meu redor, e tendo em mente que não aceitarei nada que não seja absolutamente verdadeiro para evitar o risco de me enganar, o que me resta é afirmar que “penso, logo existo”.

De modo semelhante, o *Discurso do método*, apesar de ser também uma obra analítica¹⁰, não versa sobre metafísica, mas sobre o apontamento do método utilizado por Descartes na busca de certezas confiáveis e inquestionáveis, como resposta à não confiabilidade nas filosofias dos antigos e dos medievais, sendo a introdução de seu tratado sobre dióptrica, meteoros e geometria. Além disso, o processo de dúvida também nele se encontra suprimido, não havendo a presença do argumento do Deus enganador ou do Gênio maligno.

No mais, as *Respostas às objeções* não pretendem ser um tratado de metafísica, mas apenas pretende responder as questões que as *Meditações* levantaram aos intelectuais à época de sua publicação, além de apresentar o *Cogito* sem haver apresentado os passos da dúvida e,

¹⁰ Cf. GUEROULT, 2016, p. 26.

de igual forma àquilo que é dito do *Discurso*, nas *Objeções*, Descartes se refere ao *Cogito* apenas como um processo retrospectivo, sem se ater àquilo que o envolve e o constitui.¹¹

Dessa maneira, a forma como o *Cogito* é interpretado nessas obras deve ser sempre em vista da formulação contida nas *Meditações*, por se tratar de uma apresentação analítica do *dictum*, e que respeita todos os momentos que antecedem à sua formulação, o que torna tal proposição a primeira certeza na ordem das razões alcançada por Descartes. Além disso, é nas *Meditações* que Descartes pretende tratar de problemas metafísicos, enquanto suas outras obras não são destinadas a isso e nem pretendem, consequentemente, atingir o mesmo alvo ao qual as *Meditações* se propõem. Portanto, a formulação completa do *Cogito* é a da obra de 1641, sendo que todas as outras trazem versões resumidas de sua concepção.

Quanto ao uso do *ergo* e das diferentes formulações que o filósofo se utiliza para escrever o *Cogito* em decorrência disso, é pertinente mencionar que, de fato, ele deu margem para diversas interpretações, como mostrado acima. Ainda que Hintikka esteja certo e que Descartes não tenha sido cuidadoso com os termos empregados, devemos ao menos tentar oferecer outras saídas a tal questão. Nos parece pouco afirmar apenas que Descartes empregou o *ergo* por um descuido terminológico, ainda que isso seja possível e razoável.

Segundo Forlin, a utilização do termo *ergo* se refere não a um processo inferencial, em que a partir da intuição do pensamento posso imediatamente inferir a existência. Por outro lado, a utilização de tal termo é “[...] uma explicitação dessa identidade entre pensar e ser” (FORLIN, 2004, p. 114). Seria, desse modo, a formulação “penso, logo existo” apenas uma abreviação - ou, nas palavras de Forlin, uma “versão mais econômica” (*idem*, p. 116) - da proposição completa que é exposta nas *Meditações*.

Apesar do comentador também considerar que a formulação do *Discurso* possa causar ambiguidades interpretativas (*idem*, p. 117), sendo essa uma das razões que possam, talvez, ter levado Descartes a modificar a fórmula do *Cogito* no texto das *Meditações*, Forlin também é

¹¹ Conferir, por exemplo, AT VII, p. 140; DESCARTES, 1988, p. 90.

preciso ao dizer que a opção do filósofo francês em adotar duas formulações diferentes, ocorreu pois:

Ao que parece ele adaptou a fórmula ao caráter de cada obra. Na quarta parte do *Discurso*, onde apresenta de modo abreviado sua metafísica, Descartes optou por uma fórmula mais simplificada; nas *Meditações*, onde sua Filosofia Primeira vem exposta em detalhe, ele optou por uma fórmula mais detalhada. (*idem*, p. 116-7).

O mesmo podendo dizer-se para as outras obras em que a formulação “eu penso, logo existo” aparece. Assim, mesmo com a presença do termo *ergo* na maioria das obras, não podemos pressupor a existência de uma inferência ao interpretarmos a relação do ‘eu penso’ com o ‘eu existo’, pois estaríamos contrariando aquela formulação dada nas *Meditações*, além, logicamente, de comprometer a própria compreensão do *dictum*, como bem se expressa por nossa argumentação.

Portanto, o *ergo*, segundo nossa leitura, consonante à interpretação de Forlin, nada mais é, em última análise, do que uma supressão da sentença completa do *Cogito*, apenas exposta no texto de 1641, o único que é destinado inteiramente a assuntos metafísicos, tratando-os de forma completa. Tal supressão demarca, consequente a isso, a brevidade da formulação da primeira certeza cartesiana nas outras obras em que aparece, deixando indicado que não será através delas que a interpretação do *Cogito* deverá partir ou se fundamentar em primazia, caso dele se deseje uma interpretação e leitura integral. O mesmo vale à própria metafísica de Descartes.

No mais, vale dizer que, mesmo após 1641, Descartes continuou a usar a formulação aqui chamada de resumida tanto nas *Objeções*, quanto nos *Princípios*. Ora, isso parece demonstrar que, apesar de para nós intérpretes essa variedade de formulações ser um problema, para o próprio Descartes não havia qualquer dificuldade de entendimento ou de expressão¹².

¹² Forlin, em *A teoria cartesiana da verdade*, escreve que: “A proposição <eu sou, eu existo>, pela sua equivalência com a formulação <*ego cogito, ergo sum*> que aparece no *Discurso do método*, é habitualmente chamada de *cogito*. Não vemos inconveniente nisso, dado que o próprio Descartes toma indiscriminadamente uma proposição pela outra nos esclarecimentos feitos nas *Respostas às objeções*.” (FORLIN, 2005, p. 105)

Aqueles que assim não consideram, tratam as formulações resumidas do *dictum*, que nada mais são além de resumos ou apresentações adaptadas ao contexto em que estão sendo escritas, como as principais versões do *Cogito* ou equivalentes à das *Meditações*, quando na verdade são apenas compressões desta última quando se trata da referida proposição - novamente, o mesmo valendo a toda metafísica do filósofo francês. Ao buscar-se interpretar o “penso, sou” de Descartes, deve-se, portanto, para que não caiamos em erros ou equívocos, partir do texto de 1641 - graças a seu caráter analítico e, também, por ser uma obra primordialmente metafísica -, de modo que é dela que advém a lente para se ler o *Cogito* nas outras obras.

Referências

- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad.: Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- DESCARTES, R. *Meditações; Objeções e respostas; Cartas*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 4. ed., 1988.
- DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. Vol. 6-10. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1902-1908.
- DESCARTES, R. *Princípios de filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa Edições 70, 1983.
- DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005.
- FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do Cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- GUEDES, M. O conhecimento dedutivo em Descartes. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*: n.1, p. 1-18, 2010.
- GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- HINTIKKA, J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance. *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1. pp. 3-32, 1962.
- MARKIE, P. “O Cogito e sua importância.” In: *Descartes*. Org: COTTINGHAM, J. Aparecida, SP: Ideias e Letras, p. 171-211, 2009.
- RODRIGUES, J. K. *Metafísica e matemática: A relação das ideias evidentes da intuição e o fundamento primeiro do conhecimento na filosofia cartesiana*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2018.

Recebido em: 15-11-2024

Aprovado em: 15-04-2025

Jonathan Alvarenga

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com financiamento de bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em regime de bolsa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras (UFLA).