

A CISÃO DO COGITO

ENÉIAS FORLIN

*Departamento de Filosofia/FFLCH
Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900, São Paulo, SP*

Resumo: Martial Guéroult, na sua obra *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, a qual se constitui num verdadeiro marco na interpretação da metafísica cartesiana, apresenta o *cogito* como fornecendo duas verdades de estatutos diferentes: a verdade de minha existência, dotada de valor objetivo independentemente da garantia divina (Valor objetivo, nessa etapa, apenas temporário, isto é, na estrita dependência da intuição atual clara e distinta. A garantia divina permanecendo necessária, pois, para fixar o valor objetivo independentemente da intuição atual.); e a verdade de minha natureza, a qual não seria mais que uma certeza objetiva, cujo valor objetivo dependeria de uma garantia divina. Surpreendente, esta cisão da verdade do *cogito*, não parece ter provocado polêmica entre os principais intérpretes de Descartes.

O objetivo de nossa comunicação é mostrar que, apesar da aparente naturalidade, a interpretação guéroultiana estabelece uma cisão artificial e impossível no *cogito* cartesiano. O *cogito*, tal como é formulado no interior da filosofia de Descartes, não pode comportar esta diferenciação entre o *conhecimento de minha existência* e o *conhecimento de minha natureza*: no momento da intuição atual, ou ambos têm valor objetivo ou nenhum o têm.

Abstract: In the book *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, a landmark in the interpretation of Descartes' metaphysics, Martial Guéroult presents the *cogito* as supplying two truths of different constitutions: the truth of my existence, provided with objective value independent of God's guarantee – the objective value at this point is only temporary, that is, strictly dependent on the clear and distinct actual intuition. God's guarantee remains therefore necessary to establish the objective value independent of the actual intuition – and the truth of my nature, which isn't anything but an objective conviction whose objective value is dependent on a divine guarantee. Surprisingly enough, this schism in the *cogito's* truth doesn't seem to have brought about any controversy among the main interpreters of Descartes.

This communication undertakes to demonstrate that, in spite of its apparent naturalness, Guéroult's interpretation creates an artificial and even impossible schism in the cartesian *cogito*. The *cogito*, as it is formulated within Descartes' philosophy, cannot sustain this differentiation between the knowledge of my existence and the knowledge of my nature: at the moment of the actual intuition, either both have objective value or neither of them does.

Palavras-chave: *Cogito*; valor objetivo; certeza objetiva; verdade; garantia divina; intuição.

Em sua obra *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, a qual se constitui num verdadeiro marco na interpretação da metafísica cartesiana, Martial Guéroult, apresenta o *cogito* como fornecendo duas verdades de estatutos diferentes: a verdade de minha existência, dotada de valor objetivo independentemente da garantia divina¹, e a verdade de minha natureza, a qual não seria mais que uma certeza objetiva, cujo valor objetivo dependeria de uma garantia divina (GUÉROULT, 1953, p. 87). Surpreendentemente, esta cisão da verdade do *cogito* não parece ter provocado polêmica entre os principais intérpretes de Descartes.

Pretendemos mostrar aqui que, apesar da aparente naturalidade, a interpretação Guéroultiana estabelece uma cisão artificial e impossível no *cogito* cartesiano. O *cogito*, tal como é formulado no interior da filosofia de Descartes, não pode comportar esta diferenciação entre o *conhecimento de minha existência* e o *conhecimento de minha natureza*: no momento da intuição atual, ou ambos têm valor objetivo ou nenhum o têm.

De acordo com Guéroult, entre a duas verdades que o *cogito* oferece, ligadas uma a outra, há uma distinção fundamental.

Ainda que ele me forneça a uma só vez o conhecimento de minha existência (*quod*) e aquele de minha natureza (*quid*), esses dois conhecimentos comportam, cada qual, uma certeza de ordem muito diferente. O primeiro não é apenas certo para mim, mas possui desde já um pleno valor objetivo, pois é suficiente que eu *pense* que existo para saber que *em si* eu existo. O segundo não tem no momento ainda senão que uma necessidade puramente subjetiva, pois o fato que *eu me pense como sendo por natureza* puro pensamento não implica nunca que *em si eu seja uma natureza* exclusivamente pensante. Eu sei apenas que a *necessidade* de assim me representar a mim mesmo minha própria natureza existe em mim tão certamente quanto eu existo, e tão certamente quanto eu só posso colocar esta existência apenas na medida em que penso (GUÉROULT, 1953, p. 87).

¹ Valor objetivo, nessa etapa, apenas temporário, isto é, na estrita dependência da intuição atual clara e distinta. A garantia divina permanecendo necessária, pois, para fixar o valor objetivo independentemente da intuição atual.

Curiosamente, esta distinção que Guérout estabelece, no interior do *cogito*, entre duas ordens de conhecimento não é mencionada por Descartes em nenhum momento da *Meditação Segunda*. Em momento algum, ele afirma ou sequer sugere que a consciência que o Eu tem de sua existência possui uma certeza de ordem diferente da consciência que o Eu tem de sua natureza; que, diferentemente do conhecimento de existência, o conhecimento da natureza do Eu consiste apenas numa necessidade puramente subjetiva. Pelo contrário, Descartes parece tratar o conhecimento da natureza do Eu como sendo um simples aprofundamento do conhecimento de sua existência e, portanto, com igual estatuto. Descartes chega mesmo a afirmá-lo no # 9 da *Meditação Segunda*. Ali, ao aprofundar o conhecimento da natureza do Eu como puro pensamento, levando em consideração seus diversos atributos, Descartes afirma explicitamente: “há alguma coisa nisso tudo que não seja tão verdadeira quanto é certo que eu sou e que eu existo...” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, 1996, IX, p. 22)².

A ausência de qualquer menção, implícita ou explícita, ao *cogito* como comportando duas verdades de ordens diferentes, e, em contrapartida, a afirmação explícita de que o conhecimento de natureza do Eu é tão verdadeiro quanto o de sua existência deveriam ser suficientes para que Guérout não pudesse calcar sua interpretação no texto da *Meditação Segunda*.

Guérout, entretanto, pretende encontrar uma confirmação de sua interpretação numa conhecida passagem da *Meditação Segunda*, onde supostamente Descartes estaria estabelecendo uma oposição entre conhecimento e realidade. Nesta passagem, após caracterizar a natureza do Eu como puro pensamento, distinto das coisas materiais, Descartes indaga-se:

mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser (AT IX, p. 22).

² Doravante, as citações a essa obra serão indicadas por AT, seguido do tomo e do número da página.

Guérout entende que Descartes estaria querendo dizer o seguinte:

certamente, eu me conheço como possuindo uma natureza que exclui aquela do corpo, em outros termos, para me conhecer, eu devo excluir de mim mesmo o corpo. Mas posso assegurar que <<*in veritate rei*>> seja tal como eu me represento a mim mesmo na minha consciência, *in veritate rationum*? Que, por consequência, *em si* minha natureza seja diferente daquela do corpo? Para isso seria preciso que eu soubesse que meu conhecimento tem um valor objetivo. Mas, precisamente, eu não o sei (GUÉROULT, 1953, p. 89).

Ora, embora a indagação tomada isoladamente pudesse sugerir uma base à interpretação de Guérout, a resposta que Descartes oferece na seqüência elimina, entretanto, uma tal sugestão. Note-se que Descartes não responde que só pode dar seu juízo às coisas apenas na medida que lhe são conhecidas, *mas não tais quais elas são em si mesmas*; ele simplesmente responde que não pode dar seu juízo *senão às coisas que lhe são conhecidas*. A oposição aqui, portanto, não é entre as *mesmas* coisas na medida em que *são conhecidas por nós* e na medida em que são *consideradas em si mesmas*; a oposição é entre coisas na medida em que podem ser objetos de nosso conhecimento (a coisa pensante) e coisas na medida em que não são passíveis, ainda, de conhecimento (as coisas extensas). O que Descartes está dizendo é que, dado que o Eu constata sua existência na medida em que pensa e que, talvez, se deixasse de pensar deixaria ao mesmo tempo de existir, e também que isso permanece verdadeiro mesmo que não exista nenhuma realidade exterior de corpos materiais, então apenas o pensamento é um atributo que não pode ser separado do Eu, de modo que o Eu é essencialmente uma coisa pensante. Em contrapartida, dado que não é ainda possível conhecer a matéria, se ela existe ou não, Descartes não pode atribuí-la ou deixar de atribuí-la à existência do Eu. Entretanto, isso não ameaça em nada o conhecimento que já se tem do Eu como coisa pensante. Como afirma Descartes na seqüência da passagem citada, “é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não depende em nada das coisas cuja existência não me é ainda conhecida” (AT IX, p. 21). A dúvida aqui, portanto, não se refere à natureza do pensamento: ela é comprovada pelo Eu no seu próprio existir. A

dúvida se refere à realidade das coisas materiais: elas existem ou não? Elas são ou não diferentes do Eu que já se conhece como substância pensante? O que está por trás dessa pergunta é fundamentalmente o seguinte: dado que as coisas materiais estão no momento fora do alcance de meu conhecimento, nada pode ser dito sobre elas: tanto podem existir como não existir. Ora, se elas não existirem, se, de modo geral, não houver uma substância material, se a extensão sequer for uma realidade, então, nesse caso, todos os corpos, inclusive o meu corpo, não passam de uma mera construção do espírito e, portanto, a “matéria” não é, de fato, uma substância distinta do pensamento, mas é, por assim dizer, de mesma natureza que o espírito; por outro lado, se a extensão for uma realidade, se houver uma substância material, se, portanto, todos os corpos, inclusive o meu, existirem de fato, então, embora eu seja uma substância pensante, estou substancialmente unido a um corpo, ou seja, componho com uma substância material um único e mesmo ser, isto é, o homem.

São, portanto, apenas duas as possibilidades que estão sendo aqui consideradas por Descartes: ou a matéria, enquanto pura ficção, não se distingue realmente do pensamento; ou, embora sendo uma substância distinta do pensamento, ela compõe com ele uma unidade substancial, um único todo. Lembremos o que diz Descartes: “mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que não me são conhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço?”. Mas é, sobretudo a segunda possibilidade que Descartes tem em mente na *Meditação Segunda*, dado que na *Meditação Sexta* ele irá precisamente provar que a substância pensante (a alma) está muito estreitamente conjugada com o corpo e, de tal modo confundida e misturada, que compõe com ele um único todo (AT IX, p. 64). Não há nada, portanto, na já mencionada passagem da *Meditação Segunda* que possa nos levar a pensar que Descartes estaria, nesse momento, considerando a possibilidade de que o conhecimento que o Eu tem de sua natureza não possui tanto valor objetivo quanto aquele que tem de sua existência.

Isso não significa, é claro, que esse valor objetivo – tanto do conhecimento da natureza quanto do conhecimento da existência – não seja colocado em dúvida tão logo o Eu deixe de se intuir atualmente e que,

portanto, não haja de fato uma oposição entre conhecimento e realidade. O que se está dizendo é que isso não ocorre no momento mesmo da intuição: na intuição atual, o Eu conhece que é de fato uma coisa essencialmente pensante tanto quanto conhece que de fato existe. A oposição, pois, entre conhecimento e realidade não se dá entre o conteúdo da intuição atual e a realidade em si mesma: no momento da intuição atual aquilo que o Eu percebe é a realidade mesma, a sua própria realidade; a oposição se dá entre a realidade em si mesma tal qual o Eu a conhece em sua intuição atual e conhecimento da realidade independentemente dessa intuição: como garantir que seja verdadeiro, independentemente da intuição, aquele conhecimento que, durante a atualidade da intuição, se sabia ser verdadeiro?

Guérault, é claro, não desconhece essa distinção entre o que poderíamos chamar uma perspectiva intra e outra extra-intuitiva. Entretanto, como já vimos, ele restringe isso ao conhecimento da existência. Na verdade, esse tratamento diferenciado que Guérault dá ao conhecimento da natureza do Eu apóia-se menos naquela passagem já citada da *Meditação Segunda*, que nos comentários que Descartes faz a respeito dela nas *Objecções e Respostas*.

Nas *Respostas às Quintas Objeções*, ao se defender da acusação que Gassendi lhe faz de ter adiantado coisas que não sabia, Descartes responde:

pois, exatamente ao contrário, posto que não sabia então se o corpo era uma e mesma coisa que o espírito ou se não o era, eu nada queria adiantar, mas somente considerei o espírito até que, enfim, na *Meditação Sexta*, não somente adiantei mas demonstrei mui claramente que ele era distinto do corpo (DESCARTES, 1979, p. 351).

Ora, essa afirmação não pode ser tomada como apoio para a interpretação de Guérault sem promover uma ligeira alteração no seu significado. Em primeiro lugar, note-se que Descartes diz que não sabia se o **corpo** era ou não a mesma coisa que o espírito, e não o contrário, isto é, que o **espírito** era ou não a mesma coisa que o corpo. Essa opção por mencionar o corpo em relação espírito, em vez do contrário, não é gratuita e nem desprovida de importância, mas faz ver, como já dissemos antes, que é a realidade do corpo

e não a do espírito que é objeto de dúvida. A realidade do espírito já está dada, é objeto de nosso conhecimento. Tanto é que, na seqüência mesma, Descartes afirma que considerou apenas o espírito. E note-se que Descartes não afirma – como seria de se esperar se a interpretação de Guérout estivesse correta – que ele considerou o espírito apenas segundo a ordem do pensamento e não tal como ele é na realidade. Descartes simplesmente declara que considerou apenas o espírito – e ele o declara após confessar que nada sabia ainda sobre o corpo. Rigorosamente falando, portanto, não há nada nessa afirmação de Descartes, que justifique a interpretação de Guérout.

O mesmo ocorre com outra afirmação de Descartes que aparece logo no parágrafo seguinte, ainda nas *Respostas às Quintas Objeções*:

Mas devo adverti-los de que as coisas que asseverei não pertencerem ao conhecimento que tenho de mim não são, de modo algum, incompatíveis com aquelas que anteriormente disse não saber se pertenciam a mim, pois é coisa inteiramente diferente pertencer a mim mesmo e pertencer ao conhecimento que tenho de mim.³

Ora, embora aqui Descartes esteja de fato operando uma distinção entre a ordem do conhecimento e aquela da realidade, isso não significa, como quer Guérout, que ele esteja afirmando que “nada me garante que meu sujeito possui *em si* a natureza que ele é necessariamente constrangido a atribuir-se a ele mesmo” (GUÉROULT, 1953, p. 87-8). Descartes está simplesmente afirmando que embora não saiba ainda se o corpo lhe pertence ou não, ele se conhece como sendo uma coisa essencialmente pensante que exclui o corpo de sua natureza. Mas isso não exclui que essa natureza possa estar unida a um corpo e que, portanto, o corpo, embora distinto de sua natureza pensante, ainda assim lhe pertença. Ou então, como já dissemos, não exclui a possibilidade de que a

³ “Moneo autem ipsos, ea quae ad hanc quam de me habeo notitiam non pertinere affirmavi, non pugnare cum iis quae dixeram antea me nescire na ad me pertinent; quia plane aliud est, pertinere ad me ipsum, quam pertinere ad eam quam de me habeo notitiam” (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII, p. 357).

matéria não tenha nenhuma realidade, que seja uma ficção do espírito e que, portanto, todos os corpos exteriores não sejam diferentes da natureza pensante do Eu. Neste sentido é que Descartes diz não haver contradição entre o que ele afirmou não saber se lhe pertencia ou não e o que ele afirmou conhecer não lhe pertencer. Em resumo, o que está sendo afirmado aqui não é que, embora eu me conheça como uma coisa essencialmente pensante, talvez eu *não seja de fato uma coisa essencialmente pensante*, mas sim que, embora eu me conheça como sendo uma coisa essencialmente pensante, isso não significa que na realidade eu seja *apenas uma coisa pensante e mais nada*. É neste sentido que Descartes estabelece uma oposição entre conhecimento e realidade: entre aquilo que eu conheço pertencer a minha essência enquanto pensamento e aquilo que pertence a minha realidade para além do puro pensamento.

Guérout, contudo, pretende que a oposição seja entre aquilo que eu conheço pertencer à minha essência e aquilo que de fato pertence à minha essência. A tradução francesa das *Objeções* acaba mesmo por favorecer este tipo de interpretação porque ela substitui à expressão “pertencer a mim” que consta no texto latino pela expressão “pertencer à minha essência” (DESCARTES, 1979, p. 351). Ocorre que Descartes pode estar aqui se referindo não à essência da coisa pensante mas à essência do homem, animal racional, que é um composto substancial corpo e alma. Entretanto, é *importante* notar que no texto latino é dito simplesmente “pertencer a mim” (*me pertinere*), sendo que a palavra essência nunca é mencionada. Se há, portanto, ambigüidade na tradução francesa de Clerselier, ela pode ser resolvida pelo confronto com o texto latino.

Outra afirmação cartesiana que Guérout pretende tomar a favor de sua interpretação encontra-se na *Carta sobre as Instancias* de Gassendi, onde Descartes volta a esclarecer a passagem em questão da *Meditação Segunda*:

...no concernente ao que eu disse em certo lugar que, enquanto a alma duvida da existência de todas as coisas materiais, ela só se conhece precisamente, *praeise tantum*, como uma substancia imaterial; e, sete ou oito linhas abaixo, para mostrar que por estas palavras, *praeise tantum*, não entendo de modo algum uma total exclusão ou negação, mas apenas uma abstração das coisas materiais, eu disse que, não obstante isso, não estava seguro que nada houvesse na alma que fosse corpóreo (AT IX, p. 215).

Ora, não se pode entender porque a expressão “uma total exclusão ou negação” das coisas materiais deva ser interpretada, em termos Guéroutianos, como se tratando de uma exclusão apenas do ponto de vista da ciência e não do ponto de vista da coisa (GUÉROULT, 1953, p. 90). Quer parecer mais natural o entendimento de que Descartes simplesmente não esta promovendo uma exclusão absoluta e definitiva dos corpos. Não é absoluta e definitiva porque se trata de uma exclusão realizada apenas naquele estágio da *Meditação Segunda*, onde, tal como insiste Descartes, os corpos não são ainda passíveis de conhecimento mas apenas o pensamento e onde, portanto, ao se considerar exclusivamente a coisa pensante, exclui-se o corpo de sua natureza, mas nunca da natureza humana e muito menos da realidade – pelo contrário, na *Meditação Sexta* será reconhecida a existência dos corpos e, mais especificamente, de um corpo que, embora radicalmente distinto da alma, está, todavia, substancialmente unido a ela. Neste sentido também é que Descartes afirma não estar “seguro de que nada houvesse na alma que fosse corpóreo”: embora ele conheça a alma como sendo uma substância distinta do corpo, isso não impede que ela esteja substancialmente unida a ele, formando uma mesma e única coisa.

Por fim, temos ainda uma passagem do Prefácio ao Leitor que acompanha as *Meditações*, onde Descartes responde a uma objeção que já por ocasião *Discurso do Método* lhe haviam feito sobre a possibilidade de se concluir a natureza imaterial do espírito humano a partir somente do fato de que o espírito, fazendo reflexão sobre si mesmo, se conhece como sendo apenas uma coisa que pensa. Tal conclusão era tirada logo após a formulação do *cogito* na quarta parte do *Discurso*. A resposta de Descartes é a seguinte:

A qual objeção eu respondo que, aliás, não foi minha intenção nesse lugar ai de as excluir [as coisas materiais] segundo a ordem da verdade da coisa [da qual eu não tratava então] mas somente segundo a ordem de meu pensamento; tão bem que o meu sentido era que eu não conhecia nada que soubesse pertencer a minha essência senão que eu era uma coisa que pensa, ou uma coisa que há em si a faculdade de pensar (DESCARTES, 1979, p. 53-4).

De novo aqui, a tradução francesa parece comprometer a compreensão da afirmação de Descartes. Tanto é que, no original em latim, Descartes não opõe a ordem da verdade da coisa à ordem do “meu pensamento” mas sim à ordem de “minha percepção”.⁴ Ora, entendido assim, enquanto “ordem de minha percepção” ao invés de “ordem do meu pensamento”, quer parecer que a oposição entre pensamento e realidade não se dá mais em termos de uma oposição entre aquilo que é para mim e a realidade em si mesma, mas, tal como já dissemos anteriormente, entre a realidade na medida em que é garantida pelo pensamento e a realidade que se garante independentemente do pensamento; em outras palavras, entre a realidade do objeto do conhecimento na medida em que é percebido pelo pensamento e a realidade do objeto do conhecimento independentemente de sua percepção atual pelo pensamento; ou ainda, entre o valor objetivo do conhecimento na dependência exclusiva da percepção (intuição) atual do pensamento e o valor objetivo do conhecimento independentemente de uma tal percepção (ou seja, que permanece para além dela). O que está em jogo aqui, portanto, não é a correspondência do meu conhecimento com a realidade em si mesma, mas a *permanência* desta correspondência para além do momento da intuição atual, isto é, a garantia divina que possibilite a passagem efetiva do conhecer para o ser. É apenas neste registro que se pode dizer que o fato de o espírito se conhecer como coisa essencialmente pensante não implica de fato que ele seja coisa cuja natureza é exclusivamente pensante. É na medida mesma em que o pensamento não pode garantir que aquilo, que ele percebeu como sendo verdadeiro, permaneça verdadeiro uma vez não sendo mais objeto de sua percepção clara e distinta.

Na verdade, entendida a distinção entre conhecimento e realidade nesses e apenas nesses termos, poderia ter validade a interpretação de Guérault de que as afirmações cartesianas que acabamos de analisar declaram uma diferença

⁴ “Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem...” (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII, p. 8).

entre o conhecimento que o espírito tem de sua natureza e aquilo que de fato é sua natureza. Desde que, insistamos, uma tal distinção seja estabelecida não entre a intuição atual, clara e distinta, que o pensamento tem de sua natureza e a realidade ela mesma, mas entre a realidade dessa natureza na medida em que é percebida clara e distintamente pelo pensamento e essa mesma realidade na medida em que não é mais objeto da percepção clara e distinta.

O problema de se entender as afirmações de Descartes nos termos em que propõe Guérout é que disso resultaria tornar tais afirmações incompatíveis com o texto da *Meditação Segunda*, e o nosso intuito aqui é mostrar que, dado o texto da *Meditação Segunda*, afirmações como estas não podem ter o significado que Guérout lhes pretende conferir. Ou seja: não se trata de entender o texto das *Meditações* à luz dessas afirmações, mas, ao contrário, de compreender o significado dessas afirmações à luz do texto das *Meditações*.

O texto da *Meditação Segunda*, por sua vez, contraria a interpretação Guéroutiana tanto porque, como viemos insistindo, não faz nenhuma referência explícita ou implícita a uma possível diferença de estatuto entre o conhecimento da existência e o conhecimento da natureza do espírito, quanto porque a lógica da empresa cartesiana, ancorada numa concepção de verdade como estrita correspondência do pensamento com a realidade, não pode comportar a distinção, proposta por Guérout, no interior do *cogito*.

Descartes, tal qual ele próprio afirma no início da *Meditação Primeira*, busca um conhecimento absolutamente certo e seguro, isto é, indubitável. O método de duvidar hiperbolicamente que, na seqüência, ele utiliza para fazer uma crítica do conhecimento, mostra claramente que, para Descartes, conhecimento indubitável é aquele que *corresponde indubitavelmente* à realidade. Tanto é assim que as idéias matemáticas, embora se constituam em certezas para o sujeito, são, ainda assim, passíveis de dúvida – posto que se questiona se aquilo que é necessário para mim é, por isso, também uma

necessidade das próprias coisas. Em suma, conhecimento verdadeiro para Descartes é aquele que corresponde à realidade de forma indubitável.

Não há como aceitar, portanto, que o conhecimento verdadeiro expresso pelo *cogito*, único a escapar de uma dúvida hiperbólica de alcance metafísico, possa se constituir numa mera certeza subjetiva, sem garantia de correspondência com a realidade. Isto já está vedado de saída, pelo próprio processo da dúvida hiperbólica. É por isso mesmo que as idéias matemáticas foram colocadas em dúvida. Sendo assim, tanto o conhecimento da existência do Eu quanto aquele de sua natureza devem necessariamente expressar uma correspondência indubitável com a realidade. Menos que isso, não escapariam à dúvida hiperbólica, não poderiam ser considerados conhecimento na rigorosa acepção cartesiana do termo.

Se posso duvidar da verdade de $\langle 2+2=4 \rangle$, visto que pode haver um Deus que me engane sistematicamente sempre que raciocino matematicamente, mas, apesar disso, não posso duvidar da verdade de que eu seja uma coisa essencialmente pensante, na medida em que concebo isso clara e distintamente, então é porque, essa percepção clara e distinta de minha natureza, diferentemente do que ocorre com as idéias matemáticas, não oferece uma mera certeza subjetiva mas mostra que isso corresponde indubitavelmente à realidade. É, portanto, a própria concepção cartesiana de conhecimento verdadeiro, tal como está expressa na *Meditação Primeira*, por meio da aplicação do princípio da dúvida hiperbólica, que inviabiliza a interpretação de Guérout.

Não bastasse isso, o modo como o *cogito* fornece o conhecimento de minha natureza e, de modo geral, o caráter privilegiado do conhecimento expresso pelo *cogito* mostra claramente que a interpretação Guéroutiana é artificial e mesmo impossível. Não teríamos tempo aqui de esclarecer tudo o que está em jogo, mas talvez possamos, de modo bastante esquemático, explicitar aquilo que essencialmente está contido no *cogito* tal como Descartes o formulou e depois o esclareceu ao longo da *Meditação Segunda*. Para tal, iremos tecer uma rápida comparação com o conhecimento dos corpos materiais, a qual servirá para ressaltar o caráter singular do conhecimento envolvido no *cogito*.

No caso dos corpos extensos, o sujeito pensante adquire primeiramente o conhecimento de natureza deles e depois, progressivamente, o conhecimento de sua existência; no caso do *cogito*, o pensamento primeiramente conhece sua existência e, a partir dela, toma conhecimento de sua natureza.

No primeiro caso, o conhecimento da natureza dos corpos não é obtido nos próprios corpos, mas a partir da idéia de sua essência e propriedades essenciais no interior do pensamento; no segundo caso o conhecimento da natureza do pensamento é obtido diretamente da própria existência do pensamento, no interior dela, a partir de uma inspeção direta de sua essência.

No primeiro caso, trata-se de um conhecimento que uma existência faz sobre a natureza de outra: o conhecimento que a existência pensante faz sobre as essências representadas nela dos corpos materiais; no segundo caso, trata-se de um conhecimento que uma existência faz sobre si mesma: o conhecimento que a essência da existência pensante (entendimento) faz sobre sua natureza: trata-se, pois, de um autoconhecimento, um conhecimento de si mesmo, no interior de si mesmo.

Disso decorre o seguinte:

No primeiro caso, o valor objetivo do conhecimento da natureza dos corpos extensos não está dado de saída, mas precisa ser conquistado: como garantir que o conhecimento que a coisa pensante tem da natureza dos corpos extensos corresponda à realidade?

No segundo caso, o valor objetivo do conhecimento da natureza do pensamento, ainda que de modo provisório⁵, já está dado de saída, está no próprio ponto de partida, porque o conhecimento é gerado pela própria coisa a ser conhecida, no interior dela própria: a) não se trata de um conhecimento de uma coisa sobre outra, mas de uma coisa sobre si mesma;

⁵ Provisório porque, tal como o conhecimento da existência, ele é garantido apenas enquanto o pensamento se autopercebe, isto é, durante uma intuição atual clara e distinta. É por isso que a garantia divina torna-se necessária: para estabilizar esse conhecimento fugidio que o pensamento tem de si mesmo; estabilidade sem a qual não é possível fazer realmente uma distinção entre corpo e alma.

b) propriamente falando, sequer se trata de um conhecimento de uma coisa *sobre* si mesma, como que vindo de seu exterior para o seu interior, mas de um conhecimento de uma coisa *em* si mesma, no seu interior; c) também não se trata de um conhecimento interno de uma parte sobre a essência, mas da própria essência inteligendo-se, um autoconhecimento da essência. Não há, portanto, qualquer separação entre a coisa e o conhecimento dela, entre ser e conhecer.

Kant não desconhecia essa peculiaridade do conhecimento fornecido pelo *cogito* cartesiano. Tanto é que para criticar a tese cartesiana de que o *cogito* fornece o conhecimento de minha natureza como substância pensante, Kant negava precisamente que a consciência-de-si correspondesse a uma intuição intelectual que o pensamento tem de si mesmo. A estratégia kantiana, na *Crítica da Razão Pura*, consiste em retirar a intuição do entendimento e colocá-la na sensibilidade, mais especificamente, no sentido interno. A consciência-de-si deixa de ser um conhecimento que o pensamento tem si mesmo, tornando-se uma mera representação, um simples pensar. Para que haja conhecimento é preciso, além da consciência-de-si, que o pensamento se aplique sobre o sentido interno, onde sua existência aparece determinada no tempo. Isto quer dizer que o pensamento não se conhece mais a si mesmo *por si e em si mesmo*, mas apenas pelo modo como ele é intuído pelo sentido interno, isto é, apenas enquanto fenômeno. Kant sabia que, se fosse o caso de uma intuição intelectual, o conhecimento que o pensamento teria de si mesmo não seria nunca meramente fenomênico. “Por isso, tal inteligência só pode conhecer-se a si mesma, com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual, nem ser dada pelo entendimento), como meramente se aparece *e não como se conheceria se sua intuição fosse intelectual*”.⁶

⁶ KANT, 1983, p. 95-6. (grifo nosso). Ver também o Capítulo Primeiro do Livro Segundo da Dialética Transcendental, “Dos Paralogismos da Razão Pura”, p. 200-06.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysique*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Méditations Métaphysique. Oeuvres de Descartes (AT)*. Paris: Vrin, 1996. Tomo IX.

_____. *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes (AT)*. Paris: Vrin, 1996. Tomo VII.

GUÉROULT, M. *Descartes Selon L'Ordre Des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. 2v.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. por Valério Rohden e Uldo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 2ª ed., 1983.