

A FORÇA DA DÚVIDA E A RESISTÊNCIA DO *COGITO* NA METAFÍSICA DE DESCARTES

THE FORCE OF DOUBT AND THE *COGITO* RESISTANCE IN THE METAPHYSICS OF DESCARTES

Marcos Alexandre Borges¹
marcos.borges@uerr.edu.br

Resumo: O presente artigo pretende analisar o desenvolvimento da dúvida na obra *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de René Descartes, tanto para compreender de que modo ela tem força para realizar a tarefa que lhe é atribuída pelo filósofo em sua metafísica, quanto para compreender de que modo o *cogito* a ela resiste. Concluímos que a força da dúvida está em seu rigor, expresso por seu aspecto metodológico, e que o *cogito* resiste à dúvida por expressar a própria condição do duvidar.

Palavras-chave: Descartes; Dúvida; *Cogito*; Método.

Abstract: The present article intends to analyze the development of the doubt in the work *Meditations on the First Philosophy* of René Descartes, both to understand how it has the strength to carry out the task assigned to it by the philosopher in his metaphysics, and to understand of what way the *cogito* resists it. We conclude that the force of doubt lies in its rigor, expressed in its methodological aspect, and that the *cogito* resists doubt by expressing the very condition of doubting.

Key-words: Descartes; Doubt; *Cogito*; Method.

Entre os principais objetivos da metafísica cartesiana está o de estabelecer as bases para o conhecimento seguro, certo e verdadeiro, e a principal obra dedicada a essa finalidade é *Meditações sobre a filosofia primeira*. Se para Descartes é a metafísica que possui as bases para todo o conhecimento, é nela que se encontra o ponto de partida da investigação filosófica. As *Meditações* tratam, portanto, do ponto de partida da filosofia - por isso são *Meditações sobre filosofia primeira*. Para que se tenha conhecimento seguro, certo e verdadeiro, é preciso eliminar tudo o que pode trazer qualquer obscuridade ou engano. Desse modo, as *Meditações* iniciam com o intuito de reestabelecer as bases para o conhecimento.

Embora Descartes seja considerado um filósofo dogmático, por fazer parte daqueles que defendem a tese de que é possível o conhecimento da verdade absoluta, a sua metafísica - onde se encontram os fundamentos para o conhecimento da verdade - começa com o procedimento mais característico dos filósofos céticos: começa com a

¹ Professor do curso de Filosofia da UERR. Mestre em filosofia pela UNIOESTE e Doutorando em Filosofia pela UNICAMP.

dúvida. Descartes defende, porém, que sua dúvida não é uma dúvida cética², pois ela é empregada pelo filósofo com o intuito de livrar-se das incertezas e encontrar o que há de mais certo, o que é, antes de qualquer outra coisa, indubitável. Isso ocorre nas três obras publicadas pelo filósofo onde sua metafísica é apresentada: a Quarta Parte do *Discurso do Método*, a Primeira das *Meditações* e a Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*; bem como em *A Busca da Verdade*, uma obra póstuma.

Para entender a força da dúvida cartesiana é preciso analisar as suas principais características, especialmente aquelas que a tornam um procedimento rigorosamente metódico, capaz de cumprir com o objetivo expresso pelo filósofo no início de suas *Meditações*:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (AT IX, p. 13; DESCARTES, 2010, p. 135)³.

Essa passagem expressa um objetivo bastante pretensioso do filósofo francês, objetivo este que é motivado por um diagnóstico segundo o qual tudo o que conheceu até então não passa de “opiniões falsas”, baseadas em “princípios mal assegurados”. Ou seja, Descartes acusa a ciência de seu tempo de ser constituída por um conjunto de afirmações “duvidosas e incertas”⁴ e, por assim ser, esta ciência precisa ser refundada. Eis a razão pela qual se torna necessário desfazer-se de todas as referidas opiniões e recomeçar “desde os fundamentos”. O pretensioso objetivo cartesiano de reestabelecer os fundamentos do conhecimento começa, como atesta a passagem inicial das *Meditações*, com a necessidade de uma postura crítica diante daquilo que o filósofo recebera até então como verdadeiro, começa com a necessidade de demonstrar a

² Abaixo será abordada brevemente a diferença entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética.

³ Todas as obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, **Œuvres de Descartes**, indicada pelas iniciais AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos; e, se houver, segundo a edição em português. As traduções para o português das *Meditações*, *Discurso* e *Objecções e Respostas* foram retiradas da edição DESCARTES, R. **Obras Escolhidas**. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010; as traduções dos *Princípios* da edição portuguesa DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. Quanto aos demais textos que não foram traduzidos para o português, faremos nossa própria tradução.

⁴ Podemos tomar como exemplo a afirmação “a terra é o centro do universo e o sol gira em torno dela”, que expressa a física que ainda nos tempos de Descartes era a “oficial” (GAUKROGER, 1999, Cap. 7).

fragilidade da ciência considerada, então, como verdadeira. O primeiro passo para a construção de uma ciência correta, constituída de conhecimentos verdadeiros, para Descartes, é livrar-se das opiniões “fundadas em princípios mal assegurados”.

Segundo Descartes, o conhecimento não é algo que pode ser inventado ou criado, o conhecimento precisa ser encontrado, pois “[...] havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a **encontrar** sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber” (AT VI, p. 21; DESCARTES, 2010, p. 77 – grifo nosso). Nesse sentido, a definição de filosofia como estudo da sabedoria – que consiste no conhecimento perfeito de todas as coisas que se pode saber⁵ – não significa que a sabedoria seja criação humana, mas é o que se pode encontrar se o caminho para alcançá-la for devidamente feito. O conhecimento não é algo passível de ser criado ou inventado, mas de ser encontrado. Entretanto, a filosofia cartesiana não é totalmente isenta de criação, não é uma filosofia completamente mecânica, que anula a criatividade, pois o encontro desse conhecimento depende de um caminho, depende de um procedimento para ser realizado, e é esse caminho que leva ao conhecimento é o que pode ser criado para o estudo da sabedoria. É por esta razão que Descartes atribui grande importância ao método, ao ponto de afirmar, em suas *Regras*, que “[...] é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (AT X, p. 371; DESCARTES, 2010, p. 414). A busca do conhecimento depende de um procedimento que encaminhe até o saber, e esse caminho não é outra coisa senão o método. A dúvida é o caminho escolhido por Descartes para preparar o terreno, por assim dizer, para reconstruir a árvore do saber.

Mas de que maneira é possível, através da dúvida, desfazer-se de todas as opiniões às quais, até então, o filósofo dera crédito? Qual é a força da dúvida para que através dela o sujeito da meditação possa realizar uma tarefa tão ampla? O que faz da dúvida uma arma tão potente ao ponto de dar conta da missão expressa por Descartes no início de suas *Meditações*. Neste primeiro momento do presente texto pretendemos analisar a força da dúvida a partir das suas características próprias, para compreender de que maneira ela dá conta da tarefa colocada no início da Meditação Primeira.

⁵ No Prefácio dos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma “[...] que esta palavra Filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes” (AT IX, p. 2; DESCARTES, 1997, p. 15).

Aquilo que pode ser colocado como principal característica da dúvida cartesiana é o seu caráter metódico. A dúvida cartesiana é metódica por dois aspectos: por cumprir um dos preceitos do método de Descartes, e por possuir um método próprio, por possuir critérios internos. O primeiro aspecto do caráter metódico da dúvida pode ser extraído da sua posição na metafísica cartesiana. A dúvida é o ponto de partida dessa metafísica no que tange ao caráter metodológico, pois, ao ter como finalidade levar o sujeito à suspensão do juízo sobre o que é dubitável, ela cumpre com o que exige o primeiro preceito do método de Descartes que, no *Discurso*, determina que não se deve considerar alguma coisa como verdadeira que não seja concebida evidentemente como tal (AT VI, p. 18; DESCARTES, 2010, p. 75). Esse caráter metódico se refere ao lugar da dúvida na filosofia de Descartes, mas a dúvida cartesiana tem seus critérios próprios, internos, e esse é o aspecto do caráter metódico da dúvida que mais importa aqui. A dúvida cartesiana é uma dúvida metódica porque é desenvolvida a partir e através de critérios, de regras, que determinam como o sujeito deve proceder no seu desenvolvimento. Como diz Forlin (2004, p. 18), a dúvida cartesiana é como um instrumento para a rejeição das antigas opiniões, e é desenvolvida através de uma estratégia composta de critérios que a fazem uma dúvida metódica. Desse modo, a dúvida cartesiana é metódica porque segue critérios rigorosos. Como Descartes pretende “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”, decide fazer uso de um procedimento eliminatório, que serve como um filtro, ao qual será submetido tudo o que é considerado conhecimento até então.

O caráter metódico da dúvida é, já, um sinal de sua força: não se trata de uma dúvida desregrada ou vazia, trata-se de um procedimento realizado a partir de regras, de critérios, um procedimento realizado organizadamente. Mas a força da dúvida para o cumprimento de sua tarefa está, principalmente, em suas características mais específicas: trata-se de uma dúvida voluntária, provisória, radical e hiperbólica.

A dúvida cartesiana é voluntária porque parte de uma decisão. O que faz Descartes utilizar a dúvida? O que faz Descartes colocar em dúvida todos os conhecimentos que recebera até então? Nada além de uma decisão voluntária. Como vimos acima, no início de suas *Meditações*, o filósofo afirma que “[...] recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras [...]” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 2010, p. 135), das quais ele pretende se livrar. Para isso, decide aplicar-se “[...] seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as [...] antigas opiniões (AT IX, p. 13; DESCARTES, 2010,

p. 135). Ou seja, o que faz Descartes utilizar o procedimento da dúvida não é outra coisa senão a sua livre resolução de se livrar de todas as antigas opiniões. Entretanto, por ser provocada por uma decisão, por ser voluntária, não se segue que a dúvida cartesiana é um procedimento aleatório. O procedimento adotado por Descartes é voluntário, mas a finalidade de tal procedimento é necessária, pois segundo o filósofo, “[...] era **necessário** tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito [...]” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 2010, p. 135 – grifo nosso). A dúvida é o procedimento voluntário adotado por Descartes para atender à necessidade de desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito, já que o objetivo cartesiano é construir o conhecimento certo e seguro, firme e constante. Certamente não se pode considerar como verdadeiras as meras opiniões incertas ou dubitáveis se se quer um conhecimento com tamanha certeza: é necessário submeter tais opiniões à dúvida em busca do que sobrevive a tal procedimento, já que se pretende encontrar algo do que não se pode duvidar. Como Descartes utiliza a dúvida com o intuito de encontrar algo sobre o que não se pode duvidar, a dúvida cartesiana é provisória.

A dúvida cartesiana é provisória porque o filósofo a utiliza como instrumento para se livrar do que é minimamente dubitável e encontrar o que é absolutamente certo. Descartes tem o objetivo de encontrar certezas e não o de permanecer na dúvida. Segundo Alquié, a dúvida é aplicada somente no momento em que é necessária, no momento em que Descartes precisa se livrar das suas antigas opiniões, e por isso é provisória (ALQUIÉ, 2005, p.101 – tradução nossa). Na parte “destrutiva” das *Meditações*, Descartes se utiliza da dúvida, o que não é necessário na sua parte “construtiva”⁶. O caráter provisório da dúvida é também o que a diferencia da dúvida cética. A diferença entre a dúvida dos céticos e a dúvida cartesiana é bem explicada por Enéias Forlin em um de seus livros:

[...] para o cético, o exercício da dúvida ainda não alcançou nenhuma verdade, e sua experiência leva mesmo a crer que ele jamais a alcançará, embora, segundo as exigências da racionalidade crítica, ele deva continuar procurando-a; para Descartes, ao contrário, o exercício da dúvida, se bem conduzido, leva necessariamente ao seu

⁶ O que é chamada de “parte destrutiva” das *Meditações* é a Meditação Primeira, onde o desenvolvimento da dúvida faz que não se possa mais afirmar nada sobre nada, onde a ação da dúvida faz que não se possa mais considerar qualquer afirmação como verdadeira, seja sobre a natureza das coisas, seja sobre a existência e, neste sentido, todo o conhecimento é destruído. A partir da Meditação Segunda se tem a “parte construtiva” das *Meditações*, pois a partir do seu quarto parágrafo se pode fazer afirmações.

esgotamento, isto é, alcança necessariamente a verdade. (FORLIN, 2004, p. 33).

Enquanto os céticos duvidam sem ter como meta alcançar a verdade, mas somente refletir sobre a sua possibilidade (duvidam para saber se é possível a verdade), Descartes duvida tendo como finalidade alcançar a verdade, duvida com o intuito de encontrar algo indubitável e construir conhecimento verdadeiro; enquanto a dúvida dos céticos é permanente, a dúvida cartesiana é provisória, pois ela só é empregada até o encontro do que lhe resiste. Por ser provisória, poder-se-ia pensar que a dúvida cartesiana é uma dúvida “fraca” ou pouco rigorosa. Entretanto, não é o que ocorre. O próprio Descartes alerta que sua dúvida é séria, enquanto a dos céticos não o é, pois considera que estes, porque não saem da dúvida, duvidam por duvidar. Descartes duvida para se livrar do que não é confiável e encontrar o que é verdadeiro “sem sombra de dúvidas”, e por isso o filósofo entende que sua dúvida é mais séria que a dos céticos⁷.

Apesar de a dúvida cartesiana se diferenciar da dos céticos também por ser provisória, este último caráter não aparece no início do procedimento da dúvida. Ao dizer que Descartes duvida tendo como finalidade encontrar a verdade, não se pretende dizer que, antes desse encontro, durante o desenvolvimento da dúvida, o filósofo já tenha decidido sobre a possibilidade de verdade. Como explica Forlin (2004, p. 35), em seu ponto de partida, a dúvida é séria e sincera, e não difere da dúvida dos céticos. O caráter provisório da dúvida só aparece em seu esgotamento, no momento em que a verdade é encontrada. A dúvida é provisória porque é finita, porque chega a seu esgotamento quando a reflexão encontra algo que lhe resiste, algo do que não se pode duvidar. Desse modo, enquanto a dúvida é desenvolvida, não há uma posição definida sobre a existência da verdade, apesar de, em cada etapa da dúvida, surgir algo que resista ao que foi questionado. O que há é uma avaliação de todas as “antigas opiniões” que Descartes submete à dúvida.

⁷ Forlin alerta para uma certa injustiça de Descartes com os céticos, pois o filósofo francês afirma que, sua dúvida, é diferente da dos céticos porque a dúvida cartesiana é séria, ao passo que os céticos “[...] duvidam apenas por duvidar, e afetam ser sempre irresolutos [...]” (AT VI, p. 29; DESCARTES, 1991, p. 83-84). Segundo Forlin, a diferença entre a dúvida cartesiana e a cética não está na falta de seriedade destes, mas, como diz a citação acima, nos diferentes resultados que cada dúvida pretende. Os céticos também levam a dúvida a sério, pois, para eles, não se trata de duvidar dissimuladamente, já que “[...] a suspensão do juízo (*epokhé*) consiste num estado de ‘suspensão mental’, onde o cético encontra-se incapaz de afirmar ou negar coisa alguma” (FORLIN, 2004, p. 32).

Submeter todas as opiniões à dúvida é uma tarefa bastante pretenciosa, parece um trabalho irrealizável. Entretanto, é ao que o filósofo se propõe. Diante de tal propósito, cabe, então, perguntar: Como realizar tarefa tão ampla? Qual a característica da dúvida que possibilita a realização dessa tarefa? A dúvida cartesiana é radical.

A dúvida cartesiana é radical porque atinge as raízes, os fundamentos das antigas opiniões que o filósofo diz ter recebido como certas. Ao explicar como irá proceder no desenvolvimento de sua dúvida, Descartes afirma que pretende se livrar de todas as suas antigas opiniões. Para isso, pretende colocar em dúvida todas elas. A palavra *todas* obviamente indica um caráter de universalidade da dúvida, indica que o filósofo pretende não deixar nada de fora, mas submeter tudo o que é considerado até então como conhecimento ao filtro da dúvida. Entretanto, colocar em dúvida cada opinião, uma por uma, seria uma tarefa interminável, e que provavelmente não poderia ser realizada. Como proceder, portanto, para poder colocar todas as antigas opiniões sob o jugo da dúvida? Como proceder para poder avaliar cada opinião sem deixar nenhuma de fora?

[...] para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sob os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (AT IX, p. 14; DESCARTES, 2010, p. 136).

Esta é a passagem que indica o caráter radical da dúvida cartesiana. A dúvida é radical porque não atinge as opiniões em particular, mas os fundamentos de tais opiniões, as raízes que as sustentam. A dúvida não recai sobre cada opinião em particular por dois motivos: 1) como foi afirmado, seria uma tarefa sem fim, irrealizável, analisar cada opinião em particular, uma a uma; 2) não é necessário fazer esse tipo de análise, pois “[...] a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício [...]” (AT IX, p. 14; DESCARTES, 2010, p. 136), e, assim, se os fundamentos, as raízes de tais opiniões não resistem à dúvida, todas as opiniões que são sustentadas por tais fundamentos sucumbem.

Um exemplo da radicalidade da dúvida pode ser extraído de sua primeira aplicação. Descartes começa duvidando dos sentidos como capacidade de conhecer. Com isso, o filósofo não está avaliando uma ou outra opinião em particular, uma opinião isolada oriunda da percepção sensível, mas toda e qualquer opinião formada por esse meio. Com isso, ao colocar em dúvida os sentidos como capacidade de

conhecimento, o filósofo está atacando os fundamentos, as raízes de todas as opiniões formadas a partir da percepção sensível, o filósofo está atacando, concomitantemente, todas as opiniões apoiadas nos sentidos. Entretanto, é possível que, ao menos, algumas dessas opiniões não sejam dubitáveis. É possível, por exemplo, que algumas opiniões oriundas dos sentidos sejam verdadeiras e outras não. Ainda assim, o filósofo não pretende avaliar as opiniões isoladamente, e o que torna algo dubitável é a ruína dos alicerces do edifício.

Como, então, considerar os fundamentos de determinadas opiniões completamente dubitáveis se algumas opiniões podem parecer ser verdadeiras? Qual a característica da dúvida que resolve esse impasse? A dúvida cartesiana é hiperbólica.

A dúvida cartesiana é hiperbólica porque é exagerada. A palavra hipérbole significa exagero, excesso. Em que, então, a dúvida cartesiana é exagerada? Segundo a interpretação de Alquié (2005, p. 103), a dúvida exagera por tomar como falso o que é somente duvidoso. Por outro lado, para Gueroult (1968, p. 41), o caráter hiperbólico da dúvida tem dois sentidos: tomar como falso o que é somente duvidoso; e rejeitar como sempre enganoso o que enganou apenas algumas vezes. De um modo mais preciso, Forlin entende que o caráter hiperbólico da dúvida diz respeito somente ao segundo sentido mencionado por Gueroult, tendo em vista que o primeiro sentido – tomar como falso o que é somente duvidoso – se refere a outra operação que aparece somente no fim da Meditação Primeira (FORLIN, 2004, p. 19), e a dúvida é hiperbólica desde o início de sua aplicação, em todas as suas etapas.

O caráter hiperbólico da dúvida aparece na seguinte passagem da Meditação Primeira:

Ora, não será necessário, para alcançar este desígnio [destruir todas as antigas opiniões], provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, **o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.** (AT IX, p. 14; DESCARTES, 2010, p. 135-136 – acréscimo e negrito nosso).

Essa passagem contém o critério da dúvida que determina o seguinte: será considerado dubitável tudo aquilo que apresentar qualquer motivo de dúvida, por menor que seja. Isto é, para que algo seja considerado dubitável, não será necessário esgotar as possibilidades de que o seja, mas o menor indício de engano é suficiente. Esse critério indica como o filósofo irá proceder para avaliar todas as suas antigas opiniões. O caráter

radical da dúvida cartesiana indica que os fundamentos das opiniões é que são submetidos à dúvida. Para que tais fundamentos sejam considerados dubitáveis, não é necessário que tudo o que eles sustentam seja engano, mas é suficiente que apenas uma opinião o seja, para que tudo o que tiver o mesmo fundamento seja considerado dubitável.

O argumento do erro dos sentidos, apresentado no terceiro parágrafo da Meditação Primeira, serve novamente como exemplo para que esse critério seja melhor entendido. Os sentidos não são considerados dubitáveis a partir de uma análise que avalie todas as opiniões oriundas dessa capacidade, mas a partir da constatação de que algumas vezes houve engano no emprego dos sentidos. Se algumas vezes houve engano, é suficiente para que os sentidos sejam considerados dubitáveis (AT IX, p. 14; DESCARTES, 2010, p. 136). O mesmo ocorre no argumento do sonho e no do Deus enganador, em que o filósofo afirma, respectivamente, que, se algumas vezes houve engano ao diferenciar sonho de vigília, isso é suficiente para que não haja um critério confiável através do qual se possa saber estar acordado ou dormindo e, assim, o mundo material pode ser mera ilusão, pois todas as coisas que parecem existir podem ser sonho (AT XI, p. 14-15; DESCARTES, 2010, p. 136-137); e que, se Deus, criador onipotente de todas as coisas, inclusive de mim mesmo, enganou-me algumas vezes, é possível que me engane sempre: e, assim, nada pode ser considerado verdadeiro, ou seja, tudo pode ser considerado engano (AT IX, p. 16; DESCARTES, 2010, p. 138).

Enfim, a força da dúvida cartesiana está em seu caráter metódico, bem como em suas características mais específicas. É um procedimento voluntário, por ter sido adotado por uma resolução de duvidar, por uma decisão do sujeito da meditação. Não que seja uma resolução aleatória, o que levaria a dúvida a uma conotação banal ou irrelevante, mas trata-se de uma resolução que tem por objetivo descartar todas as opiniões que indicarem a menor razão de dúvida. Por isso, a dúvida metódica de Descartes é, também, uma dúvida provisória: uma vez encontrado o que resiste à dúvida, não há mais motivos para continuar a desenvolvê-la. Ou seja, como a dúvida é uma estratégia que tem o objetivo de encontrar o que é indubitável - objetivo este que é alcançado no decorrer da reflexão - a dúvida é provisória. Além disso, vimos que a dúvida metódica de Descartes não pretende atingir as opiniões particular e isoladamente, mas os fundamentos que sustentam todas essas opiniões; por isso se trata de uma dúvida radical. Entretanto, por ser hiperbólica, não é preciso demonstrar que

todas as opiniões sustentadas por determinado fundamento são falsas para que tal fundamento seja atingido, mas, se uma opinião apenas for passível de dúvida, todas as outras são consideradas da mesma forma.

A dúvida cartesiana é um procedimento metodológico através do qual Descartes pretende encontrar os fundamentos para “[...] estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (AT IX, p. 13; DESCARTES, 2010, p. 135). Trata-se de um processo avaliativo ao qual os pretensos conhecimentos são submetidos para distinguir o que é indubitável do que é minimamente dubitável. Como na sua metafísica Descartes pretende estabelecer os fundamentos para o conhecimento, empreende um procedimento metodológico que, como foi exposto acima, é um procedimento voluntário, provisório, radical e hiperbólico. A dúvida é voluntária por partir de uma decisão do filósofo em avaliar o que havia aprendido até então como conhecimento; é provisória por ser aplicada somente enquanto não é encontrado algo do que não se pode duvidar; é radical por atacar as bases das opiniões que são submetidas à dúvida; é hiperbólica porque a constatação de uma opinião incerta faz que tudo o que partir da mesma fonte dessa opinião seja considerado dubitável. Através da dúvida, Descartes pretende avaliar suas “antigas opiniões” para saber se, entre elas, há algo de “firme e constante”. Descartes tem como meta construir um conhecimento certo que deve ser sustentado em fundamentos indubitáveis. Desse modo, através da dúvida, o filósofo se dedica a livrar-se de todas as opiniões que não resistirem até que seja encontrado algo que, de modo algum, seja dubitável.

O *cogito* é considerado a única afirmação que resiste à dúvida, apesar de não acabar com ela. É considerado indubitável e, assim, se encaixa no critério estabelecido para ser o ponto de partida que Descartes procura para a filosofia. A cada argumento de dúvida da Meditação Primeira algo resiste, porém, como indubitável. Ao argumento do erro dos sentidos, que torna dubitáveis as opiniões oriundas dos sentidos, resiste a existência dos corpos, que se torna dubitável com o argumento do sonho. Esse argumento é desenvolvido para atacar o que resiste à dúvida dos sentidos e, assim, a existência dos corpos deixa de ser indubitável. À dúvida dos sonhos resistem as coisas simples, como os objetos da Matemática que, até então, eram considerados indubitáveis.

Com isso, Descartes lança o argumento do Deus enganador, que torna dubitável o que resiste à dúvida do sonho e, com isso, elas são descartadas.

Percebe-se que, antes mesmo do *cogito*, há exemplos de resistência à dúvida. A cada resistência surge uma nova etapa que, além de tornar o que havia resistido à dúvida dubitável, dá continuidade à construção da dúvida: ao ser desenvolvido, o argumento do sonho dá continuidade à dúvida que teria acabado com a crença na existência dos corpos (que resistiu ao primeiro argumento); o argumento do Deus enganador dá continuidade à dúvida que teria acabado com a crença nas coisas simples (que resistiram à dúvida do sonho). Por que Descartes não dá, no entanto, continuidade à dúvida ao chegar ao que resiste ao argumento do Deus enganador? Seria possível esta continuidade após a constatação do *cogito*? É possível tornar o que resiste à dúvida do Deus enganador dubitável, como o que resistiu à dos sentidos e à do sonho? Enfim, seria possível tornar o *cogito* dubitável?

Para que isso fosse possível, seria necessário: ou a criação de um novo argumento, como ocorreu nos outros casos; ou que o argumento do Deus enganador pudesse atingir o *cogito* e torná-lo dubitável. Por que Descartes não criou outro argumento? O Deus enganador é suficiente para que nada escape à dúvida, nem mesmo o *cogito*?

O argumento do Deus enganador é uma hipótese que, preliminarmente, tem a função de atacar as opiniões sobre as representações das coisas mais simples, como os objetos da Matemática, para verificar se estes, ao menos em algum sentido, são dubitáveis. Além de atingir a crença na verdade das representações das coisas mais simples, esse argumento atinge tudo o que foi submetido à dúvida, inclusive o que sucumbiu aos argumentos anteriores. Por ter essa abrangência, o argumento do Deus enganador acaba com todas as condições para que se considere alguma representação como válida e, com isso, todas as coisas que o *ego* pensa são descartadas. A terceira etapa da dúvida, que começa com o argumento do Deus enganador, exerce um papel extremamente amplo no percurso da dúvida cartesiana, pois acaba com todas as possibilidades de considerar alguma representação como verdadeira, acaba com todas as condições para que algo seja considerado verdadeiro. Com isso, o *ego* fica impossibilitado de fazer qualquer afirmação sobre algo.

Desse modo, percebe-se que, na sua terceira etapa, a dúvida atinge sua maior abrangência, pois, a partir do Deus enganador, todas as opiniões são descartadas, até

mesmo o que parecia mais evidente, como a crença na verdade das representações das coisas mais simples. É nesse ponto que a dúvida se torna universal, uma vez que nada parece poder lhe escapar. É preciso ressaltar que essa universalidade não é atingida da mesma maneira como ocorre nas duas primeiras etapas da dúvida. Nessas etapas, se chega a conclusão de que os sentidos enganam pelo fato de que ao menos uma vez houve erro no emprego dos sentidos; se chega a conclusão de que não existem corpos pelo fato de que ao sonhar é possível representar corpos e, como ao menos uma vez houve erro ao julgar estar acordado durante um sonho, não há um critério seguro para diferenciar sonho de vigília e, assim, tudo pode ser sonho. Na terceira etapa da dúvida, diferentemente de como ocorre nas duas anteriores, não se chega a conclusão de que tudo é engano por algum “fato”, mas pela hipótese de que há um Deus enganador ou gênio maligno. Por essa razão que as duas primeiras etapas da dúvida são chamadas “de fato”, enquanto a terceira “de direito”. Enquanto na primeira e segunda etapas Descartes apela a experiências de fato para sustentar que os sentidos são enganadores e que não existem corpos, na terceira etapa ele cria uma hipótese para sustentar que tudo é incerto.⁸

A terceira etapa da dúvida é composta pela hipótese do Deus enganador, a hipótese da inexistência de Deus e a “ficção” do gênio maligno. Segundo Gueroult, o Deus enganador tem apenas a função de atingir as ideias claras e distintas, enquanto somente com o gênio maligno a dúvida toma um alcance absolutamente universal. Esta interpretação indica que a “ficção” do gênio maligno tem uma abrangência maior que a hipótese do Deus enganador, como se fosse outra etapa da dúvida. Segundo nossa interpretação, a dúvida já é universalizada com o Deus enganador, uma vez que esse argumento é suficiente para instaurar a dúvida universal, e o que lhe segue são artifícios que complementam essa universalização. O argumento do Deus enganador é suficientemente forte para tornar a dúvida universal, mas não tem a mesma força argumentativa (de natureza psicológica) para fazer que se continue a considerar como falsas as opiniões que parecem ser tão evidentes. Com isso, Descartes propõe outras hipóteses: primeiro supõe a inexistência de Deus, que é outro meio de manter a dúvida

⁸ Em *Descartes selon l'ordre des raisons* (1968), Gueroult escreve que com a passagem do argumento do sonho para o argumento do Deus enganador a dúvida passa do “[...] plano da natureza de meu espírito ao plano metafísico que lhe transcende” (GUEROULT, 1968, p. 38). Ou seja, aquilo que torna algo dubitável deixa de ser um erro cometido na aplicação de alguma das faculdades do sujeito (razão, sentidos) e passa a ser uma hipótese: a hipótese da existência de um criador ao mesmo tempo onipotente e enganador.

com seu caráter universal, visto que “[...] quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre” (AT IX, p. 17; DESCARTES, 2010, p. 139). No lugar de supor que há um Deus enganador, pode-se supor que não há Deus algum, e a dúvida continua com a mesma abrangência; em seguida, Descartes supõe que, no lugar de um Deus enganador, há um gênio maligno. Gueroult entende que essa “ficção” é um artifício psicológico que tem a função de persuadir o “eu” que duvida a permanecer na dúvida. Concordamos que se trata de um artifício psicológico; entretanto, não concordamos que é somente com o gênio maligno a dúvida é universalizada, pois isso já ocorre com o Deus enganador. Tanto o argumento aos ateus quanto a figura do gênio maligno são hipóteses que fazem parte da terceira etapa da dúvida, assim como o argumento do Deus enganador e, nesse sentido, desempenham a mesma função que este: manter o *ego* a considerar que tudo é engano, manter a dúvida em seu alcance máximo, ao extremo. Não significa que o gênio maligno não desempenhe um papel importante e novo no desenvolvimento dessa terceira etapa da dúvida, porém a novidade não está em torná-la universal, mas em servir como um artifício psicológico para que se continue na suspensão completa do juízo. Supondo que não há nenhuma garantia de que algo seja certo, é possível que tudo seja dubitável.

Com tal abrangência, a dúvida não atinge também o *cogito*? Se essa etapa da dúvida torna todas as coisas que o *ego* pensa dubitáveis, e se no *cogito* há um pensamento, o *ego* não se engana ao afirmar sua existência no *cogito*? A abrangência da terceira etapa da dúvida não pode tornar o *cogito* dubitável?

Ao colocar a dúvida na esfera do possível, Descartes pretende verificar se o que resistiu à segunda etapa da dúvida não pode ser considerado dubitável, mesmo que possivelmente. Com isso, indica que sua pretensão é encontrar algo que seja indubitável em toda e qualquer situação: mesmo que exista um Deus enganador que tenha me criado para que eu me engane todas as vezes que afirmo algo sobre as minhas representações; mesmo que Deus não exista e, com isso, eu não tenha nenhuma garantia de verdade sobre as representações; e mesmo que o meu criador seja um gênio maligno que usa o seu poder para que eu me engane ao acreditar que existe algo que é por mim representado. Entretanto, “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana [...]” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 2010, p. 142). E, portanto, tudo sobre o que eu penso pode não somente não corresponder aos pensamentos que eu tenho, como pode

não existir, ao passo que eu, ainda que completamente confuso e imerso no engano geral, não posso não ser, já que “[...] por mais que me engane, [este Deus enganador ou gênio maligno] não poderá jamais fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 2010, p. 142). Com essas três “suposições”, a dúvida chega a seu alcance maior e tudo passa a ser considerado engano. Ainda assim, a dúvida não atinge o *cogito*, pois mesmo que a causa desse engano completo seja atribuída a um Deus enganador que, por ser assim e por ter criado o *ego*, faz que ele só se engane; mesmo que a causa desse engano completo esteja não em algum criador, mas na inexistência de um; ou mesmo que a causa esteja na existência de um gênio maligno muito poderoso, que usa todo esse poder para enganar somente, há algo que é enganado ou se engana, que pensa e, necessariamente, existe.

Esse eu, que existe, necessariamente constata sua existência porque pensa. Não se pode duvidar do pensamento porque a sua existência é afirmada na dúvida como condição necessária da dúvida e, como diz Gueroult, o que faz ser impossível duvidar do pensamento é o próprio ato de duvidar, pois, “[...] basta duvidar para não mais poder duvidar do pensamento que duvida” (GUEROULT, 1968, p. 40 – tradução nossa). Ou seja, o pensamento é a condição interna da dúvida e isso o torna imune a ela. O que através nele (no *cogito*) se afirma é a própria condição da dúvida (o pensamento), diferentemente do que é afirmado nas representações dos objetos matemáticos, por exemplo. O *cogito* é a afirmação do *ego* que duvida e, por isso, o *ego* é a condição da dúvida e, assim, é a condição indubitável da dúvida. O que é afirmado nos outros casos se refere às representações de outras coisas que, por sua vez, não são condição da dúvida; por isso é possível duvidar das afirmações sobre as existências dessas coisas representadas e não da afirmação da existência do *ego*.

Além de ser condição da dúvida, o *ego cogito* é condição das representações; e este é mais um elemento que pode caracterizá-lo como indubitável. O *ego cogito* é condição das representações porque as acompanha: desde o momento em que são consideradas indubitáveis – como no caso da representação da existência dos corpos e dos objetos matemáticos que resistem à dúvida (temporariamente) – até o momento em que são consideradas completamente dubitáveis, como na sua terceira etapa onde a dúvida é universalizada. O *ego* é condição das representações porque elas dependem dele, tanto ao serem consideradas verdadeiras quanto ao serem consideradas falsas. Obviamente, só é dubitável aquilo sobre o que o *ego* pode se enganar; com a terceira

etapa da dúvida tudo o que o *ego* pensa pode ser engano e, com isso, a dúvida é generalizada, é levada ao extremo. Ainda assim, a constatação da existência do *ego* que se engana não é um engano, pois, para que algo se engane, é claro, precisa existir. O *ego* se engana em relação ao que ele pensa sobre as coisas, ou seja, sobre as representações que ele pode considerar dubitáveis. Como ele é a condição das representações, sua constatação (o *cogito*) não é dubitável, nem mesmo possivelmente.

O que faz, porém, que a constatação do *ego* não seja dubitável? Como afirmado anteriormente, na Meditação Primeira a verdade das opiniões sobre as representações passa a ser dubitável por não resistirem à dúvida. Tudo que o *ego* tiver como ideia que pretende representar algo é descartado por não se encaixar nos requisitos necessários para ser considerado verdadeiro: a crença na verdade das representações das coisas materiais com o argumento do erro dos sentidos; a crença na existência das coisas materiais com o argumento dos sonhos; e a crença na verdade das representações das coisas mais simples com o argumento do Deus enganador. Assim que uma representação resiste à dúvida, surge um novo argumento que acaba com essa resistência. Ao ter uma representação, o *ego* se diferencia e se isola do objeto de pensamento e, assim, o considera dubitável. Esse isolamento é possível porque o objeto de representação é sempre outra coisa que não o *ego*, e por isso pode ser separado deste pela dúvida. No caso do *cogito*, isso não é possível, pois nele o *ego* não se isola do objeto de pensamento, e por isso ele não é dubitável. Nesse sentido, ao constatar sua existência, o *ego* não tem a presença de algo que lhe é representado, pois o objeto de pensamento não é a ideia de alguma outra coisa, mas o próprio *ego cogito*, o próprio “eu penso”.

Esta hipótese é defendida também por Ferdinand Alquié que, em suas *Leçons sur Descartes*, afirma que, “[...] da existência de todo o objeto, eu posso duvidar, e eu posso duvidar porque eu posso sempre estabelecer certa distância entre o real e eu [...]” (2005, p. 131 – tradução nossa), e essa *existência de todo objeto*, bem como esse *real*, referidos nessa passagem, são acessíveis ao *ego* através da representação:

[...] eu não me encontro senão em face a ideias que representam coisas, mas não são a coisa mesma. Quando, ao contrário, eu digo “eu penso”, meu pensamento está em face a uma ideia que é a coisa mesma. Ele está em face ao que afirma. Eu não posso então duvidar de que eu penso, e é então que eu sou. (ALQUIÉ, 2005, p. 131 – tradução nossa).

Como diz Alquié, não se pode duvidar do *cogito* porque nele o *ego* não pensa em uma realidade exterior e, com isso, não precisa ser representado. A afirmação do *cogito*, que é a constatação da existência do *ego*, é indubitável por ser a afirmação da própria coisa que afirma ou que nega o que não resiste à dúvida. As representações trazem ao *ego* a presença de coisas através das ideias dessas mesmas coisas. Ao atingir as representações, a dúvida faz que as coisas representadas sejam desconsideradas. Desse modo, as representações deixam de ter validade e o *ego* se isola das coisas que as ideias pretensamente representam. No *cogito*, o *ego* não tem contato com a ideia de uma coisa que lhe é representada, mas com a própria coisa. Sendo assim, daquilo que é expresso no *cogito* o *ego* não pode duvidar, pois ao fazê-lo, o afirma. O *cogito* resiste à dúvida por expressar a sua própria condição: a existência do próprio pensamento.

REFERÊNCIAS:

DESCARTES, R. **Œuvres**. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

_____. **Obras escolhidas**. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Princípios da filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

Alquié, F. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1950.

_____. **Leçons sur Descartes**. Paris: La Table Ronde, 2005.

BORGES, M. A. **Sobre o cogito como representação**. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2009.

FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 1996.

GAUKROGER, S. **Descartes - uma biografia intelectual**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons i l'âme et Dieu**. Paris: Aubier, 1968. 2 v.

LANDIM FILHO, R. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **“Pode o cogito ser posto em questão?”**. Discurso, São Paulo, v. 24, 1994, p. 9 - 30.