



## Cogito, ergo sum: Inferência ou Performance?

Jaakko Hintikka<sup>1</sup>

COGITO, ERGO SUM *como um problema*. A fama (alguns prefeririam dizer a notoriedade) do dito cogito, ergo sum cria a expectativa de que a produção acadêmica tenha, há longa data, exaurido o que aí interessasse histórica ou tematicamente. Uma leitura da literatura relevante, contudo, falha em satisfazer essa expectativa. Depois de centenas de discussões sobre o famoso princípio de Descartes, nós ainda não parecemos ter um meio de expressar tal *insight* em termos que seriam geral e precisamente suficientes para capacitar-nos de julgar a validade ou a relevância das consequências que se desenham a partir disso. Trinta anos atrás, Heinrich Scholz escreveu que não permanecem muitas questões importantes, ainda não respondidas, direcionadas ao dito cartesiano, mas que permanecem importantes questões ainda não perguntadas.<sup>2</sup> Mesmo depois de importantes escritos sobre o tema, a situação ainda parece essencialmente a mesma até hoje.

*Alguns aspectos históricos do problema*. Essas incertezas existentes a respeito do dito de Descartes não podem, contudo, refletir nas discussões de sua condição histórica. Os contemporâneos não demoraram para apontar que o princípio de Descartes havia sido, surpreendentemente, antecipado por Santo Agostinho. Apesar de estudos mais tardios terem desenterrado outras antecipações,<sup>3</sup> notavelmente em Campanella e em Schoolmen, os acadêmicos ainda parecem estar especialmente impressionados com a afinidade entre Descartes e Santo Agostinho, apesar de suas incontestáveis tentativas de minimizar o significado da antecipação de Agostinho. Não pode ser negado, é claro, que as similaridades são impressionantes. Alguém pode se perguntar, contudo, se isso é tudo o que se tem para estudo. Possivelmente há também muitas e importantes diferenças entre Descartes e Agostinho para justificar, ou ao menos explicar, a relutância em reconhecer a extensão da antecipação

1 University of Helsinki

2 Heinrich Scholz, "Über das Cogito, ergo sum," *Kant-Studien*, XXXVI (1931), 126-147.

3 Veja ex. L. Blanchet, *Les antécédents du "Je pense, donc je suis"* (Paris, 1920); Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (Études de philosophie médiévale, XIII)* (Paris, 1930), 2d pt., ch. ii, e o primeiro apêndice; Heinrich Scholz, "Augustinus und Descartes," *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1932), 406-423.

do outro. Mas nós não podemos dizer se há mais no *cogito, ergo sum* de Descartes do que no semelhante argumento de Santo Agostinho antes de podermos dizer exatamente o que há no argumento do *cogito*.

Se houverem diferenças importantes entre Descartes e seus predecessores, ainda deveremos pensar se alguma das antecipações estão mais próximas que as outras. Por exemplo, Descartes pode ter encontrado o princípio em São Tomás de Aquino como em Santo Agostinho. Desse modo, qual dos dois santos estão mais próximos da formulação do *cogito, ergo sum*?

*Qual a relação do cogito com o sum?* Qual tipo de questões o *cogito, ergo sum* levanta? Uma das mais importantes questões é, indiscutivelmente, qual a forma lógica da inferência de Descartes. É, formalmente, uma inferência válida? Se não, qual é o erro lógico sobre ela?

Mas há uma questão mais fundamental que essa. O dito de Descartes realmente expressa uma inferência? Isso é sugerido pela presença da partícula *ergo*. De acordo com Descartes, contudo, para dizer *cogito, ergo sum* ele, por meio da lógica (silogisticamente falando), não deduz o *sum* do *cogito*, mas, por outro lado, percebe intuitivamente (“por meio de um simples ato de visão mental”) a autoevidência do *sum*.<sup>4</sup> De modo similar, Descartes ocasionalmente diz que nossa existência é intuitivamente óbvia sem propor o *cogito* como uma premissa.<sup>5</sup> Em alguns momentos ele sugere que seu “primeiro princípio” é, na realidade, a existência de seu pensamento – e não o dito *cogito, ergo sum*, o qual induz a pensarmos que essa existência é aparentemente deduzida.<sup>6</sup> Certa vez ele formula o princípio do *cogito* como *ego cogitans existo*, sem fazer uso da palavra *ergo* em nenhuma circunstância.<sup>7</sup>

Mas se é verdade que o dito cartesiano não expressa uma inferência, questões igualmente perplexas são despertadas. Não somente é a partícula *ergo* que foi retirada; a palavra *cogito* foi, da mesma forma, retirada de seu lugar na sentença com o objetivo de somente chamar a atenção para a autoevidência do *sum*.

Mas seria, então, a utilização da palavra *cogito* possivelmente calculada para expressar o fato de que o pensamento é necessário para assegurar o *sum* como intuitivamente evidente? Seria, possivelmente, uma indicação do fato de que a intuição não foi, para Descartes, um evento irracional, mas um ato da mente pensante, uma “intuição intelectual,” como seria apropriadamente expressada?<sup>8</sup>

4 *Oeuvres de Descartes*, publicado por C. Adam e P. Tannery (Paris, 1897-1913), VII, 140; *The Philosophical Works of Descartes*, trad. por E. S. Haldane e G. R. T. Ross (Londres, 1931), II, 38. Em sequência, essas edições são referidas como AT e HR, respectivamente, com números romanos em referência aos volumes. Normalmente, eu não devo seguir, contudo, a tradução de Haldane e Ross; eu devo fazer as traduções (notadamente as de N. Kemp Smith e as de Am-combe e Geach) de forma eclética.

5 AT X, 368; HR I, 7.

6 AT IV, 444; AT VII, 12; HR I, 140.

7 AT VII, 481; HR II, 282.

8 L. J. Beck, *The Method of Descartes* (Oxford, 1952), ch. Iv.

Mesmo se tais suposições fazem parte do significado da palavra, a questão será mantida, porque Descartes queria enfatizar o fato que surge na conexão com esse particular *insight*. O mesmo ponto seria igualmente bem aplicado a muitas das outras proposições do sistema cartesiano; e mais, Descartes não diz, por exemplo, *cogito, ergo Deus est*, mas sim *cogito, ergo sum*.

É claro, a palavra *cogito* deve ter alguma função a mais na sentença de Descartes. Mesmo se a sentença não expressa uma inferência silogística, ela expressa suficientemente alguma coisa como uma inferência, fazendo Descartes chamar sua sentença de um raciocínio (*ratiocinium*),<sup>9</sup> se referindo a expressões como inferir (*inferre*),<sup>10</sup> e a chamar *sum* de conclusão (*conclusio*).<sup>11</sup> Como Martial Gueroult singelamente resumiu o problema: “1º Descartes se refuse à considérer le Cogito comme un raisonnement... 2º Pourquoi s’obstine-t-il alors au moins à trois reprises (*Inquisitio veritatis, Discours, Principes*) à présenter le Cogitosous le forme qu’il lui dénie?”<sup>12 13</sup>

Desde que a palavra *cogito* não é dispensável e desde que não é somente uma premissa da qual a conclusão *sum* é deduzida, a relação das duas começa a tornar-se um problema. Um dos meus principais objetivos nesse artigo é deixar clara essa relação.

Cogito, ergo sum *como uma inferência lógica*. Mas nós podemos estar certos de que o dito de Descartes não expressa uma inferência lógica? Em muitos aspectos parece ser plausível pensar que sim. Essa forma lógica parece ser bastante simples para o definir. Na sentença “Eu penso” um indivíduo recebe um atributo; para um lógico moderno isso é, portanto, representado sob a forma “ $B(a)$ .” Na sentença “Eu sou,” ou “Eu existo,” diz-se, a esse mesmo indivíduo, existir. Como pode alguém representar tal sentença formalmente? Se Quine está certo em afirmar que “ser é ser o valor de uma variável”, a fórmula “ $(Ex) (x = a)$ ” serve ao propósito. E mesmo se ele não está completamente certo, nesse caso particular, sua afirmação é obviamente justificada: “ $a$  existe” e “há ao menos um indivíduo idêntico a  $a$ ” são claramente sinônimos. O dito de Descartes, portanto, parece preocupar-se com uma aplicação da forma

$$(I) B(a) \supset (Ex) (x = a).$$

Descartes percebe que ele pensa; portanto, ele adquire a premissa  $B(a)$ . Se (I) é verdadeiro, ele pode usar *modus ponens* para concluir que ele existe. Aqueles que

9 AT X, 523; HR I, 324.

10 AT VII, 352; HR II, 207; cf. AT III, 248.

11 *Principia philosophiae* I, 9; AT VIII, 7; HR I, 222; cf. AT II, 37, e AT V, 147.

12 Martial Gueroult, “Le Cogito et la notion ‘pour penser il faut être’,” *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de philosophie (Congrès Descartes)* (Paris, 1937, reimpresso como o primeiro apêndice do *Descartes selon l’ordre des raisons*, Paris, 1953, II, 307-312 de Gueroult). Ver p. 308.

13 Tradução: “1º Descartes se recusa a considerar o Cogito como um raciocínio... 2º Por que, então, ele persiste pelo menos três vezes (*Inquisitio veritatis, Discurso, Princípios*) em apresentar o Cogito na forma sob a qual ele o nega?” (N. do T.)

querem interpretar o *Cogito* como uma inferência lógica podem agora *afirmar* que (I) é um fato verdadeiro, e, até mesmo, logicamente provável; pois não é

$$B(a) \supset (Ex)(x = a \ \& \ B(x))$$

uma fórmula provável de nosso cálculo funcional mais baixo? E essa fórmula não implica (I) em virtude de princípios completamente não problemáticos? Isso pode parecer que uma resposta afirmativa deve ser dada para essa questão, e que o argumento de Descartes é, portanto, facilmente construído como uma inferência válida logicamente.

Interpretações sobre essa fórmula geral tem uma longa ancestralidade. Gassendi já afirmou que *ambulo, ergo sum*, “Eu caminho, logo, eu sou”, é uma inferência tão boa quanto *cogito, ergo sum*.<sup>14</sup> É óbvio que dentro da interpretação sugerida, Gassendi está certo. A probabilidade de (I) não depende do atributo “B”. A essência do argumento de Descartes está expressa na presente visão ao dizer que alguém não pode pensar sem existir; e se (I) é uma representação adequada de uma forma lógica desse princípio, alguém não poderia, de fato, do mesmo modo, dizer que alguém não pode caminhar sem existir.

Isso já faz com que a interpretação (I) seja suspeita. Em sua resposta a Gassendi, Descartes nega que *ambulo, ergo sum* é comparável com *cogito, ergo sum*.<sup>15</sup> Contudo, a razão que ele nos dá não é muito clara. Uma parte da força de suas observações, possivelmente, está em que apesar das inferências *ambulo, ergo sum* e *cogito, ergo sum* serem paralelas - sendo ambas aplicáveis na forma (I) - suas premissas são essencialmente diferentes. *Ambulo* não é uma premissa indubitável da mesma forma que se pode afirmar do *cogito*.

Mas mesmo se nós fizermos essa concessão, permanecem ainda muitas dificuldades. Como nós dissemos, Descartes apenas nega que no argumento do *cogito*, o *sum* é deduzido do *cogito*. Mas, nessa visão, nós estamos criticando o argumento em seu todo como uma dedução. A visão é, portanto, insatisfatória.

É também insatisfatória porque não nos ajuda a entender a regra do argumento do *cogito* no sistema cartesiano. No mais, como podemos ver, por exemplo, não nos ajuda a apreciar as consequências que Descartes quer desenhar pelo seu primeiro e principal insight.

A objeção mais grave, contudo, ainda está para ser feita. Pode ser demonstrado que a probabilidade de (I) no sistema usual de cálculos funcionais (teoria de quantificação) nada tem a ver com a questão de saber se o pensamento infere a existência. Uma tentativa para interpretar o argumento de Descartes nos termos da probabilidade de (I) é, portanto, limitada a permanecer infrutífera.

14 Em suas objeções à *Segunda Meditação* (AT VII, 258-259; HR II, 137).

15 AT VII, 352; HR II, 207.

Quero, com isso, dizer o seguinte: se nós temos um olhar próximo aos sistemas de lógica em que (I) pode ser provado, nós logo descobrimos que eles são baseados em um importante *pressuposto existencial*, como nós, em outro lugar, temos afirmado.<sup>16</sup> Eles fazem mais ou menos uso tácito da suposição de que todos os termos singulares com os quais nós temos acordado realmente se referem (designam) a algum indivíduo atualmente existente.<sup>17</sup> Em nosso exemplo isso se equivale a assumir que o termo com o qual substituímos *a* em (I) não pode ser vazio. Mas desde que o termo em questão é "Eu", isso é somente outro modo de dizer que Eu existo. Portanto, acontece que nós, de fato, decidimos que a sentença "Eu existo" é verdadeira quando nós decidimos que a sentença "Eu penso" é da forma  $B(a)$  (para o propósito do sistema usual de lógica funcional).<sup>18</sup> Que nós éramos, então, capazes de inferir  $(\exists x) (x = a) \text{ de } B(a)$  é indubitavelmente verdadeiro, mas o ponto é posto completamente de lado.

É possível desenvolver um sistema de lógica que dispensa a pressuposição existencial.<sup>19</sup> Se em tal sistema nós pudéssemos inferir "Eu existo" de "Eu penso" - i.e.  $(\exists x) (x = a) \text{ de } B(a)$  - seria altamente relevante para a questão se o pensamento implicasse a existência no sentido de Descartes. Mas isso nós não podemos fazer. A verdade da sentença sob a forma (I) se volta inteiramente em pressuposições existenciais. Se elas são desabilitadas, a probabilidade de (I) é posta em xeque.

Meu ponto pode, possivelmente, ser ilustrado pelo significado de um exemplo construído para nós por Shakespeare. Hamlet pensava em um grande número de coisas; mas disso se segue que ele existiu?

*A tentação de Descartes.* Contudo, há passagens nos textos de Descartes que parecem sustentar a interpretação sob nossas críticas. Eu não quero negar que isso expressa *uma* das coisas que Descartes teve mais ou menos confusão quando ele formulou seu famoso dito. Mas é importante conceber que sua interpretação é falha em importantes aspectos. Isso não ajuda a elucidar, por qualquer meio, algumas das mais explícitas e cuidadosas formulações de Descartes. Na melhor das hipóteses é uma interpretação parcial.

16 Em "Existential Presuppositions and Existential Commitments," *Journal of Philosophy*, LVI (1959), 125-137.

17 Todos os termos singulares (ex. nomes ou pronomes) que, em sua aplicação, podem ser substituídos por um aspecto individual livre e variável são assumidos para isso; e como consequência todos os aspectos individuais livres e variáveis têm que comportar-se como termos singulares nos quais realmente possuem uma referência (ou "portador", vulgarmente "referente").

18 Cf. A demarcação incisiva de Leibniz: "E, para dizer *Eu penso, logo Eu sou*, não é propriamente provada a existência pelo pensamento, já que pensar e ser pensado é a mesma coisa e, dizendo *Eu sou pensamento*, já é dito *Eu sou*" (*Nouveaux Essais*, tr. by A. G. Langley (La Salle III., 1949), IV, 7, sec. 7).

19 Tal sistema foi delineado na nota 14 do referido artigo. Essencialmente o mesmo sistema foi desenvolvido independentemente por Hugues Leblanc e Theodore Hailperin em "Nodensing-nating Singular Terms", *Philosophical Review*, LXVIII (1959), 239-243.

Pode-se ver o porquê de alguma interpretação como a que nós estamos criticando ter atraído Descartes. Isso deu a ele o que pode ter sido, na prática, uma forma válida de defender sua própria doutrina e de silenciar o criticismo. Ele pode sempre perguntar: Como pode ser verdadeiramente possível que alguém pense sem existir? E se questionassem a premissa de que ele está pensando (porque o todo poderoso *malin génie* não pode fazer aparecer a ele que ele está pensando?), Descartes poderia ter respondido que, em um certo sentido, a premissa é redundante. Ele poderia ter recorrido a algum dos argumentos como ao que se segue: Se Eu estou certo ao pensar que Eu existo, então, é claro, Eu existo. Se Eu estou errado ao pensar que Eu existo ou se Eu, tanto quanto, duvido se Eu existo, então, Eu devo, da mesma forma, existir, pois ninguém pode errar ou duvidar sem existir. Em qualquer caso, Eu devo, portanto, existir: *ergo sum*.

Contudo, esse argumento, em si, é uma *petitio principii* como você talvez possa notar comparando-o com o similar argumento que se segue: Homero foi um Grego ou um Bárbaro. Se ele foi um Grego, ele deve ter existido; pois como ele poderia ser um Grego sem existir? Mas se ele foi um Bárbaro, ele, da mesma forma, deve ter existido. Portanto, ele deve ter existido em qualquer caso.

O último argumento é obviamente falacioso; a célebre questão não pode ser resolvida no papel. Pela mesma razão, o primeiro argumento é também falacioso.<sup>20</sup>

Descartes percebeu que era incorreto representar seu *insight* na forma em que temos discutido? É muito difícil dizer. Ao certo, ele nunca percebeu isso totalmente. Ele parece ter percebido, contudo, que nessa interpretação a validade de seu argumento depende essencialmente de uma pressuposição existencial. Quando ele tentou apresentar os fundamentos de sua doutrina em uma maneira dedutiva ou “geométrica”, ele tentou formular esses pressupostos em tantas palavras para dizer que “nós não podemos conceber nada, exceto como existente (*nisi sub ratione existentis*)” (ATVII, 166; HR II, 57). Essa declaração é ainda mais notável pois, à primeira vista, contradiz o que Descartes diz na *Terceira Meditação* sobre “ideias... consideradas somente em si mesmas, e não se referindo a outras coisas”, a saber, “elas, estritamente falando, não podem ser falsas”. Isso também contradiz, evidentemente, que nós podemos pensar (considerar mentalmente) em unicórnios, ou no Príncipe Hamlet, sem que nós mesmos nos comprometamos com suas existências.

Permanece ainda o fato de que Descartes recorreu à interpretação que nós temos criticado, principalmente em seus mais populares textos. Como Gueroult noticiou, ele não recorre a isso nas *Meditações*. Seu uso mais explícito disso ocorre na *Recherche de la vérité*, em um diálogo cujo aspecto didático tem sido particularmente

---

20 Mas talvez você não está convencido; talvez você sente que a questão da existência própria de Descartes é essencialmente diferente da questão da existência de Homero. Se sim, você está certo. Eu não quero ter que negar que há uma diferença, e uma importante diferença. Tudo que eu estou dizendo é que a reconstrução que nós estamos considerando não nos remete a essa diferença.

ênfatisado por Ernst Cassirer.<sup>21</sup> A mais cuidadosa formulação do argumento do *cogito* é, notavelmente, aquela presente nas *Meditações sobre filosofia primeira*, parecendo pressupor uma interpretação diferente do argumento.

*Inconsistência existencial.* A fim de entender esta segunda interpretação do *Cogito*, nós temos de ter um olhar próximo à lógica do famoso argumento de Descartes. A formulação nas *Meditações* e em outros lugares sugere que seu resultado pode ser expresso ao dizer que foi impossível para ele negar sua existência. Um meio pelo qual Descartes poderia ter tentado (mas não o fez) negar isso seria ter de dizer “Descartes não existe.” Como aspecto preliminar para nosso estudo da primeira pessoa da sentença *cogito, ergo sum*, de Descartes, nós devemos investigar o caráter da sentença em terceira pessoa. As razões pelas quais Descartes não poderia ter assegurado a segunda [i.e. o caráter da sentença em terceira pessoa], pode ser relacionado de perto às razões pelas quais ele afirmou a primeira, se eu estou certo.

Quais, então, são essas razões? Qual a característica geral da sentença “De Gaulle não existe” faz com que se torne inapropriado para De Gaulle dizer isso?<sup>22</sup> Eu tentarei formular essa característica geral ao dizer que é *existencialmente inconsistente* para De Gaulle afirmar (ao menos totalmente) essa sentença. A noção de inconsistência existencial poderia ser definida como se segue: Seja *p* uma sentença e *a* um termo singular (ex. um nome, um pronome, ou uma descrição definida). Nós devemos dizer que *p* é *existencialmente inconsistente para a pessoa referida ao discurso* se e somente se a sentença mais longa

(2) “*p*; e *a* existe”

é inconsistente (no senso comum da palavra). A fim de evitar nossas próprias objeções devemos, é claro, exigir que a noção comum de inconsistência que é usada na definição não envolva uma pressuposição existencial. Sabido que esse é o caso, nós podemos escrever (2) mais formalmente como

(2)’ “ $p \ \& \ (\text{Ex}) (x = a).$ ”

(Como o leitor informado, sem dúvida, já notou, nós optamos por usar uma aspa ao invés de duas em (2) e (2)').

Uma reformulação trivial da definição mostra que a noção de inconsistência existencial realmente formula uma razão geral pela qual certos estatutos são impossíveis de serem defendidos, apesar das sentenças serem bastante consistentes e inteligíveis. Ao invés de dizer que (2) é inconsistente, nós podemos dizer que *p* implica “*a não existe*” (sem fazer uso de qualquer pressuposição existencial, mas, de outra forma, em um senso comum de vinculação). Enunciar tal sentença, *p*, será muito inadequado para aquele que detém *a*: isso significa fazer uma afirmação que, se verdadeira, implica que seu portador não existe.

21 *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung* (Stockholm, 1939), p. 126.

22 Meu exemplo é inspirado por sua predileção para referir a si mesmo em terceira pessoa.

É importante perceber que a nocividade de tais afirmações não podem ser imputadas pelas sentenças por meio das quais elas são feitas.<sup>23</sup>

De fato, a noção de inconsistência existencial não pode ser aplicada a todas as sentenças. Como nós definimos tal noção, ela é a relação entre uma sentença e um termo singular, ao invés de uma propriedade das sentenças. A noção de inconsistência existencial, contudo, pode ser, frequentemente, aplicada à declaração, por uma perspectiva natural de seu sentido. A fim de especificar uma declaração nós temos de especificar (*inter alia*) a sentença proferida (dizer, *q*) e aquele que a profere. Se o último se refere a si mesmo por meio do termo singular *b*, quando ele faz sua declaração, nós podemos dizer que a noção se aplica à declaração se e somente se é aplicado a *q* em relação a *b*.

Um simples exemplo pode deixar a situação clara. As sentenças “De Gaulle não existe” e “Descartes não existe” não são inconsistentes ou, de outra forma, mais passíveis de objeção do que a discutível sentença “Homero não existe”. Nenhuma delas é falsa por razões lógicas, somente. O que seria (existencialmente) inconsistente é a tentativa de um certo homem (De Gaulle, Descartes, e Homero, respectivamente) de usar uma dessas sentenças para fazer uma declaração. Enunciada por uma outra pessoa, a sentença em questão não tem qualquer coisa de errada ou mesmo estranha a respeito do que foi proferido sobre ela.

Por meio de um termo que tem, recentemente, desfrutado de amplo sentido, estamos próximos de expressar essa importante característica da noção de inconsistência existencial. A inconsistência (absurdo) de uma declaração existencialmente inconsistente pode, por um lado, ser dita como sendo de caráter *performativa* (performativa). Ela depende de um ato ou “performance”, isto é, de um ato de uma certa pessoa que está enunciando uma sentença (ou, de outra forma, formulando uma sentença); isso não depende unicamente dos meios usados para esse propósito, isto é, não depende unicamente da sentença que está sendo enunciada. A sentença é perfeitamente correta como uma sentença, mas a tentativa de um certo homem de proferi-la de forma assertiva é curiosamente sem sentido. Se em algum dia desses eu puder ler em um jornal matutino, “De Gaulle não mais existe”, eu posso entender o que está sendo dito. Mas nem mesmo quem não conhece Charles de

23 Pode valer a pena lembrarmos aqui a distinção entre uma sentença (*sentence*), um enunciado (*utterance*), e uma declaração (*statement*). Uma sentença, é claro, é uma entidade gramatical que não envolve referências a qualquer enunciador em particular ou a qualquer tempo particular da enunciação. O enunciado é um evento (um ato de fala) que pode ser especificado ao se especificar uma sentença enunciada, um falante, e a ocasião na qual ele faz seu enunciado. Enunciados de sentenças declarativas (com intenção de declarar *prima-facie*) são exemplos típicos de declarações. (O termo não parece o mais feliz, mas eu o manterei por causa de parecer ser bastante difundido). Uma declaração é um evento (um ato) que ocorre em algum contexto particular. Usualmente é um ato de fala de um certo tipo, mas nós não devemos insistir nisso. Para nosso propósito uma declaração pode igualmente ser bem feita, ex., escrevendo uma sentença. *Qualquer* ato fará o que for *prima facie* designado, visando cumprir os mesmos propósitos como ato de enunciação de uma sentença declarativa, com a intenção de transportar uma informação verdadeira.

Gaulle poderia deixar de ficar intrigado com essas palavras se elas fossem proferidas pelo próprio De Gaulle; o único modo disso fazer sentido seria dando às palavras um sentido não literal.

Podemos aqui notar como a inconsistência existencial do exemplo de De Gaulle (assim como a inconsistência de outras declarações existencialmente inconsistentes) manifesta a si mesma. Normalmente um falante quer que seu ouvinte acredite naquilo que ele diz. Todo “jogo de linguagem” afirmado de fato no discurso é baseado na suposição que esse é normalmente o caso. Mas ninguém pode fazer seu ouvinte acreditar que ele não existe ao dizer tal afirmação; tal tentativa terá, provavelmente, o resultado oposto. A falta de sentido das declarações existencialmente inconsistentes é, portanto, devido ao fato de que elas automaticamente destroem um dos maiores propósitos que o ato de enunciar uma sentença declarativa normalmente tem. (“Automaticamente” significa aqui algo como “por meras razões lógicas”). Esse efeito destrutivo é, sem dúvidas, condicional ao fato de que o ouvinte conhece quem faz a declaração, isto é, que ele identifica o falante como o mesmo homem que enunciou a sentença sobre ele próprio.

Em um caso especial, uma tentativa de auto destruição desse tipo de declaração pode ser feita sem dizer ou escrever qualquer coisa ou fazer qualquer coisa semelhante. Na tentativa de fazer *outros indivíduos* acreditarem em alguma coisa, eu posso normalmente fazer algo que pode ser ou ouvido ou visto ou sentido. Mas na tentativa de fazer a *mim mesmo* acreditar em alguma coisa não há a necessidade de dizer qualquer coisa em voz alta ou escrever qualquer coisa no papel. A *performance* através da qual uma inconsistência existencial surge pode, nesse caso, ser meramente uma tentativa de pensar - mais exatamente, uma tentativa de fazer que alguém ele mesmo acredite - que alguém não exista.<sup>24</sup>

Essa transição dos atos de falar “publicamente” para os atos de pensamento “privado”, contudo, não afetam a característica essencial de sua lógica. A razão pela qual Descartes tenta *pensar* que ele não existe necessariamente falha, e isso graças à exata lógica pela qual sua tentativa de falar aos seus contemporâneos que Descartes não existe teria sido, no limite, falha no momento em que o ouvinte percebesse quem era que estava falando.

*Sentenças existencialmente inconsistentes.* É possível perceber que nós estamos nos aproximando do famoso dito de Descartes. A fim de alcançá-lo devemos dar mais um passo. Nós temos dito que a noção de inconsistência existencial é

---

24 Isso significa, com efeito, que Descartes alcançou seu primeiro e principal insight lançando mão, por um momento, de um duplo papel: ele aparece como sua própria audiência. Isso é interessante e significativo que Balz, para seus próprios propósitos representa a questão de Descartes entre “Cartesius, quem expressa a razão ela mesma”, e “René Descartes o conjunto de todos os homens”, concluindo que ambos “conspiram, com efeito, nesse renomado enunciado”, o *cogito ergo sum*, portanto “em certo sentido, seu significado em ambos se refere ao Cartesius e a René Descartes”. Ver Albert G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven, 1952), p. 89-90.

primariamente aplicada a declarações (ex. enunciações declarativas) ao invés de sentenças. Em certo sentido, é possível, claro, atribuí-la também a sentenças, fazendo isso de modo relativo, por meio de um termo nela própria (nome, pronome, ou uma definição descritiva). Isso é, de fato, o que nós fizemos quando primeiramente introduzimos a noção; nós dissemos, entre outras coisas, que a *sentença* “De Gaulle não existe” é existencialmente inconsistente para De Gaulle (isto é, para a pessoa referida por “De Gaulle”) enunciar. Em alguns momentos pode-se até ser possível omitir a especificação “para ... enunciar”, a saber, quando o referido orador puder ser recolhido do contexto.

Em um caso especial ocorre frequentemente uma omissão que não é apenas natural, mas quase inevitável. É o caso em que o orador refere a si próprio por meio do pronome de primeira pessoa do singular “eu”. Esse pronome, inevitavelmente, refere-se a quem quer que esteja falando. A especificação “inconsistente para ... enunciar”, desse modo, reduz-se à tautologia “inconsistente para quem quer que esteja falando enunciar”, e deve, portanto, ser omitida quase sempre. Em um caso especial, a noção de inconsistência existencial pode, desse modo, ser definida por sentença *simplista* e não somente por sentença pensada como sendo enunciada por algum orador particular. Existem sentenças que contêm um pronome de primeira pessoa do singular. A inconsistência existencial de tais sentenças consiste em que elas são enunciadas sem que se possa adicionar “e eu existo” sem contradizer a si mesmas de modo implícito ou explícito.

Existem finalidades, contudo, para as quais pode ser enganoso esquecer tal especificação. Esquece-la pode ser perigoso na medida em que leva alguém a negligenciar similaridades importantes que são obtidas entre *sentenças* existencialmente inconsistentes e *declarações* existencialmente inconsistentes. Em um perfeito sentido, sentenças existencialmente inconsistentes são todas certas enquanto sentenças. Elas podem ser ditas consistentes e, em alguns momentos, significantes (ex. quando elas compõem partes de sentenças mais complexas). De acordo com sua verdadeira definição, sentenças existencialmente inconsistentes não são só inconsistentes, mas absurdas para alguém enunciar. Essa inconsistência (existencial) é, portanto, de caráter performática no mesmo sentido das declarações existencialmente inconsistentes. A única diferença entre elas reside no fato de que a última é inconsistente para algum homem particular dizer enquanto a primeira é inconsistente para qualquer um que a enuncie. A inconsistência das sentenças existencialmente inconsistentes representa que qualquer tentativa de fazer alguém (qualquer pessoa) acreditar nelas, ao dizê-las, coopera para desfazer seu próprio propósito.<sup>25</sup> Tal como uma tentativa, pode-se assumir a forma de enunciar a sentença assertivamente; ou pode-se tomar a forma de uma tentativa para persuadir a si próprio da verdade da sentença em questão.

25 Por essa razão pode ser mais apropriado chamá-la de (existencialmente) *auto-destrutiva* do que de (existencialmente) *inconsistente*.

Da mesma forma que sentenças existencialmente inconsistentes destroem a si próprias, quando são enunciadas ou pensadas, suas negações confirmam a si próprias quando elas são expressamente enunciadas ou, de outra forma, proferidas. Tais sentenças podem, portanto, ser chamadas de existencialmente auto verificáveis. O simples exemplo de uma sentença desse tipo é “eu sou”, do latim de Descartes *ego sum, ego existo*.

*O insight de Descartes.* Agora nós devemos ir em busca de um sentido através do qual possamos expressar precisamente o importante *insight* de Descartes (ou ao menos um de seus mais importantes aspectos). Me parece que a interpretação mais interessante que alguém pode dar a ele é dizer que Descartes percebeu, mesmo que vagamente, a inconsistência existencial da sentença “eu não existo” e, portanto, a sentença existencialmente auto verificável “eu existo”. *Cogito, ergo sum* é somente um dos meios possíveis de expressar esse *insight*. Outro meio empregado por Descartes é dizer que a sentença *ego sum* é intuitivamente auto evidente.

Nós podemos agora entender a relação das duas partes do *cogito, ergo sum*, e visualizar as razões pelas quais tal *insight* não pode ser uma inferência lógica no sentido usual da palavra. O que está em jogo no dito de Descartes é o *status* (a indubitabilidade) da sentença “eu sou”. (Isso é particularmente claro ao ser exposto pela formulação da *Segunda Meditação*). Contrariando as aparências, não obstante, Descartes não demonstra essa indubitabilidade ao deduzir o *sum* do *cogito*. Por outro lado, a sentença “eu sou” (“eu existo”) não é ela mesma verdadeira em um sentido lógico. Descartes percebe que a indubitabilidade resulta de um ato do pensamento, isto é, de tentar pensar o contrário. A função da palavra *cogito* no dito de Descartes se refere a um ato do pensamento através do qual a auto verificabilidade existencial do “eu existo” manifesta a si próprio. Portanto, a indubitabilidade dessa sentença não é, estritamente falando, percebida *por meio do* pensamento (do mesmo modo que se pode dizer da indubitabilidade de uma verdade demonstrável); ao invés disso, é indubitável *por causa e na medida em que* é atualmente pensada. No argumento de Descartes, a relação do *cogito* com o *sum*, não é a de uma premissa para uma conclusão. Essa relação é, ao invés disso, comparável com a de um *processo* em relação a um *produto*. A indubitabilidade de minha própria existência resulta de meu pensamento quase como o som de uma música resulta de um músico ou como (para usar uma metáfora do próprio Descartes<sup>26</sup>) a luz no sentido de iluminação (*lux*) resulta da presença de uma fonte de luz (*lumen*).

A relação que a partícula *ergo* expressa na sentença de Descartes é, portanto, bastante peculiar.<sup>27</sup> Possivelmente teria sido menos enganoso para Descartes dizer

26 Veja a carta dele à Morin, datada de 13 de julho de 1638 (AT II, 209).

27 Martial Gueroult novamente localizou a fonte do problema ao chamar nossa atenção às peculiaridades dessa relação. Nós percebemos que o dito de Descartes não expressa (meramente) uma relação lógica entre o pensar e o existir, mas que é concebido com um “fato” ou “ato” adicional (“le fait ou l’acte, ”e fait brut de l’existence donée”) o qual é o único necessário para mostrar a certeza de minha existência. Contudo, nossas explicações deixam o status desse fato ou ato (o qual não pode ser um fato ordinário dado a nós por meio de nossos sentidos ou por

”eu sou enquanto eu penso” ou ”Por pensar eu percebo minha existência” do que dizer ”eu penso, logo eu existo”. Isso pode ser melhor percebido notando que uma de nossas formulações tem sido proximamente antecipada por São Tomás de Aquino quando ele escreve: ”Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse” (*De veritate*, X, 12, *ad 7*)<sup>28</sup>. A peculiaridade dessa relação explica a vacilação de Descartes em expressá-la, ou seja, de porque ele, em alguns momentos, diz o *Cogito* como uma inferência e, em alguns momentos, como a realização de uma intuição auto evidente de sua segunda metade.

Do mesmo modo, nós podemos agora apreciar a função da palavra *cogito* na sentença de Descartes, bem como sua motivação em empregá-la. Ela expressa o caráter performático do *insight* de Descartes; refere-se à ”performance” (ao ato do pensamento) através do qual a sentença ”eu existo” pode ser dita como verificável por si mesma. Por essa razão, tem uma importante função na sentença de Descartes. Ela não pode substituída por qualquer verbo arbitrário. A performance (ato) através do qual a auto verificação existencial é manifesta não pode ser qualquer atividade humana arbitrária, ao contrário do que Gassendi afirmou. Ela não pode ser um ato de andar ou um ato de ver. Nem mesmo pode ser uma instância de uma atividade mental arbitrária, digo, de vontade ou de sentir. Ela somente pode ser o que nós dissemos que ela é: uma tentativa de pensar, no sentido de fazer a mim mesmo acreditar (uma tentativa para pensar *cum assensu*, como Tomás de Aquino colocou), que eu não existo. Para isso, Descartes escolhe a palavra *cogito*. Contudo, essa palavra específica não é absolutamente indispensável para o ato do pensamento a que se refere, podendo também ser chamada de um ato de duvidar; e Descartes admite que seu insight também é expresso como *dubito, ergo sum* (em *Recherche de la vérité*, AT X, 523; HR I, 324; cf. também *Principia philosophiae*, I, 7).

Mas eu não disse que a performance através da qual uma sentença existencialmente auto verificável verifica a si mesma pode ser também um ato, proferindo-a? Isso não é incompatível com o uso de Descartes da palavra *cogito*? Não há incompatibilidade para Descartes dizer exatamente o mesmo que disse. Em sua segunda meditação em filosofia primeira, ele diz em muitas palavras que a sentença ”eu existo” é necessariamente verdadeira ”toda vez que eu a enuncio ou concebo em minha mente” - ”quoties a me profertur, vel mente concipitur” (AT VII, 25; HR I, 150).<sup>29</sup>

---

introspecção) bastante vago. Gueroult não percebe que o aspecto lógico do insight de Descartes é, em princípio, completamente dispensável. Veja Gueroult, *Descartes*, II, 310.

28 Tradução (*De veritate*, X, 12, *ad 7*): ”Nenhum pensamento possui força se não acompanhado do seguinte assentimento: de que percebe, ao pensar em algo, que, com efeito, ele próprio é.” (N. do T.)

29 O que nós temos dito mostra que os verbos utilizados por Descartes, *cogitare* e *dubitare*, não são, em última análise, os mais precisos para descrever o ato através do qual a sentença ”eu não existo” desabilita a si mesma. Isso não é estritamente correto para dizer que uma inconsistência surge da tentativa de Descartes para *pensar* que ele não existe ou *duvidar* que ele exista. Alguém pode pensar assim; porque não o próprio Descartes? Ele certamente pode pensar, então, no sentido de contemplar uma ”mera possibilidade”. O que ele não pode fazer é *persuadir* qualquer

O caráter performático do insight de Descartes pressupõe uma característica de seu famoso método da dúvida que vem sendo frequentemente comentada em outros contextos. A dúvida de Descartes não consiste em desistir de todas as opiniões, como a dúvida de um cético faria. Não é uma tentativa para remover certas fontes específicas de erro de nosso pensamento, assim como pretendeu Francis Bacon. Isso equivale a uma tentativa ativa para pensar o contrário do que nós usualmente acreditamos. Por essa razão Descartes pode afirmar que em um ponto importante sua dúvida doutrinária desabilita a si própria. Uma dúvida cética passiva não poderia fazer isso.

*Cogito e introspecção.* A tentativa de interpretar o *Cogito* como uma inferência lógica não é somente a única forma de leitura do *insight* de Descartes. Em alguns momentos ele tem sido entendido, pelo contrário, como uma declaração mais ou menos factual, como um mero *Tatsachewahrheit*.<sup>30</sup> Essa interpretação é frequentemente combinada com uma visão definitiva de como essa verdade particular é interpretada, isto é, por introspecção. A função do *Cogito*, em nossa interpretação, é para nos chamar a atenção para alguma coisa que sempre um de nós pode proferir quando “olha dentro de si mesmo”.

É muito enganador, contudo, recorrer à introspecção para explicar o significado do *Cogito*, apesar de haver uma forma de conexão entre a noção de introspecção e as peculiaridades do argumento cartesiano. Nós temos visto que uma sentença existencialmente inconsistente pode ter a si mesmo desabilitada através de um ato de fala que seja “externalizado”. A razão de Descartes não poder duvidar de sua própria existência é, em princípio, exatamente a mesma pela qual ele não pode acreditar enganar qualquer pessoa ao dizer “eu não existo”. O primeiro não pressupõe mais introspecção que o outro. O que os filósofos disseram como introspecção aqui é, provavelmente, mais frequentemente associado à performance do que à introspecção.

A independência do *insight* de Descartes em relação à ilustração é dada pelo fato de que há uma peculiaridade sobre certa sentença na *segunda* pessoa que é proximamente relacionada às peculiaridades do *ego sum, ego existo* de Descartes. Da mesma forma como isso é autodestrutivo ao se dizer “eu não existo”, é usualmente absurdo dizer “você não existe”. Se a última sentença é verdadeira, ela é, *ipso facto*, vazia, já que não há ninguém a quem possa ser concebivelmente endereçada.

---

pessoa (incluindo ele próprio) que ele não existe; portanto ele não pode tentar *proferir* (para outros ou para si mesmo) que ele não existe sem desabilitar sua própria tentativa. De fato, Descartes ele próprio recorre a explicações desse tipo quando dá suas mais explícitas explicações a respeito dos movimentos que o fazem reconhecer a auto-evidência de sua existência. Nessa passagem, as citações usadas por ele são do verbo latino *proferre* e, um pouco antes, do verbo *persuadere* para esse propósito. Se você é muito literal, pode, então, dizer que Descartes deveria ter concluído *ego sum professor* ao invés de *sum res cogitans*.

30 Para a história dessa visão, bem como para um interessante argumento graças a sua importância, ver P. Schercker, “La méthode cartésienne et la logique”, *Revue philosophique*, CXXIII (1937), 336-367, especialmente p. 353-354.

O que nos faz conectar o *Cogito* com a introspecção é a “espiritualização” que toma lugar quando um ato de fala “externalizado” é substituído por um ato de pensamento, o qual comentamos acima. No *Cogito* é pressuposto que um homem não pode apenas conversar com seu companheiro, mas é também capaz de “discursar consigo mesmo sem emitir som” de forma semelhante à reminiscência de Platão e sua famosa definição de pensamento “como um discurso que a mente carrega consigo mesma” (também são pertinentes as observações sobre reminiscência dentro de um caráter dialógico do pensamento, de Peirce<sup>31</sup>).

Outra razão pela qual a conexão do *Cogito* com o autoconhecimento é natural está implícito no que dissemos acima. Para verificar se uma declaração como “De Gaulle não existe” (supondo que foi feita pela próprio De Gaulle) é existencialmente inconsistente, tenho que conhecer o orador; eu tenho que identificar ele como o mesmo homem a quem essa declaração é feita. O *insight* do *cogito*, de Descartes, portanto, depende de “conhecer a si próprio”, em um sentido literal, ou seja, para que o *insight* se autodestrua pelo orador da declaração “De Gaulle não existe”, dependemos de conhecer De Gaulle. Expressado em termos menos paradoxais, analisar o argumento do *cogito* pressupõe uma habilidade para analisar a lógica do pronome de primeira pessoa “eu”. E apesar do alcance do último não ser o mesmo que o da capacidade de introspecção, os dois estão sendo conectados um com o outro conceitualmente (logicamente). O *insight* do *cogito* é essencialmente conectado a si próprio do mesmo modo que a introspecção o é, se assim podemos dizer.

*A singularidade do Cogito.* Descartes percebeu que seu argumento do *cogito* lida com um caso particular, ou seja, consigo próprio. Isso é um fato típico de seu procedimento completo; isso é típico de um homem que pergunta “o que *eu* posso saber?” ao invés de “o que um homem pode conhecer?” Descartes nega que seu argumento é um entimema do qual sua premissa maior “Todo aquele que pensa existe” é suprimida. Ele parece ter pensado, mesmo assim, que essa sentença geral é uma generalização genuína do *insight* expresso por sua sentença singular.<sup>32</sup>

A sentença geral não pode ser tal como uma generalização do *Cogito*, contudo; isso não pode ser utilizado como uma verdade geral da qual a sentença *cogito, ergo sum* pode ser inferida, como Descartes parece ter pensado. Isso é, possivelmente, visto mais facilmente ao se fazer uma explicitação das pressuposições existenciais que estão implícitas na sentença geral. Se elas são removidas, a sentença tomaria a forma “Todo indivíduo que pensa realmente existir, existe” e começaria uma tautologia. Essa tautologia é inusual para o propósito que Descartes tem em mente; pois só pode implicar “eu penso, então eu existo” em conjunção com a premissa mais distante “eu existo”. Essa premissa mais distante, contudo, é exatamente a conclusão última que Descartes almeja por meio do argumento do *cogito*. Portanto, a suposta dedução inicia uma *petitio principii*.

31 *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1931-1958), VI, sec. 338; V, sec. 421.

32 Ver AT IX, 205-206; HR II, 127; cf. AT VII, 140-141; HR II, 38.

Alternativamente, nós podemos tentar interpretar o termo “todo mundo”, que ocorre na sentença geral, como compreendido em indivíduos *pensantes* do que em todo indivíduo *atualmente existente*. Estou certo que tal procedimento é ilícito sem as explanações que demos. Mas, mesmo se for legítimo, isso não poderia nos ajudar a formular uma generalização válida da sentença cartesiana. Por isso, nossa generalização tomaria a forma “Todo indivíduo capaz de pensar que pensa, existe” e se tornaria falsa, como testemunhado pelas meditações do príncipe da Dinamarca, de Shakespeare.

Nesse sentido, portanto, o insight de Descartes não é generalizável. Isso, é claro, devido a seu caráter performático. Cada um de nós pode formular “por si mesmo” uma sentença em primeira pessoa do singular que é verdadeira e indubitável, isto é, a sentença cartesiana *ego sum, ego existo*. Mas desde que essa indubitabilidade seja graças ao ato do pensamento que cada homem performa de si mesmo, não pode haver qualquer sentença geral indubitável e que, do mesmo modo, não seja trivial. O *insight* do *cogito* que cada um de nós realiza é vinculado a si próprio ainda mais inerentemente do que Descartes percebeu.

*A função do Cogito no sistema de Descartes.* Nossa interpretação é sustentada pelo fato de que somos capazes de notar a função do primeiro e principal *insight* de Descartes em seu sistema, isto é, entender as conclusões que ele pode desdobrar do *Cogito*. Por um lado, podemos agora ver a razão pela qual o *insight* de Descartes emerge de suas próprias descrições como um caso curioso e *momentâneo*. Isso é uma consequência da performance de seu *insight*. Desde que a certeza de minha existência resulta de meu pensamento, em um sentido não muito distinto do qual a luz resulta da presença de uma fonte de luz, é natural assumir (certa ou erroneamente) que eu possa estar realmente certo de minha existência somente enquanto eu ativamente penso nela. Uma propriedade na qual uma proposição tem sua *causa*, e somente *na medida em que* é atualmente pensada, facilmente se torna uma propriedade que se segue da proposição somente *enquanto* é pensada. Em qualquer caso, isso é o que Descartes diz da certeza de sua própria existência. Eu posso estar certo de minha existência, ele diz, “enquanto” ou “no mesmo tempo em que” eu penso isso ou “sempre” ou “tão frequentemente quanto” eu penso isso.<sup>33</sup> “Enquanto tenho comigo que, se somente por um instante, cessar o pensamento”, ele diz, “eu devo então (mesmo que todas as outras coisas que eu tenho imaginado permaneçam verdadeiras) não ter motivos para acreditar que eu possa ter existido por um só instante” (*Discours*, Part IV, AT IV, 32-33; HR I, 101).

Isso mostra, incidentalmente, que a única função da palavra *cogito* no dito de Descartes não pode chamar atenção ao fato de que seu *insight* é obtido *pela via do* pensamento. Por causa de um *insight* comum desse tipo (ex. de uma verdade demonstrativa) nós podemos, é claro, continuar estando certos, uma vez que alcançamos isso.

33 Ver, ex., *Principia philosophiae*, I, 7; I, 8; I, 49.

Da mesma forma, talvez possamos ver o porquê do *insight* de Descartes *cogito, ergo sum* sugerir para ele uma visão definitiva da natureza desse *ego* existente, a saber, que essa natureza consiste inteiramente de pensamento. Nós temos visto que o *insight* de Descartes não é comparável com algo como tornar-se consciente do som de uma música ao parar para ouvi-la, mas sim com ter certeza que a música está sendo ouvida por alguém ele mesmo. Terminar de escuta-la não significaria somente parar de ouvir a música, da mesma forma que alguém poderia deixar de ouvi-la; isso seria pôr fim à música ela mesma. Da mesma forma, isso pode ser visto em Descartes. Cessar seu pensamento não significaria somente cessar sua consciência acerca de sua própria existência; seria pôr fim à forma particular pela qual sua existência encontrou para manifestar ela mesma. Mudando a metáfora, cessar o pensamento não seria como fechar os olhos, mas como retirar a lâmpada. Por essa razão, pensar para Descartes é algo que não pode ser desvinculado de sua existência; isso seria a verdadeira essência de sua natureza. Podemos, então, supor que a razão original pela qual Descartes fez (ilícita, mas natural) a transição do *cogito, ergo sum* para o *sum res cogitans* foi exatamente pela mesma razão da curiosa momentaneidade do primeiro, a qual nós notamos acima, a saber, sobre o aspecto performático do *insight* do *cogito*. Em todo caso, as duas ideias foram introduzidas por Descartes em um único e mesmo momento. A passagem que nós temos citado do *Discurso* continua como se segue: “Para isso eu sabia que eu era uma substância na qual toda essência ou natureza consistia inteiramente em pensamento.” Nas *Meditações*, Descartes é mais discreto. Ele já se torna consciente da dificuldade de converter sua ideia intuitiva da dependência de sua existência em seu pensamento em uma prova genuína. O meio no qual a ideia de dependência é introduzida é, mesmo assim, exatamente a mesma: “*Ego sum, ego existo*. Isso é certo. Mas até quando? Enquanto eu pensar. Pois pode ser que se eu parar inteiramente de pensar, eu posso, então, inteiramente parar de existir. Eu não estou no presente admitindo qualquer coisa que não seja necessariamente verdadeira; e, estritamente falando, eu sou, portanto, somente uma coisa que pensa” (AT VII, 27; HR I, 151-152).

A transição do *cogito, ergo sum* diretamente para *sum res cogitans* permanece inexplicável enquanto interpretarmos o *Cogito* nos termos da verdade lógica de (I). Por isso, então, as contundentes objeções de Hobbes têm peso: mesmo se fosse verdade que nós pudéssemos validamente inferir *ambulo ergo sum* ou *video ergo sum*, não seria uma menor tentação usar isso para sugerir que a natureza de alguém consiste inteiramente de caminhar ou de ver, da mesma forma que Descartes pensa que ele poderia passar de *cogito, ergo sum* para *sum res cogitans*. (Cf. AT VII, 172; HR II, 61).

*Descartes e seus predecessores*. Parece-me que Descartes é distinto de seus predecessores por sua consciência da característica performática de seu primeiro

e principal *insight*.<sup>34</sup> Apesar de todas as similaridades que podemos notar entre Descartes e Santo Agostinho, há, também, nítidas diferenças. Até onde sei, não há indicação de que Agostinho tivesse sustentado a possibilidade de interpretação de sua versão do *Cogito* como uma performance em lugar de uma inferência ou de uma observação factual.<sup>35</sup> No que diz respeito a Agostinho, seria bastante difícil refutar uma interpretação “lógica” tal como Gassendi e outros tenham dado ao argumento cartesiano do *cogito*. O que ele pretende é meramente a “impossibilidade de pensar sem existir”. Eu não vejo qualquer meio pelo qual Agostinho possa ter negado que *ambulo, ergo sum* ou *video, ergo sum* são boas inferências como *cogito, ergo sum*, e que a única diferença entre eles se encontra em diferenças de graus de certeza de suas premissas.

Nesse sentido, está presente um elemento essencialmente novo, contudo implícito, na formulação de Descartes. Essa diferença também se mostra nas conclusões às quais Descartes e Agostinho traçaram em seus respectivos *insights*. Por exemplo, Agostinho usa seu princípio como uma parte de um argumento que foi designado para mostrar que a alma humana é tripartite, consistindo em ser, conhecimento e vontade. Nós já temos visto que o *insight* de Descartes foi, para ele, intimamente conectado com a noção de pensamento (ao invés de, digamos, vontade ou sentimento): a performance através da qual uma sentença existencialmente inconsistente desabilita a si mesma pode ser um ato de pensar sobre isso, mas não pode ser, possivelmente, um ato de vontade ou de sentimento. Portanto, Descartes pode usar a interpretação performática do *insight* do *cogito* para arguir que a alma humana é uma *res cogitans*, mas não para arguir que ela é, essencialmente, vontade ou sentimento. De acordo com tais diferenças, é de todo surpreendente que Descartes deva ter enfatizado sua independência de Agostinho?

Se há um predecessor que pode se aproximar de Descartes, ele é, mais provavelmente, São Tomás de Aquino do que Santo Agostinho. Nós já citamos uma passagem na qual Tomás de Aquino mostra muito mais apreço pelo aspecto performático do *Cogito* do que qualquer consideração em Agostinho. O acordo não é fortuito; a habilidade de Tomás de Aquino em apreciar a performatividade do *Cogito* foi parte e parcela de sua visão geral de que “o intelecto conhece a si mesmo não graças à sua essência, mas por seu ato”.<sup>36</sup> Eu deveria ir mais longe a ponto de me perguntar se há mais que uma coincidência no fato de que Descartes foi particularmente próximo de Tomás de Aquino (no que diz respeito ao *insight* do *cogito*) nesse trabalho, nas *Meditações*, em que a influência tomista é, em muitos outros aspectos, mais nítida.

34 A diferença é visível embora Descartes ele mesmo não estivesse completamente consciente sobre todos os aspectos da natureza de seu *insight*.

35 Que ele não estivesse consciente disso também é sugerido por seu uso notável do argumento para combater os céticos. Nós temos visto que para seu propósito (que em Descartes é subordinado), a interpretação do argumento performático do *cogito* é usado singelamente.

36 *Summa theologiae*, I, Q. 87, art. I.

*Em resumo.* Alguns dos mais importantes pontos de nossa análise a respeito do *cogito* podem ser resumidos como se segue: o que quer que seja que ele tenha pensado consigo mesmo, o *insight* de Descartes é *claro* mas não *distinto*,<sup>37</sup> para usar sua própria terminologia. Isto quer dizer que há vários argumentos distintos comprimidos dentro de uma formulação aparentemente simples, *cogito, ergo sum*, que ele não distinguiu nitidamente um do outro.

(i) Em alguns momentos, Descartes tratou o *Cogito* como se fosse a expressão de uma verdade lógica da sentença de forma (I) ou ao menos de uma verdade indubitável de uma sentença dessa forma. Nessa interpretação, o argumento *cogito, ergo sum* está sob a mesma alçada em relação a argumentos como *volo, ergo sum*. Argumentos como *video, ergo sum* ou *ambulo, ergo sum* podem ser ditos como menos convincentes que o *Cogito* meramente por causa de suas premissas não serem indubitáveis tanto quanto o argumento de Descartes. A palavra *cogito* pode, então, ser substituída por outras palavras que se referem a um dos meus atos de consciência.

(ii) Descartes percebeu, contudo, que há mais no *Cogito* do que na interpretação (i). Ele percebeu, embora vagamente, que o *Cogito* pode também servir para expressar a auto verificabilidade da sentença “eu existo” (ou a inconsistência existencial de “Eu não existo”). Nessa interpretação a especificidade da sentença *ego sum* é de caráter performatória. O verbo *cogitare*, agora, teria sido interpretado muito limitadamente. A palavra *cogito* pode ainda ser substituída por “verbos de intelecção” tais como *dubito* (ou *profero*) mas não mais por verbos que se referem a atos mentais arbitrários, tais como *volo* ou *sentio*. Essa interpretação, e somente esta, torna possível o entendimento da transição abrupta de Descartes de *cogito, ergo sum* para *sum res cogitans*.

Ao compararmos as duas interpretações nós podemos melhor elucidar certas peculiaridades do pensamento de Descartes. Nós devemos, principalmente, preocuparmos com os dois pontos que se seguem:

(A) Descartes não distinguiu as duas interpretações muito claramente. Nós não podemos esperar sempre uma resposta clara para questionar se uma instância particular do argumento do *cogito* é, para ele, uma inferência ou uma performance. Os dois tipos de interpretação fundem-se um no outro em seus escritos de maneira confusa.

(B) Mesmo assim, a relação dessas duas possíveis interpretações do *Cogito* cartesiano lançam luz no significado do importante verbo *cogitare* em diferentes partes da filosofia de Descartes.

*A ambiguidade do Cogito cartesiano.* (A) A interpretação (ii) facilmente levanta uma expectativa que será, em parte, frustrada. Ela, facilmente, nos leva a esperar uma resposta definitiva para a questão: o que Descartes estava *pensando* em relação

37 Para a relação das duas noções em Descartes, ver N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London, 1952), p. 52 ff.

àquele ato do pensamento que, para ele, revelava a indubitabilidade de sua própria existência? A interpretação (ii) sugere que Descartes deve ter pensado em *sua própria existência*. Isso se encaixa muito bem com alguns dos seus mais explícitos pronunciamentos. Um deles já foi citado acima (no penúltimo parágrafo da seção 8). Nessa mesma linha de pensamento Descartes escreve: “deixe-o [viz. *Génie malin* de Descartes] me enganar tanto quanto precise, ele nunca poderá fazer com que eu seja nada enquanto eu estiver pensando que eu sou alguma coisa”. O mesmo ponto é repetido na *Terceira meditação* (AT VII, 36; HR I, 158-159).

Em outro lugar, contudo, Descartes frequentemente se utiliza de formulações que claramente pressupõem que seu importante ato de pensamento diz respeito a algo diferente de sua mera existência. Essas formulações podem ser entendidas, me parece, como híbridas entre os dois argumentos (i) e (ii). Essa hibridização foi indubitavelmente encorajada pela seguinte (e correta) observação: Se a sentença “eu não existo” é existencialmente autodestrutiva, então existe uma fortiori em sentenças como “eu penso, mas eu não existo” ou “eu duvido, mas eu não existo”. Em outras palavras, não há objeções, a princípio, em dizer que o que está em jogo no *Cogito* é o *status* dessas últimas sentenças, em contraponto à sentença “eu não existo”.

Nessa interpretação intermediária, a palavra *cogito* tem um curioso duplo papel no dito de Descartes. Por um lado, é uma parte da proposição cujo *status* (indubitabilidade) está em jogo. Por outro lado, se refere à performance através da qual a indubitabilidade dessa proposição é revelada. Se nós estamos no caminho certo, podemos esperar que essa dualidade de funções, em alguns momentos, seja traída pelas formulações de Descartes, isto é, que ele, em alguns momentos, use dois “verbos de intelecção” (tais como *pensar*, *duvidar*, *conceber*, entre outros) onde na interpretação (i) deveria haver apenas um. Essa expectativa acaba por ser justificada: “... dessa mesma circunstância em que eu *pensei duvidar* [*je pensais à douter*] a verdade dessas outras coisas, é muito evidente e muito certo que se siga que eu era...” (*Discours*, Part IV; itálicos meus); “... mas nós não podemos, da mesma forma, *conceber* que nós que *duvidamos* dessas coisas não somos...” (*Principia philosophiae* I, 7; itálicos meus).

Essa duplicação dos verbos de intelecção<sup>38</sup> mostra que nós ainda temos mais a ver com o *insight* performático. Onde Agostinho teria dito que ninguém pode duvidar de qualquer coisa sem existir, Descartes, com efeito, diz que um indivíduo não pode pensar que um indivíduo duvida de qualquer coisa sem, assim, demonstrar ao indivíduo que ele próprio existe. Mas ele não distingue claramente os dois argumentos um do outro. Ele pensa que a interpretação (ii), assim expandida, é equivalente à interpretação (i). Por exemplo, a passagem que já citamos dos *Princípios*

38 Que um verbo de intelecção deve, em Descartes, servir para descrever o objeto de outro ato do pensamento é ainda mais notável como sendo virtualmente inconsistente com suas doutrinas explícitas. Pois Descartes sustenta que “algum pensamento [ato consciente, *cogitationem*] não pode ser o objeto de qualquer outro” (Resposta à segunda objeção de Hobbes; cf. AT VII, 422; HR II, 241).

continua como se segue “... pois há uma contradição em se conceber que aquele que pensa não existe, ao mesmo tempo em que pensa.” A mudança pode parecer pequena, mas faz toda a diferença. Na primeira passagem, Descartes está dizendo que é impossível para ele pensar que *ele próprio* não pode existir enquanto ele duvida de alguma coisa. Na segunda passagem, ele diz que é impossível para ele pensar que qualquer indivíduo não deve existir enquanto ele (o outro homem) duvida de alguma coisa. A primeira passagem expressa um *insight* performático, enquanto que a última não pode expressar isso. Nós nos movemos do campo da interpretação (ii) ao da interpretação (i).<sup>39</sup>

*A ambiguidade da cogitatio cartesiana.* (B) Dizer o que Descartes entende pelo verbo *cogitare* é, em grande medida, dizer o que é entendido pelo seu dito: *sum res cogitans*. Nós dissemos que esse dito originalmente foi, para Descartes, uma consequência (falaciosa, ainda que natural) do princípio *cogito, ergo sum*, o qual, para esse propósito, foi dada a interpretação (ii). Disso se segue que a palavra *cogitans* tem sido interpretada como se referindo ao pensamento em um sentido ordinário da palavra. Não é surpreendente, contudo, que Descartes incluiu mais em sua alegada conclusão *sum res cogitans* do que incluiu nos fundamentos do meio pelo qual chegou a ela, se esse meio tivesse ascendido a uma demonstração.

Descartes teve de reconciliar sua “conclusão” de que a essência do ser humano consiste inteiramente de pensamento (no senso ordinário da palavra) e o fato óbvio de que haveriam genuínos atos de consciência diferentes daqueles de pensamento, por exemplo aqueles de vontade, sensação, sentimento, entre outros. Ele procurou realizar isso estendendo o significado do verbo *cogitare*. Ele tentou interpretar todos os outros atos da consciência como os muitos modos do pensamento.<sup>40</sup> Nessa tentativa ele foi auxiliado pelos dois fatos que se seguem:

a) O significado do verbo *cogitare* foi tradicionalmente muito difundido. De acordo com Alexandre Koyré, “ele não apenas envolveu o ‘pensamento’ como é agora entendido, mas todos os atos e dados mentais: vontade, sensação, julgamento, percepção e assim por diante.”<sup>41</sup> Por causa desse amplo alcance tradicional dos sentidos da palavra, Descartes foi capaz de contrabalancear mais conteúdos dentro de seu “resultado” *sum res cogitans* do que pelo meio do qual ele a derivou, tendo sido, em todo caso, justificada.

É significativo que atos não intelectuais da consciência entrem em seu argumento das *Meditações* no momento em que Descartes faz uma pausa para

39 Isso não é estritamente verdadeiro, pois a segunda passagem é concebida com a referida inconsistência de sentenças da forma “*b* pensa que *a* não existe enquanto *a* duvida de alguma coisa” enquanto que a interpretação (i) foi concebida com a alegada inconsistência de sentenças da forma “*a* não existe enquanto ele duvida de alguma coisa”. A diferença, contudo, é irrelevante para nossos propósitos e foi, obviamente, negligenciada por Descartes.

40 Cf. N. Kemp Smith, *op. cit.*, p. 324-331.

41 Ver sua introdução a *Descartes, Philosophical Writings*, ed. e trad. por E. Anscombe e P. Geach (Edinburgh, 1954), p. xxxvii.

perguntar o que uma *res cogitans* realmente é, ou seja, o que significa por *cogitatio* de uma *res cogitans*:

O que, então, eu sou? Uma coisa que pensa [*res cogitans*]. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, entende, afirma, nega, tem vontade, abstêm-se da vontade, que também tem sentido e imaginação. Essas são muitas propriedades - se somente elas todas pertencem a mim. Mas como elas poderiam ser falhas? [AT VII, 28; HR I, 153].

Descartes não está aqui simplesmente afirmando o que é significado por *res cogitans*. Ele não está meramente formulando a conclusão de um argumento; ele está interpretando.<sup>42</sup> Isso é explícito pelas duas últimas sentenças citadas. Pois se vontade e sensação são incluídas no pensamento de Descartes a respeito do *ego*, já em virtude do argumento que o levou a concluir *sum res cogitans*, não haveria qualquer margem para questionar se elas realmente pertencem à sua natureza.

b) Contudo, o mais amplo dos sentidos do verbo *cogitare* em Descartes não é totalmente graças à influência externa. Existem fatores em seu próprio pensamento que tendem à mesma direção. Entre outras coisas, a confusão entre as duas interpretações é operativa aqui. Descartes pode esperar (como nós dissemos) ser capaz de saltar do *cogito, ergo sum* para *sum res cogitans* somente se a interpretação (ii) é pressuposta. Essa interpretação, por sua vez, pressupõe um sentido estritamente “intelectual” do verbo *cogitare* em que ele não pode ser substituído por qualquer verbo arbitrário que se refere a algum ato da consciência imediata de alguém. Por outro lado, na interpretação (i) o verbo *cogitare* pode ser entendido dentro desse sentido amplo. A confusão entre as duas interpretações se faz possível por Descartes lidar com a “conclusão” *sum res cogitans* como se fosse baseada no argumento do *cogito* em que a *cogitatio* cobre todos os atos da consciência de alguém - como ele, estritamente falando, não justifica.

Isso explica a aparente inconsistência de Descartes ao usar o verbo *cogitare*. É interessante notar que algumas das críticas, (ex. Ascombe e Geach; ver op. cit., p. xlvii) que fortemente salientam a ampla extensão que esse verbo em Descartes tem, não obstante, terem sido forçadas a dizer que no argumento do *cogito* o verbo é usado de uma maneira limitada em seu sentido ao se referir ao que nós hoje em dia chamamos de pensamento. Isso pode parecer paradoxal ao notar-se o fato de que a interpretação ampla é aplicada, em primeiro lugar, à sentença *sum res cogitans*, que Descartes retira diretamente do argumento do *cogito*. Em nossa visão, esse paradoxo, prima-facie, desaparece se nós percebemos a ambiguidade do argumento do *cogito*.

A conexão mais estrita entre esse argumento e a noção de *cogitatio* em Descartes é amplamente demonstrada em suas formulações. Em nossa última citação, Descartes perguntou se duvidar, entender, ter vontade, sensação, imaginação e coisas

42 Um pouco antes Descartes escreveu: “Eu sou, então, uma coisa real... Qual coisa? Eu tenho dito, uma coisa pensante. E *o que mais* eu sou? (itálicos meus; AT VII, 27; HR I, 152).

do gênero pertencem à sua natureza. Ele reformula essa questão sucessivamente como se segue: “... como pode qualquer uma dessas coisas ser menos verdadeira que minha existência? Qualquer uma dessas coisas é distinta de meu pensamento [*cogitatione*]? Qualquer uma delas pode ser afirmada como algo separado de mim mesmo?” Somente tais coisas podem pertencer à natureza de Descartes, sendo certas como sua existência. Por que? A razão é explicitada pelo contexto da citação. Descartes já havia pronunciado seu *Cogito*; ele já tinha certeza da indubitabilidade de sua existência. Ele defendeu que não havia conhecido nada que pudesse, na ordem objetiva das coisas, constituir uma condição necessária de sua existência.<sup>43</sup> Tais coisas não poderiam pertencer à sua essência, pois “nada sem a qual uma coisa pode permanecer existindo é compreendida em sua essência”.<sup>44</sup> Portanto, nada pode permanecer em sua essência ou natureza que ele não possa estar certo de já estar presente no atual estágio de seu argumento, isto é, nada que ele não possa verificar, do mesmo modo e ao mesmo tempo, como ele verificou sua própria existência. Por essa razão, nada que pertenceu à sua natureza pode ser “menos verdadeiro que sua existência”.

O que a essa exigência equivale é que todas as coisas que Descartes possuía vontade de afirmar como uma parte de sua natureza (mesmo no sentido de existir um mero modo de sua natureza básica do pensamento) teve de ser mostrada como pertencendo a ele pelo sentido do argumento do *cogito* da mesma forma que ele “demonstrou” que o pensamento pertence a ele ao “deduzir” *sum res cogitans de cogito, ergo sum*. Uma atividade mental foi, para Descartes, uma parte de sua natureza se e somente se o verbo correspondente pôde funcionar como a premissa de uma variante do argumento do *cogito*. Por exemplo, o sentido em que aparentemente a sensação pode ser dita pertencer à sua natureza (como um modo do pensamento) é para Descartes exatamente a mesma, de acordo com o sentido pelo qual ele pode inferir *sentio, ergo sum*. A primeira é explicada por Descartes como se segue:

Finalmente, sou eu quem tem sensações, ou quem percebe objetos corporais como se fosse pelos sentidos. Então, eu estou agora vendo a luz, ouvindo um barulho, sentindo calor. Essas coisas são falsas [isso pode ser dito], se eu estou dormindo; mas, finalmente, eu pareço ver, ouvir, estar aquecido. Isso não pode ser falso; e isso é o que propriamente chamo de minha sensação; por conseguinte, sensação, precisamente considerada, nada mais é que pensamento [*cogitare*] [AT VII, 29; HR I, 153].

A última é explicada por uma forma surpreendentemente similar:

Supondo que eu diga *eu vejo* ou *eu estou caminhando, então eu existo*. Se eu tomo essa referência para a visão ou o caminhar como uma ação corporal, a conclusão não é absolutamente certa; pois, como frequentemente ocorre durante o sono, eu posso

43 Essa parte de sua doutrina foi criticada por Arnauld, entre outros. No prefácio às *Meditationes* e em suas respostas às objeções de Descartes pretendeu defender a ele próprio. A questão se ele teve sucesso não é relevante aqui.

44 AT VII, 219; HR II, 97.

pensar que eu estou vendo apesar de meus olhos não estarem abertos, ou pensar que eu estou caminhando embora eu não mude de lugar; e pode mesmo ser que eu não tenha um corpo. Mas se eu tomo isso em referência à sensação atual ou à consciência [*sensu sive conscientia*] de ver ou caminhar, então isso é bastante certo; pois, nesse caso, estaria me referindo à mente, e é a mente sozinha que tem sensação ou pensamento [*sentit sive cogitat*] de si mesma vendo ou caminhando [*Principia I, 9*; cf. a réplica similar de Descartes às objeções de Gassendi a respeito do *Cogito*].

Em resumo, a razão pela qual a sensação pertence à natureza de Descartes foi, para ele, exatamente a mesma que a razão pela qual ele pôde arguir *sentio, ergo sum*. Para ele, duvidar, ter vontade, e ver eram modos de sua natureza básica de pensamento exatamente no mesmo sentido em que os argumentos *dubio ergo sum*, *volo ergo sum*, e *video ergo sum* foram variantes ou “modos” do argumento *cogito ergo sum*.

Por que, então, um desses argumentos é privilegiado? Se Descartes pode argumentar *volo, ergo sum* e *sentio, ergo sum* assim como *cogito, ergo sum*, por que ele se recusa a inferir que sua natureza consiste de “Wille und Vorstellung”<sup>45</sup> afirmando que ele consiste inteiramente em pensamento? A resposta é novamente implícita graças à ambiguidade do argumento do *cogito*. Argumentos paralelos como *volo, ergo sum* pressupõem a interpretação (i). Agora, havia mais ao *Cogito* cartesiano do que essa interpretação; Descartes teve consciência da interpretação “performática” (ii). É a última interpretação que dá ao verbo *cogitare* uma posição privilegiada frente a verbos tais como *velle* ou *videre*. Descartes pode substituir a palavra *cogito* por outras palavras no *cogito, ergo sum*; mas ele não pode substituir a performance que para ele revela a indubitabilidade de qualquer sentença. Essa performance pode ser descrita somente por um “verbo de intelecção” como *cogitare*. Por essa razão, o verbo *cogitare* foi, para Descartes, privilegiado; por essa razão, nada pode, para ele, pertencer à sua natureza sendo “algo distinto de seu pensamento.”

Essa regra especial do verbo *cogitare* me parece dificultar a explicação, por outro lado. Se eu estou certo, a concepção privilegiada desse verbo em Descartes, portanto, constitui mais uma peça da evidência que mostra que ele estava consciente da interpretação (ii).

Há um ponto adicional que vale a pena mencionarmos aqui. Nós já temos pontuado que o verbo *cogitare* não é o mais preciso para o propósito de descrever a performance pela qual Descartes revela a certeza de sua existência (ver nota 28). Essa imprecisão leva Descartes a integrar as peculiaridades da existência autodestrutiva da sentença “eu não existo” às peculiaridades de sentenças tais como “eu duvido de todas as coisas” ou “eu não penso em qualquer coisa”. Há, contudo, uma importante diferença aqui. As últimas sentenças não são instâncias de inconsistência existencial. Elas são exemplos de certas noções relacionadas; elas são, literalmente, impossíveis

45 Vontade e imaginação, respectivamente (N. do T.).

de acreditar ou de pensar no sentido em que “eu não existo” não o é. Eu tenho estudado as peculiaridades de algumas sentenças tais como essas em outro lugar (em um próximo escrito intitulado “Knowledge and Belief”). Em muitos aspectos, suas propriedades são análogas àquelas sentenças existencialmente autodestrutivas.<sup>46</sup>

Jaakko Hintikka  
University of Helsinki

Tradutor: Jonathan Alvarenga

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



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

---

46 Eu estou em dívida com os professores Norman Malcolm e G. H. von Wright pelas várias e úteis sugestões em conexão com o presente artigo.