



**Qual a ligação entre *cogito* e *sum*?
Entre falsas soluções e outras propostas.**

**What is the connection between *cogito* and *sum*?
Between false solutions and other proposals.**

Fábio Baltazar do Nascimento Júnior¹
fabiobnj@hotmail.com

Resumo: Este trabalho procura fornecer uma solução adequada para o problema da relação entre *cogito* e *sum* na argumentação de Descartes. Para tanto, em primeiro lugar, procuramos evidenciar os principais defeitos da solução proposta por Jaako Hintikka, em seu renomado artigo *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, de 1962. Avaliamos tanto a interpretação lógica de *cogito, ergo sum* quanto a interpretação de *ego sum* como um performativo, seja em seus aspectos técnicos, seja em comparação com os textos de Descartes. Em segundo lugar, oferecemos uma interpretação com base na noção de inferência pressuposicional, de inspiração fregeana, a partir da qual tentamos explicitar em que sentido a distinção entre sintaxe, semântica e pragmática pode resolver algumas confusões comuns presentes na literatura sobre o *cogito*.

Palavras-chave: cogito; performativo; lógica.

Abstract: This work aims to provide an adequate solution to the problem of the relation between *cogito* and *sum* in Descartes' argumentation. To do so, firstly, we tried to highlight the main defects of the solution proposed by Jaako Hintikka, in his renowned article *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, released in 1962. We evaluated both the logical interpretation of *cogito, ergo sum* and the interpretation of *ego sum* as a performative utterance, either in its technical aspects or in comparison with Descartes' texts. Secondly, we offer an interpretation based on the notion of presuppositional inference, inspired by Frege, from which we try to explain in what sense the distinction between syntax, semantics and pragmatics can solve some common confusions that can be found in the literature on *cogito*.

Keywords: cogito, performative, logic.

1 Professor Doutor Efetivo da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Integrante do GT Estudos Cartesianos (ANPOF).

Introdução

Durante a primeira metade do século XX, o famoso *cogito, ergo sum* de Descartes não parecia compatível com a tradição comumente chamada de ‘filosofia analítica’. Rudolf Carnap, por exemplo, havia escrito, em 1932, que a intuição principal de Descartes sofria de dois erros² e que a análise da linguagem poderia superar a metafísica ao mostrar que ela usava termos e argumentos sem sentido.

Não obstante, trinta anos depois, Jaakko Hintikka publicaria seu renomado artigo chamado *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*. O ano de 1962 era, de fato, um momento propício para o lançamento de uma interpretação que talvez fosse uma esperança de conciliação entre Descartes e os chamados ‘analíticos’. Em primeiro lugar, era tempo de inflexão no período que, em breve, R. Rorty chamaria de *virada linguística* em filosofia: tanto as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein (1953) quanto as palestras de Austin sobre *performance* ou atos de fala, ocorridas ao longo da década de 50, despontavam como alternativas claras à análise linguística do positivismo lógico. Em segundo lugar, as lógicas não clássicas já estavam bastante desenvolvidas, e o próprio Hintikka havia publicado artigos, em 1959³, sobre lógicas livres, isto é, sobre sistemas que admitem constantes sem denotação. Nesse ambiente de novos ares analíticos, repensar o argumento do *cogito* não parecia uma má ideia.

Sem surpresa, os mencionados estudos que Hintikka fazia à época sobre lógicas livres reverberariam no seu artigo de 1962. Para o autor, a lógica clássica tem *pressuposições existenciais*, ou seja, os lógicos “pressupõem” que nomes, constantes ou descrições definidas referem-se a algo. O seu artigo sobre o *cogito* enfatiza essa característica de um sistema clássico a fim de criticar uma tentativa de descrever uma premissa possível para o argumento cartesiano, que seria escrita assim:

$$Ba \rightarrow \exists x(x=a)$$

Lê-se: Se *a* é B, então há um *x* tal que *x* é o mesmo que *a*.

Hintikka argumenta que a linguagem (no caso, o aparato da lógica clássica) que usa uma constante de indivíduo “pressupõe” que esta constante refere-se a algo. Portanto, a “prova” de *sum* que toma *cogito* como premissa seria falha. A “objeção mais grave” (Hintikka, 1962, p.7) à “interpretação lógica” de *cogito, ergo sum* seria, para Hintikka, a explicitação dessas “pressuposições existenciais”.

2 Rudolf Carnap (1932), *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, in *Erkenntnis*, Vol. II. O primeiro problema detectado por Carnap seria o fato de que o quantificador existencial é corretamente aplicável apenas para conceitos (como “”) e não para nomes próprios, isto é, *ego sum* seria uma proposição intraduzível pelo quantificador. O segundo problema seria relativo à consequência legítima de uma premissa como *cogito*. Não podemos deduzir *ego sum*, mas apenas que ‘*x* pensa’ não é um conceito vazio. Em outras palavras, poderíamos apenas fazer a generalização existencial e dizer que ‘eu penso, logo há um *x* tal que *x* pensa’.

3 Jaako Hintikka (1959), *Existential presuppositions and existential commitments*, *The journal of philosophy*, vol. 56, p.125-137. ver também: Jaako Hintikka (1969), *Towards a theory of definite descriptions*. *Analysis* (Oxford), vol. 19 n° 4, p. 79-85.

A alternativa proposta por ele para contornar esse problema seria a hoje célebre, pelo menos entre estudiosos de Descartes, performance de *ego sum* como uma sentença autoverificante quando pronunciada por qualquer um. Isto quer dizer que, sempre que digo *ego sum* e procuro persuadir-me da falsidade da frase, falho neste propósito. Esta tentativa de persuadir-me seria, para Hintikka, o verdadeiro significado do termo ‘cogito’ no argumento cartesiano, de modo que o esforço de autopersuasão seria como um ato de fala, mas “performado” para mim mesmo. A este *speech-act* tão especial Hintikka dá o nome de *thought-act*, ou ato do pensamento.

Em linha com as principais tendências da filosofia analítica dos anos 60, portanto, o artigo de Hintikka apresenta duas interpretações fundamentais do *cogito*: a lógica, criticada por Hintikka a partir de elementos de lógica livre, e a performativa. Para ele, o próprio Descartes misturava as duas interpretações em diferentes passagens de sua obra, ainda que o filósofo francês já tivesse alguma consciência de que seu *ego sum* fosse um performativo. Hintikka afirma também que seria exatamente essa “confusão” de Descartes entre as duas interpretações o que permitiria ao autor francês operar com *cogitare* em sentido ampliado, isto é, no sentido das *cogitationes* (Hintikka, 1962, p.29), já que Descartes chega a usar termos não-cognitivos para descrever esse espaço epistemológico da *cogitatio*.

Meu objetivo aqui é, como *pars destruens*, testar essas duas interpretações não apenas em comparação com os textos de Descartes, isto é, verificar se elas são realmente cartesianas, mas também avaliá-las em seus aspectos técnicos. Como *pars construens*, tentarei explicar em que sentido *cogito, ergo sum* pode ser um “raciocínio” sem que seja lógico ou performativo.

Um problema anterior à “objeção mais grave” de Hintikka: o problema da não-inferência

Em primeiro lugar, mostrarei por que razão devemos rejeitar a explicação lógica tentada por Hintikka. Parece-me que ele não foi suficientemente radical na sua consideração das tais “pressuposições existenciais” do aparato lógico clássico. O problema não está naquilo que Hintikka apontou, isto é, que essas pressuposições pudessem minar a prova de *ego sum* em alguns contextos, como se Descartes tivesse usado um argumento traduzível para o cálculo clássico e, por isso, as demonstrações fornecidas pelo autor nessas passagens estivessem sujeitas às mesmas críticas que pudessemos fazer aos tais “prejuízos” da lógica clássica. O que é mais notável é que uma interpretação rigorosa de “implica a impossibilidade de usar esta construção para formalizar o que acredito ser a intenção de Descartes com *cogito, ergo sum* (ou mesmo *ambulo, ergo sum*). Em outros termos, não é que possamos formalizar o argumento de Descartes, pelo menos em alguns contextos, e depois sejamos obrigados a reconhecer que as “pressuposições existenciais” do cálculo clássico tornariam o argumento inválido em um sistema não clássico de lógica livre. Há um problema anterior: o argumento usado por Descartes *não pode* ser formalizado do

modo proposto, porque, na proposta de formalização por meio do cálculo clássico fornecida por Hintikka, a conclusão pretendida *não é* inferida das premissas, mas é uma verdade lógica independente das premissas alegadas.

Para apresentar claramente o meu argumento, permita-me repetir a fórmula usada por Hintikka para representar *cogito, ergo sum*:

$$(1) Ba \rightarrow \exists x(x=a)$$

Parece bem óbvio: ‘Ba’ seria *ego cogito* e ‘ \rightarrow ’ traduziria *ergo sum*, enquanto ‘ \exists ’ representaria a partícula *ergo*, de modo que a proposição *cogito, ergo sum* estaria corretamente expressa em símbolos lógicos triviais. De posse de uma boa formalização da premissa, os passos seguintes seriam insuspeitos: dado que ‘Ba’ é uma proposição verdadeira (*cogito*), então poderíamos aplicar o *modus ponens* diretamente e concluir que *sum* (ou ‘ \exists ’) também é verdadeira. CQD.

Hintikka diz que Descartes “às vezes lida com o *Cogito* como se ele fosse uma expressão da verdade lógica de sentenças da forma (I)” isto é, a fórmula acima (Hintikka, 1962, p.24). Hintikka diz também que as duas interpretações — a lógica e a performativa — “fundem-se de maneira confusa em seus escritos [isto é, nos textos de Descartes]” (Hintikka, 1962, p.25).

Eu não vejo, porém, nenhuma razão para sustentar que Descartes alguma vez tenha pensado *cogito, ergo sum* como uma versão informal de algo como ‘ \rightarrow ’. Ao contrário, há um motivo fundamental para suspeitar que Descartes, na verdade, rejeitaria a formalização proposta, ainda que ela pareça uma tradução óbvia de algumas passagens da obra cartesiana.

Convém observar que não imagino que Descartes rejeitasse essa formalização proposta por razões meramente historiográficas, muito menos por cacoetes ideológicos, como alegar que talvez Descartes fosse “contra” a lógica formal ou “contra” formalizações, seja lá o que observações desse tipo queiram dizer. A propósito, a famosa carta a Mersenne sobre a possibilidade de inventar uma língua filosófica não ajuda quem acredite nesses partidos intelectuais. O motivo de desconfiar que Descartes repudiasse essa formalização é dado pela própria lógica: a sentença ‘ \rightarrow ’ é uma verdade lógica no cálculo clássico, ou seja, é completamente independente de ‘Ba’ – ou de qualquer premissa. Unidos a esse fundamento lógico, temos os textos do *corpus*: até onde sei, Descartes jamais concebeu a possibilidade de que *cogito* fosse um passo completamente inútil para o seu argumento, muito menos naqueles contextos em que ele apresentou a fórmula *cogito, ergo sum*, ou algo análogo a ela.

Primeiramente, vamos conferir o que diz Hintikka sobre a sua própria interpretação, que ele chama de “lógica”:

Visões desse tipo geral têm um ancestral antigo. Gassendi já afirmava que *ambulo, ergo sum* – “eu caminho, logo eu sou” – é uma inferência tão boa quanto *cogito, ergo sum*. É óbvio que, na interpretação sugerida, Gassendi estará certo. A alegada

demonstrabilidade de (I) não depende de modo algum do atributo “B”. O fundamento do argumento de Descartes é, por essa visão, exprimível ao dizermos que ninguém pode pensar sem existir; e se (I) for uma representação adequada da forma lógica desse princípio, pode-se, de fato, dizer igualmente bem que ninguém pode caminhar sem existir (Hintikka, 1962, pp.6-7).

É fácil perceber o contexto: na resposta às objeções de Gassendi, Descartes compara *ambulo* e *cogito* como premissas⁴. Se o argumento de Gassendi fosse formalmente traduzível pela interpretação “lógica” fornecida por Hintikka, então Gassendi teria razão do ponto de vista lógico. É isto que Hintikka parece afirmar na citação acima. Afinal, o atributo ‘B’ é apenas uma forma que poderia ser materialmente substituída por qualquer predicado, fosse *ambulo* ou *cogito*.

É verdade que a demonstrabilidade (*provability*) da fórmula (1) não depende do atributo ‘B’. Hintikka não chegou a explicitar, porém, que a verdade de “ não depende, no cálculo quantificacional clássico, de premissa alguma. ” é verdadeira em si mesma, exatamente porque a constante ‘a’ é explicitada na fórmula. Obviamente, se “ é uma verdade lógica, a condicional (1) também será verdadeira. Mas a verdade da condicional (1) é mantida até mesmo se trocarmos ‘Ba’ por uma contradição qualquer. Em suma, dado que “ é sempre verdadeira:

- a) qualquer condicional que contenha esta proposição como consequente será igualmente verdadeira;
- b) esta proposição não precisa ser inferida (‘Ba’ — *cogito* ou *ambulo* — é completamente irrelevante para o argumento).

Em outras palavras, não precisamos obter a verdade de ‘Ba’ para inferir “, como afirma Hintikka⁵.

Na verdade, “ não é uma boa formalização para o *sum* de Descartes. Esta fórmula diz, a rigor, apenas que há uma constante ‘a’ em nosso sistema. Se aplicarmos o mesmo quantificador a predicados, como em “, ele funciona de modo fregeano, isto é, refere-se à extensão dos predicados. No caso, diz apenas que a classe dos *Bs* não é vazia. Exatamente por isto, o quantificador existencial não pode ser confundido com um predicado de primeira ordem⁶: se *algo* é um sujeito para um conceito, não

4 Na verdade, a formulação que usa ‘ambulo’ não é de Gassendi, como alega Hintikka. O exemplo aparece pela primeira vez em outro contexto argumentativo, isto é, na crítica de Hobbes à ideia de passar do *cogito* à *res cogitans*, nas *Terceiras Objeções* (AT VII 172). Mais tarde, Descartes usaria *ambulo* nas suas respostas à Gassendi. Gassendi perguntava se também seria necessário concluir nossa própria existência a partir de algo como *quidquid agit est* (AT VII 259), mas Descartes rejeita esse universal como premissa para concluir *sum*.

5 Cf. Jaako Hintikka (1962), “Cogito, ergo sum: Inference or performance”, p. 6. Devo notar ainda que a fórmula maior “ é um modo de escrever a generalização existencial, que é uma inferência válida genuína. Hintikka parece exigir até mesmo uma primeira inferência de “ a partir da fórmula maior para que “ seja, finalmente, deduzida, o que é absolutamente desnecessário, como mostrei.

6 Ele pode ser pensado como um predicado de segunda ordem, isto é, um predicado sobre a extensão de um predicado. Não obstante, esta informação não muda as observações sobre “.

se adiciona precisamente nada ao dizer “e o sujeito existe”⁷. Quando alguém diz que um indivíduo existe (ou que ele não existe, como Pégaso ou o atual Rei da França), ele não está dizendo que (ou que , que é sempre falsa)⁸. Quem afirma que ‘Pégaso existe’ está querendo dizer, talvez, que o nome ‘Pégaso’ nomeia algo extralinguístico; mas isto o quantificador existencial *não diz*. Se traduzirmos ‘Pégaso’ por ‘p’ e usarmos o quantificador para asserir “, a única coisa que conseguimos com isto foi atestar que há o nome ‘Pégaso’ em nosso sistema⁹.

E por que “ é uma verdade lógica nos sistemas clássicos? Simplesmente porque “ diz que *há* e, ao mesmo tempo, *mostra* o nome ‘a’. Por outro lado, “ diz que *não há*, porém *mostra* a mesma constante, isto é, contém uma contradição interna. A constante ‘a’ é, contudo, apenas um nome para algo que decidimos considerar no nosso sistema. Talvez o meu sistema queira falar sobre quimeras. Não há nenhum truque ontológico aqui: a verdade lógica da fórmula não impõe nenhuma existência de alguma coisa extralinguística.

É pelo menos prudente, portanto, desconfiar de que Descartes concordaria que a “interpretação lógica” dada por Hintikka capturasse parte do modo como ele entendia o *cogito*. Talvez nem mesmo Gassendi admitisse essa interpretação, porque ambos os autores afirmavam claramente: se *sum* é inferido de *cogito* ou de *ambulo*, há algo em *cogito* ou *ambulo* que seja requerido para concluir *sum*¹⁰. Nem Descartes nem Gassendi diriam, nesse contexto¹¹, que *ego sum* poderia ser afirmado independentemente de *cogito* ou de *ambulo*. A própria resposta de Descartes não apela para qualquer independência de *sum*, mas ele argumenta que *cogito* e *ambulo* são diferentes¹². Dado que a “ é uma verdade lógica que não depende de *cogito* ou

7 O ancestral desse tipo de argumento parece ser Kant, na sua crítica à prova ontológica (*KrV*, B626). Frege (1969) discute esse tópico de um modo particularmente interessante em *Dialog mit Pünjer über Existenz*, Nachgelassene Schriften Bd. 1, Hamburg.

8 Por isso, Quine pensava ser necessário eliminar os nomes próprios. Não é o momento, porém, de apresentar essa discussão.

9 Para que fique ainda mais claro que o papel do quantificador existencial nessa fórmula não é o de asserir a existência de coisas nomeadas, considere-se que é possível gerar uma quantidade potencialmente infinita de constantes, dado o conjunto $C = \{a, b, \dots, t, a_1, b_1, \dots, t_1, a_2, b_2, \dots, t_2, a_n, b_n, \dots, t_n\}$; se o quantificador existencial dissesse que há as coisas nomeadas pelas constantes, ele poderia ser usado para provar que há tantos entes quanto os números naturais.

10 Cf., por exemplo, raciocínio análogo sobre a respiração: “Lors qu’on dit: *Je respire, donc je suis*, si l’on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu’il faudroit auparavant avoir prouvé qu’il est vrai qu’on respire, et cela est impossible, si ce n’est qu’on ait aussi prouvé qu’on existe.” (AT II 37, grifo meu). Ver também no *Discurso* (AT VI 33, 15-20).

11 Há, de fato, passagens em que parece ser possível interpretar *ego sum* e *ego cogito* como independentes entre si; e.g. *se existere, se cogitare*, nas *Regulae* (AT X 368), em que existir e pensar são apresentados como exemplos de *intuitus*, não de *deductio*, que são as duas operações básicas do intelecto descritas naquela obra. O problema que discutimos agora pertence, porém, aos contextos em que Descartes argumentaria pela própria existência com base em *cogito*, como no caso da discussão com Gassendi.

12 *Nec licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa [...].* (AT VII 352). Como vemos, Descartes nega a força de *ambulo*, o que mostra claramente a dependência entre *cogito* e *sum*. Também nos

ambulo, não pode ser a partir de um argumento semelhante à formalização dada por Hintikka que Descartes e Gassendi discutiam.

Concluo esta primeira parte pela explicitação de que qualquer tentativa de dar a *cogito, ergo sum* uma “interpretação lógica” baseada em *modus ponens*¹³ a partir de premissas como ‘eu penso’ e ‘se eu penso, então eu sou’ deverá falhar, já que a principal dificuldade está em fornecer uma boa formalização de *ego sum*¹⁴. Essas tentativas baseiam-se frequentemente na ideia de que Descartes recusava apenas a silogística tradicional quando negava que *sum* fosse deduzido¹⁵. Penso ser possível explicar, todavia, por que o *cogito, ergo sum* cartesiano é um tipo de raciocínio não lógico, exatamente como afirmou Descartes¹⁶.

***Cogito, ergo sum*: afinal, isto é um performativo?**

Acredito ter excluído satisfatoriamente a interpretação lógica do *cogito* fornecida por Hintikka. De qualquer modo, a segunda interpretação que ele chama de *performativa* — é certamente a parte mais importante de seu trabalho. Analisarei também essa interpretação, de dois modos: a) tecnicamente, isto é, procurarei avaliar se Hintikka tem razão ao afirmar que *ego sum* seria um performativo; b) exegeticamente, ou seja, tentarei mostrar se os textos de Descartes realmente indicam algo como um pronunciamento performativo.

Principia, I, 9: Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpora peragitur, conclusio non est absolute certa. (AT VIII-1 9)

13 Penso ser importante notar brevemente que o caminho tentado por Peter Slezak (1983), em *Descartes’ Diagonal Argument*, não descreve a relação entre *cogito* e *sum*, que é o problema principal aqui, mas procura, na verdade, fornecer uma explicação semântica para a certeza da própria dúvida. Talvez não seja demais observar que o núcleo do argumento de Slezak parece ser construído a partir da autorreferência de uma sentença e, embora isto possa ser interessante para um estudo de lógica, não penso que esse tipo de abordagem seja capaz de capturar o que Descartes quis dizer.

14 Em nada ajudaria a introdução do “operador de condicional” proposto por Sírío Lopez Velasco (1999). Do ponto de vista lógico, o “operador de condicional” nada mais é que uma inversão da implicação: . O asterisco é o símbolo que Velasco usa para o seu “operador de condicional”. Resta saber o que se ganha, tanto do ponto de vista lógico quanto para uma explicação do argumento de Descartes, ao definir um operador que pode ser substituído pela implicação material usual. Aparentemente, o que leva à sensação de que seja importante definir um “operador de condicional” como o proposto por Velasco é uma confusão entre linguagem e metalinguagem. Essa confusão evidencia-se quando Velasco apresenta o argumento de Descartes em metalíngua, no final de seu artigo, ao dizer que o raciocínio teria duas premissas – 1) *eu penso* e 2) *eu sou é condição de eu penso* – e uma conclusão – *eu sou*. O que não fica claro é por que razão o “operador de condicional” seria uma formalização melhor que a usual, que utiliza o operador ‘→’, para a premissa 2, já que uma condicional banal como “pode ser lida tanto como ‘se eu penso, então eu sou’ quanto como ‘eu sou é condição necessária de eu penso’”. Observe-se, por fim, que *ser condição de* é uma leitura imprecisa do próprio operador introduzido por Velasco: numa condicional comum, o antecedente é *condição suficiente* para o conseqüente, ao passo que o conseqüente é *condição necessária* para o antecedente, ou seja, ambas as sentenças são *condições*; o uso que Velasco faz de seu “operador de condicional” dá a entender que ele pretende falar em condição necessária, mas não em condição suficiente.

15 Cf., por exemplo, AT VII 140.

16 AT II 37 (“conclusão”); AT VII 352 (“inferir” e “ilação”); AT VIII-1 9 (“conclusão”); AT X 523 (“raciocínio”).

O que é um “performativo”? É útil esclarecer o que está em jogo na teoria performativa de Austin. Moyal (2010, pp. 371-411), por exemplo, diz que Hintikka era “perfeitamente consciente” de que seu “performativo” não era austiniano. Não obstante, Moyal não explica o porquê e não faz as perguntas mais importantes: se não é austiniano, o que há de diferente e novo no *ego sum* “performativo” de Hintikka? Se não é um performativo de Austin, em que o performativo peculiar de Hintikka difere de um constativo? Para além do uso de um termo que à época era moda, o que se ganha ao chamar *ego sum* de “performativo”?

A ideia de um pronunciamento *performativo* aparece no pensamento de Austin em oposição à ideia de *constativo*. Se eu digo, por exemplo, ‘eu estou andando’, vejo que esta proposição descreve que algo anda, e pode ser verdadeira ou não. Em oposição, ‘eu vos declaro marido e mulher’ não é uma descrição, mas um ato de fala, que, evidentemente, será “feliz” (*felicitous*) apenas em certos contextos, isto é, se eu for o juiz de paz, se os noivos pagaram as taxas e assim por diante. Esta é a ideia principal de “como fazer coisas com palavras”: eu faço algo *por meio e por causa* (*hereby*) do pronunciamento.

Não há dúvida de que pode ser bastante difícil definir com precisão o que é um performativo¹⁷. Mas parece óbvio também que Descartes não “performa” sua existência segundo o modo como descrevemos o que é um performativo; e nem “performa” o seu próprio pensamento. Quando digo ‘eu sou’, não quero dizer que existo *por meio e por causa* do pronunciamento; ‘eu penso’ também não é pensar *por meio e por causa* do fato de dizê-lo. Pode até ser verdade que essas sentenças tenham algum privilégio epistemológico, mas eu não penso ou existo *porque* estou dizendo essas sentenças. Em um pronunciamento performativo, algo ocorre *por meio do pronunciamento*. Em outras palavras, para que algo seja um performativo, não é suficiente *agir* ao mesmo tempo em que a frase é pronunciada.

Por exemplo, os atos de dizer ‘eu caminho’ e de efetivamente caminhar ao mesmo tempo em que se fala não são suficientes para que se configure um performativo. Trata-se, no caso, de uma descrição, de um pronunciamento constativo, ainda que o falante descreva a própria prática enquanto a realiza. Afinal, é possível que eu jamais diga ‘eu caminho’ enquanto caminho; logo, caminhar não depende do pronunciamento. O mesmo ocorre com ‘eu penso’. O ato de pensar não é produzido pelo ato de pronunciar ‘eu penso’. Sem dúvida alguém pode objetar que ‘eu penso’ é uma descrição de tipo especial, porque é um constativo de algo “privado” e que, ao dizermos ‘eu penso’, também descrevemos o próprio ato de *verificar* a ação¹⁸. Mas também podemos pensar sem dizer que pensamos, portanto, não pensamos *por meio* do pronunciamento. O pronunciamento de ‘eu penso’ ainda é, então, um

17 Cf. uma introdução ao debate em William Lycan (2008), *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*, New York, Routledge, p. 144-155.

18 Para uma abordagem que defende que ‘eu penso’ seja um performativo nestes termos, ver Denis Vernant (1995), *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, p.182.

constatativo. A discussão acerca da situação privilegiada da descrição é obviamente epistemológica e não tem nada a ver com a forma ou com o pronunciamento da sentença.

Hintikka afirma, porém, que ‘eu sou’ poderia ser interpretado como um performativo. Dado que ninguém existe *por causa* do pronunciamento de ‘eu sou’ (minha existência não se deve às minhas palavras), então Hintikka deve usar o termo “performance” em algum outro sentido.

Tentemos, então, descrever qual seria essa “performance” que Hintikka argumenta ser cartesiana. Para captar o que defende Hintikka, primeiramente é preciso deixar de lado o problema semântico do predicado ‘*x* existe’. É necessário pensar que uma sentença como ‘De Gaulle não existe’ (o exemplo dado por Hintikka) não é problemática.

Como argumenta Hintikka, uma sentença como ‘De Gaulle não existe’ seria inconsistente se o próprio De Gaulle a pronunciasse. Para que ocorra a inconsistência, precisamos, porém, saber quem é o falante da sentença, já que outras pessoas poderiam asserir que De Gaulle não existe sem que aparecesse a contradição referida. Hintikka argumenta que, por outro lado, não há a necessidade de saber quem é o falante quando a frase muda para ‘eu não existo’, em que é usado o pronome de primeira pessoa. Nesse caso, qualquer um que pronunciasse a sentença produziria a inconsistência. ‘Eu não existo’ seria uma “sentença existencialmente inconsistente”, como nomeia Hintikka. O pronunciamento de ‘eu não existo’ produziria, portanto, uma *contradição performativa*, já que a existência seria pressuposta para a possibilidade desse proferimento. Evidentemente, essa noção de contradição performativa não corresponde exatamente ao performativo austiniano, porque nada é produzido pelo pronunciamento. Ainda assim, no artigo de Hintikka, o proferimento de ‘eu não existo’ é um dos “performativos” em jogo. Não fica muito claro, porém, por que ‘eu não existo’ não poderia ser pensado como um constatativo peculiar, que apenas nega um dos pressupostos fundamentais – a existência do falante – de situações pragmáticas.

A partir dessa contradição performativa, Hintikka argumenta que a contraditória de ‘eu não existo’ – isto é, ‘eu existo’ – tem de ser autoverificante. Se proferir ‘eu não existo’ é uma contradição performativa, já que contradiz os pressupostos pragmáticos para seu proferimento, proferir ‘eu existo’ seria uma “autoverificação performativa”, por contradizer a contradição performativa e, então, reafirmar os pressupostos de seu proferimento. Notemos que um performativo austiniano não é nem verdadeiro nem falso, já que pronunciar ‘eu vos declaro marido e mulher’ não é uma asserção, mas uma ação. Novamente, não se esclarece em que o “performativo” apresentado difere de um constatativo.

O passo que procede do reconhecimento da falsidade de ‘eu não existo’ para a verdade de ‘eu existo’ é dado, porém, por um esforço que também é chamado de ‘*performance*’ no artigo de Hintikka. O papel desempenhado pela palavra *cogito* na

formulação de Descartes seria o de chamar a atenção para o ato de tentar convencer-me de que ‘eu não existo’ é verdadeira; dado que esta frase é “existencialmente inconsistente” para qualquer um que a pronuncie, então ‘eu existo’ é verdadeira. ‘Eu não existo’ seria autodestrutiva quando pronunciada. Logo, a sentença oposta, isto é, ‘eu existo’, seria autoverificante pelo ato de pensar. Hintikka chama de *thought-act* (por analogia a *speech-act*) a essa situação pragmática que ocorre entre mim e meu *ego*. Em termos próximos aos do autor, haveria um diálogo entre René Descartes e *Cartesius*, o *alter ego*¹⁹. Ele acrescenta ainda que a “transição de atos de fala ‘públicos’ para atos de pensamento ‘privados’, todavia, não afeta os traços essenciais da sua lógica” (Hintikka, 1962, p. 13), ou seja, Hintikka argumenta que a dimensão pragmática do *cogito* não é solapada pela sua característica de ser privada.

De qualquer modo, a essa altura, o termo ‘*performance*’ parece ser equívoco no artigo de Hintikka, já que a palavra parece designar tanto uma ação qualquer – pensar, duvidar – como o mero proferimento de uma sentença – que nem sempre é um performativo no sentido austiniano, obviamente (Hintikka, 1962).²⁰

Uma observação rápida – e que completa a apresentação do que Hintikka tinha em mente ao falar em “*performance*” – será útil adiante: ‘tu não existes’ tem, para o autor, exatamente a mesma “inconsistência existencial” presente em ‘eu não existo’ (Hintikka, 1962, p. 19). Se aceitarmos as pressuposições normalmente requeridas para as situações pragmáticas — um falante, um ouvinte, um encontro entre eles etc —, então dizer ‘tu não existes’ para um ouvinte contradiz essas pressuposições.

Em todo caso, como se articulariam essas supostas *performances* no argumento de Descartes? Como dissemos, Hintikka usa o termo ‘*performance*’ para designar o pronunciamento de *ego sum* como autoverificante, para indicar a contradição performativa relacionada a ‘eu não existo’ e para o ato de pensar que percebe que ‘eu sou’ autoverifica-se. Evidentemente, do ponto de vista conceitual, os dois primeiros sentidos são dois lados da mesma moeda, já que o pronunciamento de ‘eu não existo’ produziria uma “inconsistência existencial” e, inversamente, o pronunciamento de ‘eu existo’ produziria uma “autoverificação existencial”. Paralelamente a esses pronunciamentos, haveria os *atos* de pensar na verdade de ‘eu sou’ ou de tentar pensar que ‘eu não existo’ é verdadeira, isto é, de duvidar da própria existência. Na verdade, na proposta exegética de Hintikka, *cogito* tem um papel exterior no argumento de Descartes. *Cogito* teria a mesma função de, por exemplo, ‘penso, logo $2 + 2 = 4$ ’, já que percebo a verdade da expressão aritmética pensando nela. Tanto é assim que, para Hintikka, não há motivo para passar de *ego sum* para *ego sum res cogitans*; para ele, isto é uma “falácia”. Ao acreditar que Descartes intuiria a sua própria existência

19 Jaako Hintikka (1962), “Cogito, ergo sum: Inference or performance”, p.13, rodapé; também em Jaako Hintikka (2000), *Cogito, ergo quis est?*. Revue de Métaphysique et de Morale. No. 1, Descartes en débat, p. 13-28. A versão original deste artigo é de 1996, mas eu só tive acesso à tradução francesa.

20 Na p. 12, o autor descreve o que chamei de “contradição performativa”; na p. 17, ele fala do ato de pensar como “*performance*”.

a partir de uma peculiaridade pragmática do pronome ‘eu’, Hintikka não vê razão para dar mais nenhum passo. Toda a atividade de imaginar, querer, sentir etc – as demais *cogitationes* – não tem importância alguma para a *performance* que Hintikka acredita existir na *Segunda Meditação*.

Antes de verificar se essa proposta de interpretação de Hintikka é textualmente adequada, é importante notar que Roger Mitton (1972, pp. 407-408) mostrou que proferir ‘eu não existo’ não é inconsistente em qualquer situação. Podemos imaginar, por exemplo, um milionário que faz um vídeo-testamento e diz ‘agora que eu não existo...’. Evidentemente, pode-se contra-atacar dizendo que o mesmo milionário estava vivo quando ele disse a frase ou que a inconsistência de ‘eu não existo’ seria produzida apenas se conversarmos em pessoa. Mas é óbvio, porém, que todas essas exigências são uma reintrodução do pressuposto da existência das pessoas que estão falando. Para Mitton, não haveria nada tão especial em ‘eu não existo’; isto apenas seria normalmente falso quando duas pessoas estão conversando. Mitton conclui dizendo que “em suma, as peculiaridades de ‘eu não existo’ são irrelevantes para o argumento de Descartes” (Mitton, 1972, p. 408).

Penso que Mitton esteja essencialmente certo, mas tentarei outro caminho para mostrar que a interpretação de Hintikka não capta o cerne do argumento de Descartes.

Primeiro, como eu disse acima, ‘eu não existo’ e ‘tu não existes’ são simétricas para Hintikka. Elas têm a mesma “inconsistência existencial”. Não é importante, para ele, que a mesma pessoa seja o falante e o ouvinte. Como eu citei antes, a “transição de atos de fala ‘públicos’ para atos de pensamento ‘privados’ [...] não afeta os traços essenciais da sua lógica”.

Apesar da simetria proposta por Hintikka, se introduzirmos a dúvida hiperbólica cartesiana criamos uma assimetria entre as duas sentenças. Por um lado, posso dizer ‘tu não existes’ e não ter certeza se há, de fato, alguém ali ouvindo. Por outro, posso ouvir ‘eu não existo’ e não estar certo de que há alguém falando. O argumento do sonho e o contexto de ceticismo radical da *Primeira Meditação* de fato muda as “características essenciais da lógica” de ‘eu não existo’. Como se lê em Descartes, ‘eu sou’ é verdadeira “[...] quoties a me profertur [...]” (AT VII 25, 12, grifo meu). Aliás, este pequeno trecho é o principal texto usado por Hintikka para apoiar sua interpretação, já que as palavras de Descartes indicam que há, no caso, um proferimento. A passagem não permite concluir, contudo: a) que *ego sum* é um performativo, já que, como vimos, nem todo proferimento é performativo; b) que ‘ego sum’ é verdadeira sempre que *qualquer um* a pronuncie, porque a citação diz apenas que *ego sum* é necessariamente verdadeira quando pronunciada *por mim*.

Hintikka argumenta²¹, porém, que se ‘tu não existes’ fosse verdadeira, então ela seria *ipso facto* vazia, dado que ‘tu’ não denotaria nada. Antes de tudo, pensemos nessa observação como uma possível objeção à minha proposta de que a dúvida hiperbólica

21 Jaako Hintikka (1962), “Cogito, ergo sum: Inference or performance”, p.19.

introduza uma assimetria entre ‘eu não existo’ e ‘tu não existes’. Digamos que haveria, então, duas maneiras de entender essa possível objeção de Hintikka ao que eu defendi:

Como uma objeção pragmática, que eu poderia responder dizendo que a dúvida hiperbólica põe em questão exatamente a existência do ouvinte, portanto, os pressupostos usados para levantar a objeção;

Como uma objeção semântica; mas, ao fazer isto, apenas reintroduzimos o problema semântico do predicado ‘*x* existe’. Devo lembrar, contudo, que deixamos esses problemas de lado ao aceitar que ‘De Gaulle não existe’ pode ser verdadeira. Afinal, se ‘De Gaulle não existe’ é verdadeira, a mesma objeção pode ser repostada, isto é, de que ela é *ipso facto* vazia.

É importante esclarecer o papel da dúvida hiperbólica porque Descartes parece ser, segundo a apresentação de Hintikka, uma espécie de gênio confuso, que teria descoberto a “inconsistência existencial” da sentença ‘eu não existo’, mas ainda estaria preso às amarras da lógica clássica ao supostamente usar, concomitantemente às tais *performances*, aquela interpretação lógica que rejeitamos anteriormente. Parece-me, todavia, que Hintikka expandiu o alcance e a importância da sentença ‘eu não existo’ de um modo, por um lado, problemático, por se negar a enfrentar o problema semântico da sentença e operar com um conceito pouco claro de *performance*; por outro, não cartesiano, por não captar a radicalidade da dúvida hiperbólica e criar problemas desnecessários, como aquele do papel das *cogitationes*.

Não nego que haja excertos do artigo de Hintikka que possam ser importantes para capturar o *cogito* cartesiano. Por exemplo, a ideia de interpretar o ato de pensar como algo crucial na produção da evidência da própria existência, o que Jean-Luc Marion chamou mais tarde de *pensée pensante*²². Mas esta intuição parece já distante do objetivo principal do artigo famoso de Hintikka, isto é, explicar o *cogito* como um performativo ou algo análogo a um ato de fala. Dizer que a essência do artigo de Hintikka é apresentar o *cogito* como *pensée pensante* seria estabelecer uma confusão entre um ato de pensar (*cogito*) e um performativo. Podemos até aceitar uma analogia de Hintikka e dizer que pensar e perceber que pensa é como tocar a música e ouvi-la, mas não podemos ver como isto contribuiria para uma interpretação do *cogito* como um performativo.

A interpretação performativa de Hintikka é, portanto: a) tecnicamente problemática, já que sua noção de performativo não é tão claramente diferente de um constatativo; b) exegeticamente muito larga, porque adiciona pressupostos pragmáticos incompatíveis com o contexto da dúvida hiperbólica.

Inferência pressuposicional²³

É bem conhecida a crítica dos alemães ao *cogito*. Lichtenberg, Schelling e, depois, Nietzsche puseram o mesmo problema para o argumento: se de fato algo é

22 Jean-Luc Marion (1981), *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, Paris, PUF, livro II, seção 2, 16.

23 Este item é suficientemente baseado nas reflexões do já mencionado livro de Denis Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1995, p. 176 et seq.

descrito no contexto das *Meditações*, não seria *cogito*, mas *cogitatur*. O fenômeno do pensamento poderia ser algo impessoal, como ‘chove’ ou ‘há um raio e um trovão’. Este não é um problema que eu gostaria de enfrentar aqui, mas posso mencionar a argumentação de B. Williams (2005, pp. 79-83) em favor de *cogito* (não *cogitatur*) e lembrar *en passant* que é difícil pensar a decisão de duvidar como algo sem sujeito. A *Primeira Meditação* não descreve uma atividade impessoal; não tanto porque há, ali, uma atividade de pensar, mas porque há uma série de decisões em favor da dúvida. Se *cogito* poderia ser apenas *cogitatur*, dificilmente poderíamos dizer o mesmo de *dubito*. Em última análise, porém, vou pressupor que ‘eu penso’ seja uma boa descrição para o fenômeno que ocorre após a depuração da experiência pela dúvida hiperbólica, porque penso que tentar fornecer uma solução para o problema da pessoalidade do *cogito* nos levaria para muito longe do nosso objetivo principal.

Como já deve estar claro, a interpretação de Hintikka é centrada em *sum*. *Cogito* seria uma palavra para expressar certa “performance” em sentido peculiar, ou seja, o ato de pensamento que seria como um ato de fala mudo. O pronunciamento em jogo é *sum*. Penso que haja, todavia, uma maneira melhor de explicar a relação entre *cogito* e *sum*. Ela parecerá melhor, isto é, mais atenta aos textos de Descartes, porque ela começa pela apreensão da verdade do *cogito*. Dado que *cogito* é verdade, então *sum*. A interpretação de Hintikka inverte essa ordem: para ele, dado que pronuncio *sum*, então percebo que isto é verdadeiro (ou *cogito*)²⁴.

Em primeiro lugar, devo descrever no que me basearei. Lembremos que:

- i. ‘ $\exists x(x=a)$ ’ é verdadeira e independente;
- ii. *Ba* é uma premissa suficiente para inferir $\exists xBx$.

Uma observação importante sobre (ii) é que se mudarmos ‘*Ba*’ para ‘ $\neg Ba$ ’, não poderemos inferir. Mas (ii) não serve para explicar *cogito, ergo sum*, porque *ego sum* não é o mesmo que (que diz *há um x e x pensa*, isto é, que o conceito ‘*B*’ não é vazio)²⁵.

Mas há um jeito não lógico de descrever o raciocínio de Descartes. Frege ensinou que:

The sentence “Odysseus was set ashore at Ithaca while sound asleep” obviously has a sense. But since it is doubtful whether the name “Odysseus”, occurring therein, has a referent, it is also doubtful whether the whole sentence has one. Yet it is certain, nevertheless, that anyone who seriously took the sentence to be true or false would ascribe to the name “Odysseus” a referent, not merely a sense; for it is the referent of the name which is held to be true or not to be characterized by the predicate (Frege, 1948, p. 215).

24 Ele chegou a dizer que a partícula *ergo* seria um tipo de “misleading”. (p. 16).

25 Não seria impossível, por exemplo, converter *ego* em um predicado à La Quine. Mas isto não seria útil para interpretar Descartes, porque *ego* não é um predicado para ele, mas o nome da *res cogitans*. Se fizéssemos uma “quinização”, eliminaríamos o nome próprio que designa a coisa que Descartes quis nomear.

O contexto aqui é o da famosa distinção entre *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (normalmente traduzido por ‘referência’). De um ponto de vista pragmático²⁶, ninguém pode tomar uma proposição com sujeito e predicado como falsa sem falar sobre *algo*. Se pragmaticamente decidimos o valor-verdade de uma sentença como ‘Ba’, então ‘a’, que ocorre como sujeito lógico na sentença, refere-se a algo. Portanto, podemos dizer que, se assumirmos que uma determinada sentença tem um valor-verdade, então pressupomos que ela se refere a algo. Mas não se trata de uma *inferência lógica* daquilo que é referido por ‘a’. Como eu disse, a existência é uma *pressuposição*, não algo que a decisão sobre o valor-verdade implique. Ademais, uma inferência lógica requer a *verdade* das premissas, não apenas a decisão de um valor-verdade qualquer.

Então, posso adicionar um terceiro tipo de algo que podemos chamar de ‘raciocínio’ ou ‘inferência’, ainda que não seja uma inferência lógica:

iii. se ‘Ba’²⁷ tem um valor-verdade, então ‘a’ se refere a algo (ou *a* existe)²⁸.

26 Por que pragmático? Porque é requerido o contexto da ciência, isto é, uma atitude em direção à verdade. Como diz Frege na citação acima: “é certo, todavia, que qualquer um que toma *seriamente* uma sentença como verdadeira ou falsa [...]” (grifo meu). Uma sentença ficcional como, por exemplo, ‘Pégasus voa’ não requer que ‘Pegasus’ refira-se a algo, exatamente porque a frase é dita num contexto em que a verdade ou a falsidade não importam. Para Frege, ‘Pegasus voa’ não seria uma proposição, porque ela não teria um valor-verdade.

27 Alguém poderia continuar perguntando se ‘eu penso’ é mesmo uma boa descrição do fenômeno, talvez para que se leve a sério a objeção de Lichtenberg. Mas mesmo se ‘eu penso’ não for uma boa descrição, também *cogitatur*, como na formulação de Lichtenberg, exigiria a existência de algo. Quando dizemos que ‘está chovendo’ é verdadeira, obviamente nos referimos a algo, ainda que impessoal. Portanto, a objeção de Lichtenberg não seria um problema para solução da inferência pressuposicional, já que ambas as descrições (isto é, *cogito* ou *cogitatur*) demandam a existência de *algo*. Não obstante, aqui estamos diante de um limite da análise (e isto é um sinal de força, não de fraqueza): meu artigo tenta resolver o problema do *argumento* usado por Descartes; não pretendo fornecer uma fenomenologia do *cogito*. Deixemos de lado as palavras (ou seja, que se use indiferentemente ‘eu penso’ ou ‘pensa-se’ para descrever o fenômeno) e a questão passará a ser a da personalidade de *ego cogito*, não a da *existência* de algo descrito. Em outros termos, ‘eu penso’ pode descrever um ato e um agente ou apenas uma ocorrência, como um ato sem agente (como se eu devesse dizer, na verdade, ‘eu sou pensamento, não uma coisa pensante’). Não creio que isto nos ponha diante de problemas exegéticos, já que o *meditans* obviamente diz *ego sum res cogitans* e sempre fala como se fosse um agente, como se fosse a coisa que *decide* duvidar e descobre que não é capaz de duvidar de si mesma. É por isso que eu pude deixar de lado a questão da personalidade posta pelos alemães.

Nesse sentido, a interpretação de Hintikka parece ter uma vantagem: ela é centrada no pronunciamento de *ego sum*; ela só funcionaria por causa do pronome *ego*. Mas acreditar nisso seria ignorar, em primeiro lugar, que o cerne das considerações de Hintikka não depende de *ego*. A sua “autoverificação existencial” funcionaria da mesma forma para *sumus* ou, para usar seu próprio exemplo, *es*. Ademais, sua proposta leva ao problema de saber o que fazer com *cogito* e com as *cogitationes*, já que, para ele, passar de *ego sum* para *ego sum res cogitans* é uma “falácia”. Em outros termos, se, por um lado, a interpretação de Hintikka aparentemente ganha em pessoalidade, o que é, em todo caso, duvidoso, por outro lado, ela corta o laço lógico entre *sum* e o restante das *Meditações*.

28 Como diz Denis Vernant (1995), *Introduction à la philosophie de la logique*, p.181: «[D]evant l’ennoncé ‘à marche’, l’analyse pragmatique distinguera ce qu’il pose: ‘le fait pour a de marcher’ de ce qu’il présuppose: ‘l’existence de l’objet designé par a.’»

É curioso notar que todo esse debate é uma espécie de traição do propósito cartesiano. Descartes anuncia um caso particular dessa proposição (iii) nos *Principia*, I, 10, exatamente no momento em que ele afirma que os lógicos teriam o costume de tornar obscuras as noções *per se nota*. Entre estas noções, encontramos a de que “não pode ocorrer que algo que pense não exista”²⁹. Este é um caso particular de (iii), porque refere-se apenas a *cogitare*. Nesse caso, então, Gassendi não teria razão ao afirmar que o axioma também valeria para outras ações? Afinal, o que haveria de errado com *ambulo*?

O problema é que não temos *certeza metafísica* se *ambulo* é verdadeiro ou não. Se eu seriamente decido que é verdade que eu estou andando, então também é verdade que o pronome ‘eu’ deve referir-se a algo. Mas a dúvida consiste exatamente na abstenção, ou *epoché*. A dúvida hiperbólica, a abstenção universal do julgamento, permite-nos abster também da existência de algo que anda, por exemplo. Uma vez que se decida³⁰ o valor-verdade, todavia, também *pressupomos* a existência³¹ das coisas referidas pelos nomes das frases³².

29 « [...] quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat [...] » (AT VIII 8).

30 Nossa afirmação parece contradizer os textos de Descartes, já que ele diz que o duvidoso deve ser tomado por falso; por exemplo, « Suppono igitur omnia video falsa esse [...] » (AT VII 24). Em primeiro lugar, Descartes diz *suppono*, isto é, não asseriu a falsidade. Mas, mesmo se pensarmos que ele asseriu, é claro que a palavra ‘falso’ não tem sempre um sentido técnico e preciso nos textos de Descartes, já que aqui, por exemplo, ela parece significar ‘não-existente’: « credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus [...] » (Idem). No caso de *ambulo*, vê-se claramente que o problema está em decidir o valor-verdade da proposição, mas isso não implica a falsidade da proposição: *quia nullius meae actionis omnino certus sum, (nempe certitudine illa Metaphysica, de qua sola hic quaestio est)*; AT VII 352).

31 Com isso não estamos novamente sujeitos, porém, às objeções de Hintikka à lógica clássica, isto é, de que ela tem pressuposições existenciais? Não penso que seja assim, porque nossa proposta pragmática não impõe a necessidade de decidir um valor-verdade, o que quer dizer que não impomos nenhuma existência específica. A objeção de Hintikka depende da ideia de que a lógica clássica não admite em seu sistema nenhuma *constante* sem algo referido por ela; esta é uma exigência semântica para uma linguagem especial e artificial.

32 Evidentemente, por esse raciocínio, se ‘je ne pense pas’ for verdadeiro — ou mesmo se ‘je pense’ fosse falso — a mesma pressuposição pragmática seria requerida, e o pronome ‘je’ igualmente referir-se-ia a algo. Mas este não é um problema real para a nossa interpretação, porque o mesmo ocorre com ‘eu ando’ ou qualquer outra proposição. ‘Eu penso’ simplesmente não pode ser falsa no contexto da *Segunda Meditação*, porque ‘eu penso’ — e ‘eu sou coisa pensante’ — é claro e distinto. Mas eis a questão central: ‘eu sou’ seria pressuposta em muitas proposições (mesmo em ‘eu caminho’) se elas tivessem valor-verdade, porém elas estão quase todas em questão por causa da dúvida hiperbólica. No contexto de Descartes, a natureza específica e o privilégio epistemológico da experiência do pensamento desempenham papel importante, não apenas a inferência pressuposicional, que procura explicar o *argumento*, não as *características materiais* do fenômeno. Em outras palavras, a diferença entre *ambulo* e *cogito* é obviamente material, e a resposta de Descartes é clara. O problema de ‘je ne pense pas’ seria, também, material; afinal, como eu poderia ter certeza de que eu não penso sem pensar sobre isto?

Não obstante, alguém poderia insistir e dizer que a mera possibilidade de que seja verdade que ‘se eu não penso, então eu sou’ seria algo já bastante afastado da perspectiva cartesiana. Mas eu poderia responder como creio que Descartes responderia. Eu só posso estar certo da minha existência no momento em que eu estou pensando, isto é, eu não posso saber realmente da

De fato, Descartes nunca negou que *se eu realmente caminho* (como hipótese), então eu sou. O que ele nega é a certeza de *ambulo*, não apenas da verdade, mas também da falsidade. Aliás, Descartes usa uma hipótese para reforçar a certeza da existência do *ego*:

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente artiloso, que por indústria me engana sempre. Não há dúvida, portanto, de que *eu também existo, se ele me engana*; e que ele me engane o quanto possa, não pode ocorrer, todavia, que eu não seja nada enquanto eu penso que sou algo (grifo meu).³³

O que Descartes claramente diz é que se for verdade que o *deceptor* me engana, então também é verdade que eu sou. Em outros termos, ‘me fallit’ tem o pronome ‘me’, que tem de se referir a algo se decidirmos que a proposição é verdadeira. Descartes ainda não decide se ‘me fallit’ é verdadeira, entretanto, como ocorre também no caso de *ambulo*. Mas ele percebe que não faria o menor sentido atribuir um valor-verdade para ‘um enganador me engana’ sem atribuir, ao mesmo tempo, uma coisa referida por ‘me’ (claro, para Descartes, a mesma designada por *ego*).

Convém voltar a Hintikka, porque ele critica um argumento parecido a esse que admitiria essa existência hipotética para *sum*. Hintikka se pergunta por que o poderoso *malin génie* não poderia enganar Descartes sobre a verdade de ‘eu penso’. Então, ele argumenta que Descartes “poderia ter replicado” como se segue:

(i’) se eu estou certo em pensar que eu existo, então é claro que eu existo. Se eu erro em pensar que eu existo ou se igualmente duvido se eu existo, então eu devo, do mesmo modo, existir, pois ninguém pode errar ou duvidar sem existir. Em qualquer caso, eu devo, portanto, existir: *ergo sum* (Hintikka, 1962, p. 9).

Ele argumenta que há uma *petitio principii* neste argumento ao compará-lo com outro:

(ii’) Homero era grego ou bárbaro. Se ele era um grego, ele deve ter existido; pois como alguém pode ser grego sem existir? Mas se ele era um bárbaro, ele igualmente deve ter existido. Portanto, ele deve ter existido em qualquer caso (Hintikka, 1962, p. 9).

minha existência quando não estou pensando. Mas, a rigor, de um ponto de vista cartesiano, eu sequer posso *saber*, quando não estou pensando, que eu não estou pensando. Portanto, eu jamais poderia *decidir* o valor-verdade dessa proposição e, então, as condições pragmáticas requeridas para fazer a inferência pressuposicional não são preenchidas nesse caso.

Por fim, não é preciso temer as palavras “condições pragmáticas” aqui: elas se refere apenas à situação do meditante, da *res dubitans*, que é uma situação específica com relação ao tempo e às exigências epistemológicas: o meditante reconhece a verdade ou falsidade *agora* e duvida de tudo que ele pode pôr em questão por boas razões.

33 Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. (AT VII 25)

O erro de Hintikka aqui é o de supor que a existência pode ser logicamente inferida, em vez de pragmaticamente pressuposta. É por isso que o argumento que proponho é chamado de “inferência pressuposicional”: dado que uma proposição é verdadeira (ou falsa), então podemos também explicitar que essa decisão sobre o valor-verdade pressupõe a existência de algo referido pela sentença ou pelos nomes próprios. Se a existência não fosse pressuposta, então ‘Homero era grego’ não seria uma proposição, mas *flatus vocis*. Formalmente, poderíamos arbitrar que ‘Homero era grego’ é verdadeira ou falsa, mas pragmaticamente podemos ainda perguntar se estamos em posição de decidir o valor-verdade dessa proposição, dado que não podemos ter certeza se Homero existiu.

Sobre o argumento (i’), não tenho certeza se Descartes o aprovaria. Afinal, podemos sempre nos perguntar *sobre o que* dizemos que estamos certos ou não. Por exemplo, se eu não decidi o valor-verdade de ‘eu caminho’, então não faz sentido dizer que eu estou certo ou que eu erro sobre a verdade de ‘eu caminho’. Em outros termos, para qualquer proposição que eu tenha decidido ser verdadeira ou falsa, é verdade que estou certo ou errado, mas não posso dizer se estou certo ou errado se eu não decidi o valor-verdade de nenhuma proposição. E penso que meu argumento esteja no espírito de Descartes: eu não posso errar se eu escolho me abster do julgamento³⁴, como fica claro na *Quarta Meditação*.

E quanto ao problema da possibilidade de que o *malin génie* me engane quando eu admito que ‘eu penso’ é verdadeira? Penso que Descartes “poderia ter replicado” como se segue:

- a. Em primeiro lugar, o argumento não poderia refutar minha *existência*, isto é, se ele me engana, eu sou;
- b. além disso, *eu penso*, mesmo que ele me engane. Se o *malin génie* me engana, então eu penso (porque ser enganado é o mesmo que pensar — ou estar persuadido³⁵ — que algo falso é verdadeiro); se o *malin génie* não me engana, então eu penso (porque é claro e distinto que duvido, que penso agora etc); logo, eu penso. E este argumento não contém nenhuma *petitio principii*.³⁶

Se pudermos decidir o valor-verdade de ‘eu penso’ (verdadeiro, no caso), então ‘eu’ tem de se referir a *algo*, como expliquei acima. Em suma, *cogito, ergo sum*.

Portanto, segundo creio, as palavras *ergo sum* tornam explícita a pressuposição requerida para dizer que *cogito* é verdade. Isto quer dizer que ‘eu sou’ não é uma nova proposição concluída de uma premissa como ‘eu penso’. ‘Eu sou’ quer dizer apenas que o pronome ‘eu’ refere-se à coisa que pensa.

34 AT VII 59.

35 « Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo [...], nullas mentes, nulla corpora [...] » (AT VII 25, 2-4); « Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi » (AT VII 25, 5).

36 Ele tem a forma seguinte: .

Importante deixar claro que a proposição (iii), que anuncia a inferência pressuposicional, não é uma premissa para o *cogito, ergo sum*. O próprio Descartes diz que as noções comuns são *per se nota* e não precisam ser explicitadas³⁷. Elas são usadas, no mesmo sentido em que, embora saibamos o significado das palavras *cogito, existência* ou *certeza*, não dizemos que esses significados sejam premissas ou que sejam logicamente anteriores a *cogito, ergo sum*. Não é fácil saber se Descartes de fato separava com clareza as dimensões da semântica, da pragmática ou da sintaxe, mas ele insistia que: a) *cogito, ergo sum* não dependia de nenhuma premissa; e b) dizia que o significado de palavras como ‘eu penso’ (semântica) e a noção de que “não pode ocorrer que algo que pensa não exista” (pragmática) devem ser conhecidos antes de *cogito, ergo sum* (que é logicamente anterior, já que é *cognitio prima et certissima* para qualquer um que pensa em ordem)³⁸. Creio ser necessário, para interpretar corretamente os textos de Descartes, não misturar essas noções no mesmo plano lógico. E isto exclui a ideia de qualquer relação lógica entre *cogito, ergo sum* e *quidquid cogitat, est*, como, por exemplo, defendeu há pouco tempo Vilmer³⁹. Quando Descartes diz a Burman que *quidquid cogitat est* é pressuposto⁴⁰, penso que ele não queira dizer logicamente, mas pragmática e operativamente.

Nossa proposta pragmática também resolve o seguinte problema: por que Descartes dizia que *sum* era uma *conclusão*, um *raciocínio*, uma *inferência* e uma *ilação*? Trata-se do mesmo problema posto por Gueroult, que Hintikka lembrou (Hintikka, 1962, p. 5). Podemos dizer, em primeiro lugar, que nem sempre a diferença entre uma pressuposição pragmática e uma conclusão lógica é plenamente clara, pois mesmo um lógico como Hintikka parece tê-las confundido, como indica o argumento de Homero. Mas creio que haja um bom motivo para chamá-la de “inferência”, como eu mesmo fiz antes ao falar em inferência pressuposicional: a ação de tornar explícita essa pressuposição pode ser posterior em relação ao tempo psicológico do meditante, portanto, pode parecer uma “marche de la pensée à l’être”, como disse Hamelin.⁴¹ Não obstante, o *sum* não é *logicamente* posterior (nem anterior, na verdade), dado que *cogito* não implica logicamente a existência, mas sua verdade a pressupõe. De fato, na micro-história das *Meditações*, que caminha da dúvida ao *ego sum, ego existo*, há muitos “fatos” como ‘eu duvido’, ‘eu estou persuadido’, ‘eu penso’, ‘eu decido’. Todos eles apontam para algo que não podemos negar: «hoc pronunciatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum» (AT VII 25). E é interessante notar que, nas *Meditações*, esse “pronunciamento” vem

37 AT VIII-1 9.

38 “Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.” (*Principia*, 8, AT VIII-1 7).

39 Jean-Baptiste Jeangéne Vilmer (2004), *Cogito, ergo sum: Induction et deduction*, *Révue Archives de Philosophie*, 2004/1. Tome 67. p. 51-63.

40 AT V 147.

41 Octave Hamelin, *Le Système de Descartes*, p. 135.

exatamente depois da hipótese do engano: mesmo que algo me engane, eu sou⁴². Trata-se do mesmo suposto pragmático: se alguém pensar seriamente que isto é verdade, então é pressuposto que o pensador enganado existe.

Se ‘eu sou’ apenas explicita o pressuposto de que o pronome ‘eu’ refere-se a *algo* existente (a *res cogitans*), então eu não poderia dizer que esse *ego* é determinado? Ora, tratar o termo *ego* como algo trivial, óbvio, que se refere à ideia comum de um *ego* qualquer não passa de um prejuízo para a leitura de Descartes. É o próprio autor que se pergunta, ao constatar a existência de *algo* nomeado por *ego*: “mas o que sou eu?”. Descartes percebe rapidamente que o *ego* já tem alguma determinação, a saber, a de *coisa pensante*. Afinal, é a verdade de *cogito* que aponta para a conquista de *sum*. Mas é verdade, também, que a inferência pressuposicional abre, para Descartes, a questão das determinações ulteriores da coisa referida por *ego*. Em outros termos, que a inferência pressuposicional apenas mostre que *algum sujeito lógico* existe (e não um *eu* segundo alguma noção pré-determinada de *ego*) não é nenhum demérito do argumento que desenvolvi. Ao contrário, a inferência pressuposicional de *ego sum* é a conquista de um espaço epistêmico, de um *subjectum* que é um campo aberto de pesquisa.

Conclusão

Como conclusão, apenas sumário minhas posições e deixo claro o que não estou afirmando.

Primeiro, mostrei que a interpretação lógica de Hintikka tem um problema semântico fundamental que deve ser enfrentado por qualquer “interpretação lógica” do *cogito*. A dificuldade de resolver este problema torna as afirmações de Descartes sobre sua intuição fundamental ainda mais fortes, já que ele insistiu que não havia uma inferência lógica em seu raciocínio.

Segundo, argumentei que o “performativo” de Hintikka é uma espécie de mal-entendido elegante. Isto não quer dizer que o ato de pensar não ajude a compor o argumento cartesiano, mas que a ideia de *proferimento performativo* não tem relevância para o problema de analisar a relação entre *cogito* e *sum*.

42 “Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.” (AT VII 25). É importante citar esta passagem, porque ela mostra claramente que não é verdade que *ego sum* apareça nas *Meditações* sem que haja qualquer proposição prévia (ainda que a fórmula *cogito, ergo sum* de fato não seja a escolhida por Descartes). Ao contrário, ‘se eu me engano’ está escrita um pouco antes de *ego sum*. Na verdade, pode-se coletar vários verbos de cognição que aparecem naquele contexto: *credo nihil unquam extitisse*; *Sed unde scio nihil esse diversum*; *Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*. Há ainda o termo geral *cogitationes*: “Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare vero hoc putem, cum fors ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?” Em outros termos, o mesmo argumento apresentado na fórmula *cogito, ergo sum* também aparece no contexto da *Segunda Meditação*.

Terceiro, afirmo ser possível explicar esta relação entre *cogito* e *sum* por meio de uma exigência própria da pragmática, e que isto pode resolver o problema da “lógica” do *cogito*, dado que *sum* seria um tipo de “inferência” a partir de *cogito* sem que se possa arbitrar, no caso, qualquer anterioridade ou posterioridade lógica entre os dois elementos.

Eu não argumentei que a existência do *ego* é pressuposta de modo “natural”, como um fenomenologista poderia imaginar. A existência do *ego* depende da percepção de uma verdade dada que seja produto de uma ação ou fenômeno descrito por ‘eu penso’. Não foi meu objetivo analisar a natureza desse fenômeno especial. Não argumento, por exemplo, que *cogito* e *sum* sejam separáveis em dois fenômenos diversos. Pode ser que eles sejam parte da mesma intuição, ainda que *sum* torne explícito algo que estivesse anteriormente velado no mesmo fenômeno. Esta e outras questões, como a da pessoalidade do *cogito*, por exemplo, poderiam ser objeto de outras análises, que escapam do meu objetivo de explicar o argumento do *cogito*.

Bibliografia

- CARNAP, R. 1932. „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. In *Erkenntnis*. p. 219-241. Dordrecht: Springer.
- DESCARTES, R. 1996. *Oeuvres de Descartes*. Paris : Vrin.
- FREGE, G. 1948. “Sense and Reference”. In *The Philosophical Review*. vol. 57, n. 3, p. 209-230. New York : Cornell University Press.
- FREGE, G. 1969. „Dialog mit Pünjer über Existenz“. In *Nachgelassene Schriften*. p. 60-75. Hamburg : Felix Meiner Verlag
- HAMELIN, Octave. 1911. *Le système de Descartes*. Paris : Alcan.
- HINTIKKA, J. 1959. “Existential Presuppositions and Existential Commitments”. In *The journal of philosophy*, vol. 56, p.125-137.
- HINTIKKA, J. 1962. “Cogito, ergo sum: Inference or Performance”. In *The Philosophical Review*. vol. 71, n. 1, p. 3-32. New York : Cornell University Press.
- HINTIKKA, J. 1969. “Towards a Theory of Definite Descriptions”. In *Analysis*. vol. 19, n. 4, p. 79-85. Oxford.
- HINTIKKA, J. 2000. « Cogito, ergo quis est? ». In *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 1, Descartes en débat, p. 13-28. Paris : PUF.
- JEANGENE VILMER, J-B. 2004. « Cogito, ergo sum: induction et deduction ». In *Archives de Philosophie*, p. 51-63.
- LYCAN, W. 2008. *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*. New York : Routledge.
- MARION, J-L. 1981. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris : PUF.
- Mitton, R. 1972. “Professor Hintikka on Descartes’ ‘Cogito’”. In *Mind*. n. 323, p. 407-408. Oxford : Oxford University Press.
- MOYAL, G. 2010. « Cogito, évidence en soi et raison - les singularités du cogito ». In *Révue de Métaphysique et de Morale*. p. 371-411. Paris : PUF.
- SLEZAK, P. 1983. « Descartes’ Diagonal Argument ». In *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 34, n. 1, p. 13-36. Oxford : Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. 2005. *Descartes: the Project of Pure Enquiry*. New York : Routledge.
- VELASCO, S. L. “Eu sou é condição de eu penso: corrigindo Descartes”. In *Perspectiva Filosófica*, n. 12, jul/dez 1999, v. VI
- VERNANT, D. 1995. *Introduction à la philosophie de la logique*. Bruxelles : Pierre Mardaga.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review).

Recebido em 16/09/2020. Aprovado em em 30/12/2020



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.