

## Entre o intuir e o proferir: Descartes e a argumentação filosófica

*Edgard Vinicius Cacho Zanette\**

**Resumo:** O escopo deste artigo é examinar a questão da argumentação filosófica de Descartes no contexto da relação entre intuição e proferimento do *cogito*. Para René Descartes, que procedimento metódico permite ao sujeito efetuar certa experiência de descoberta de si a si, intuição ou proferimento? Dizendo de outra forma, o ato de proferir ou enunciar o *cogito* está submetido à uma regra transcendente à argumentação filosófica?

**Palavras-chave:** Descartes. Linguagem. Filosofia. Pensamento. Subjetividade.

### Entre l'intuition et l'énonciation: Descartes et l'argumentation philosophique

**Résumé:** La portée de cet article est examiner la question de l'argumentation philosophique de Descartes dans le contexte de la relation entre intuition et prononciation du *cogito*. Pour René Descartes, qui procédure méthodique permet au sujet d'effectuer une certaine expérience de découverte de soi à soi, l'intuition ou prononciation? Autrement dit, l'acte de prononcer ou énoncer le *cogito*, il est soumis à une règle transcendante à l'argumentation philosophique?

**Mots clé:** Descartes. Language. Philosophie. Pensée. Subjectivité.

### Between the intuition and the utterance: Descartes and the philosophical argumentation

**Resume:** The scope of this article is to examine the philosophical argumentation question of Descartes in the context of the relation between intuition and utterance

---

\* Doutor em Filosofia pela Unicamp (Bolsista Capes – 2011 a 2013), sob orientação do professor Dr. Enéias Forlin. Professor efetivo do Curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima (UERR), sendo Coordenador Acadêmico do Campus de Boa Vista – 2015. *E-mail:* [edgardzanette1@gmail.com](mailto:edgardzanette1@gmail.com)

of the *cogito*. For René Descartes, which methodical procedure allows the subject to perform certain discovery experience from itself to itself, intuition or utterance? Approaching in another way, is the act of uttering or enunciating the *cogito* submitted to a transcendent rule for the philosophical argumentation?

**Keywords:** Descartes. Language. Philosophy. Thought. Subjectivity.

## Introdução

Contentamo-nos, geralmente, em definir o pensamento cartesiano pela temática do dualismo substancial. Por alhures, é verdade que a substancialidade é fundamental a Descartes. Mas a argumentação filosófica cartesiana, em suas condições e especificidades, possui certo estatuto ligado ao papel da linguagem em relação ao âmbito substancial da *res cogitans*. Neste caso, é necessário nos voltarmos à formulação do *cogito* como proposição indubitável, pois se a descoberta de si a si remete a uma intuição de si mesmo como *res cogitans*, o intuir está condicionado ao proferir linguístico? Com outras palavras, a linguagem condiciona a intuição a seguir as normas de uma lógica pré-reflexiva ou é a intuição o âmbito privilegiado que submete a linguagem a um império que transcende a argumentação filosófica? Neste horizonte investigativo, abordaremos a relação entre intuir e proferir, tendo em vista a argumentação filosófica cartesiana, sobretudo na abordagem do *cogito*.

\*\*\*

Nas *Meditações de filosofia primeira* (1641), a premissa fundamental de duvidar o quanto possível de todas as coisas, exercida, num primeiro momento, por uma dúvida denominada natural (primeiro e segundo grau da dúvida – argumento do erro dos sentidos<sup>1</sup> e argumento do

---

<sup>1</sup> Parte essencial do argumento dos sentidos: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência

sonho<sup>2</sup>), quanto em outra, mais extravagante, considerada pelo autor como metafísica (terceiro grau da dúvida – argumento do Grande Enganador<sup>3</sup>, comumente interpretado como desdobrado em dois argumentos, 1º argumento do Deus Enganador, e 2º argumento do Gênio Maligno), promovem de forma progressiva o distanciamento do sujeito de sua antiga concepção de mundo material. Assim, se, por um lado, a dúvida natural, no primeiro e no segundo graus, questiona “a verdade da imediatez das coisas exteriores”, pois os sentidos enganam e as percepções sensíveis podem não passar de sonhos ou imaginações arbitrarias, compostas de elementos mais simples e mais universais, por outro lado, o caráter hiperbólico da dúvida cética, no terceiro argumento, ao ultrapassar a pura crítica ao sensível, alcança as naturezas absolutamente simples e gerais, também problematizando objetos intelectuais, tais como as evidências da matemática.

---

não se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (*Primeira Meditação*. AT IX-1, p. 14; 1979, p. 85-86). Conforme a praxe, seguiremos a forma canônica de citar as obras de Descartes: Primeiramente citaremos o volume e as páginas correspondentes à edição *standard* das obras completas de Descartes francês-latim, de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Após a citação da edição (AT), quando considerarmos necessário, seguir-se-á a referência à obra de Descartes da edição traduzida, sem que mencionemos, por economia, o nome do autor.

<sup>2</sup> Parte essencial do argumento do sonho: “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que no sono não parece ser tão claro e nem tão distinto quanto tudo isso” (*Primeira Meditação*. AT IX-1, p. 14-15; 1979, p. 85-86).

<sup>3</sup> Parte essencial do argumento do Grande Enganador: “Todavia há muito que tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem poderá me assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha o sentimento de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo?” (*Primeira Meditação*. AT IX-1, p. 14-15; 1979, p. 87).

A transformação do *modus operandi* da dúvida metafísica concentra a investigação em um único ponto de convergência, a saber: a determinação da causa e origem do sujeito meditador. Nas palavras do filósofo:

como uma das dúvidas hiperbólicas que propus em minha “Primeira meditação” era que não podia estar seguro de que as coisas que fossem, com efeito, certamente tais como as concebemos, ainda supondo eu que não conhecia o autor de minha origem<sup>4</sup>.

Tudo indica que o escopo do terceiro grau da dúvida é o examinar de modo apurado a validade genérica do aparato cognitivo humano, bem como sua finalidade. Ocorre que, como é desconhecida a causa ou desconhecido, o autor que originou o sujeito, tal qual ele é, sua capacidade representativa está posta sob certa suspeição, de modo que o necessário e manifesto para mim pode não ser o necessário e real em si.

Lembremos que esse enganador, ao manipular pensamentos e representações, faz levantar dúvidas que desacreditam todo e qualquer critério de evidência. A transferência a uma instância superior inviabiliza outra problematização da questão, de forma que não se busca um novo argumento cético a ser apresentado.

Saindo desse impasse, na *Segunda Meditação*, o projeto cartesiano mostra que o *ego* é um sujeito existente na medida única e restrita pela qual a existência e o pensamento são correlacionados e identificados em uma proposição, resultante de uma intuição. Eis o que explicita o famoso argumento do *cogito*, conforme exposto no § 4 da *Segunda Meditação*, vejamos:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espírito algum; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há

---

<sup>4</sup> AT, IX-1, p. 176; 1945, p. 222.

pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito<sup>5</sup>.

As formulações do argumento do *cogito* são variadas, embora, de nossa parte, consideramos que seu sentido e conteúdo são o mesmo<sup>6</sup>: «eu sou, eu existo (*Je suis, j'existe*)»<sup>7</sup> ou «eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*)»<sup>8</sup> ou, ainda, na formulação do *Discurso do método*, «eu penso, logo existo (*je pense, donc je suis*)».<sup>9</sup> Tendo em vista que a descoberta do *cogito* opera como uma prova da indubitabilidade, da existência e da consciência-de-si da *res cogitans*, esse laço indissolúvel entre pensar e ser é, portanto, característica de uma instância originária privilegiada. Esse privilégio remete à sua posição representacional fundante. Como condição da representação, pensar e ser complementam-se a partir da intuição que permite a tomada de consciência-de-si.

Percebe-se que, mesmo com os limites do que me caracteriza essencialmente já suficientemente estabelecidos na descoberta intuitiva exposta pela proposição do *cogito*, eu, que sou uma *res cogitans*, não estou condenado a repetir *ad infinitum* que «eu, eu sou, eu, eu existo»<sup>10</sup>. Em sua estreiteza, a essencialidade do *ego* não está condenada a manter-se num solipsismo

<sup>5</sup> AT, IX-1, p. 19; *Obras escolhidas*, 2010, p. 142

<sup>6</sup> Esse tema de discussão é clássico e muito interessante. No entanto, pela necessidade de delimitar nossa investigação, não trataremos aqui desta problemática. Para quem tiver interesse, nas Referências Bibliográficas deste artigo há vasta literatura sobre esse tema, como, por exemplo, Gueroult (1968), Alquié (1950), Gilson (1984), Hamelin (1949), etc.

<sup>7</sup> AT, IX-1, p. 19 – grifo nosso.

<sup>8</sup> AT, VII, p. 25; 2004, p. 45 – grifo nosso.

<sup>9</sup> AT, VI, p. 32 – grifo nosso.

<sup>10</sup> AT, VII, p. 25; 2004, p. 45.

ultrarradical, mas se vale de um provisório isolamento para que sua realidade mais própria e íntima, isto é, a verdade de si mesmo como *res cogitans*, a qual manifesta um eu, o *ego cogitans*, desvele pouco a pouco outros aspectos privilegiados de sua natureza. Nesse caso, a exigência em organizar e seguir pensando por ordem colabora para propiciar um limite na descrição de sua natureza em consonância com as exigências da investigação proposta, de forma que não se imiscua nos antigos prejuízos sensualistas.

Fundação da ciência contra a superação dos prejuízos, verdade si como eu pensante contra a hipótese extravagante do Grande Enganador. Com a enunciação do *cogito*, haja vista a intuição que permite tal proferimento e a relação de identidade entre o sujeito da dúvida e a conseqüente impossibilidade de que ele não exista no momento mesmo de tal ato, esta intuição inviabiliza que outro agente com enorme poder, isto é, o Grande Enganador, possa aniquilar ou manusear a existência do *ego cogitans*. Contra o ceticismo, a hipótese da instância externa que é capaz de afetar pensamentos ou representações do sujeito é atravessada pela situação representacional do *ego*.

Notemos que a argumentação filosófica cartesiana, no âmbito da investigação do *cogito*, remete às circunscrições e elementos estilísticos voltados para a verdade e para a certeza de forma radical. Conforme bem explica Frédéric Cossuta quanto à questão da argumentação cartesiana, “os fenômenos argumentativos devem ser pensados correlativamente aos conteúdos, porque eles são de qualquer modo indissociáveis”<sup>11</sup>. Com outras palavras, a argumentação cartesiana, escrita, estilo, método, todos esses elementos devem ser observados considerando a proposta norteadora da filosofia como um saber indissociável de um modo de conhecer. Assim, desvincular os fenômenos argumentativos dos conteúdos imanentes à própria filosofia de Descartes, sobretudo no caso do *cogito*, peca contra o projeto de explicitar a posição representacional fundante do *ego cogitans* como princípio arquimédico em âmbito epistemológico.

---

<sup>11</sup> COSSUTA, 1996, p. 23.

Para Descartes, o ato consciente de saber que é impossível que não seja alguma coisa enquanto estiver pensando, essa temporalidade do pensar, em sua atualidade, ultrapassa a representação objetual, visto que por pressupor que toda representação objetual manifesta o representante, o *ego*, o fundamento da representação e da argumentação é este sujeito, pois o objeto apreendido não funda o *ego*, visto que a consciência-de-si, esta sim, é pressuposta na apreensão significativa de todo ato mental.

Para Descartes, tão somente a existência, considerada em si mesma, é incapaz de garantir e explicitar a essência do eu. Ora, pensar é a essência da *res cogitans*, e este *ego* existe como pensamento. A constatação da existência permite a autocompreensão de si como pensamento e funda o caráter temporal da enunciação ou proferimento do *cogito*. A argumentação filosófica, este proferir de uma verdade de si mesmo em nível exterior, isso faz da intuição um âmbito que se relaciona de que forma com esse proferir?

A argumentação filosófica, nesta temporalidade que vai expondo argumentos à prova desse sujeito que tem conhecimento de si mesmo por um ato consciente de apreensão da aliança entre o pensar, está cerceada pela inspeção do espírito como procedimento fundante deste saber fundamental. Se o sujeito pensante existe na medida restrita do ato de pensar, note-se que não havendo um fundo ontológico da existência ou do ser que seria pressuposto ou pré-disposto, como que subjazendo à intuição que permite a enunciação do *cogito*, segundo a ordem das razões, é o pensar que se reconhece existente e garante sua existência como uma característica que decorre do fato inegável de que aquele que pensa não pode não existir no momento em que exerce o ato de pensar.

A formulação do *cogito* une o caráter intuitivo com esta função de assentar enunciados que expresse um conhecimento interior que permita a fundação da arquitetônica de todo o saber. Epistemologicamente, segundo a ordem das *Meditações*, o *ego cogitans* é o princípio, embora que no âmbito do ser, seja Deus o princípio ontológico que mantém os seres na duração. Aparte essa distinção, no que cabe ao *ego* como princípio, nas

*Segundas Respostas* é exposta uma explicação bem elucidativa quanto a esse aspecto da posição cartesiana, vejamos:

quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui a existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito<sup>12</sup>.

De forma interessante, Jean Laporte aponta a simplicidade da tese “o saber se reduz a ver”, o foco da convergência entre inovação e originalidade do cartesianismo. O *cogito* seria, nesse sentido, a expressão radical dessa proposta inovadora e provocativa. Por outro lado, como bem nota o intérprete, o aspecto intuicionista do cartesianismo teria sido reprovado já por Leibniz e Huet<sup>13</sup>.

O *cogito*, se resulta de uma intuição, necessariamente não repousa sobre um silogismo e tampouco pode ser reduzido à sua significância semântica. O conhecimento *intuitivo* ou *intuitus* (*simplici mentis intuitu; inspection de l'esprit*) é sinônimo de evidência.<sup>14</sup> Ele remete a um movimento imediato e imanente ao espírito, o qual “vê” por si mesmo, por inspeção, algo que não pode ser conduzido a partir de qualquer exterioridade, pois o espírito é o elo que permite a precisão do que lhe é interior em relação ao exterior que é inspecionado e descoberto. Como bem explica Laporte, ao citar as *Regras para a direção do espírito*, “a palavra «intelectual» designa justamente isto que há de «preciso» na experiência interna ou externa (*quae intellectus praecisè vel in seipso vel in phantasiâ esse experitur*)”<sup>15</sup>.

Alexandre G. Tadeu de Soares assinala muito bem que a relação entre o método e o logos, entre a proposta doutrinária de edificar o saber e a

---

<sup>12</sup> AT, IX-1, p. 110.

<sup>13</sup> Cf. Laporte (1945, p. 21, nota 1).

<sup>14</sup> Cf. “Regra III”; AT, X, p. 369.

<sup>15</sup> Cf. Laporte (1945, p. 59) AT, X, p. 425.



exigência em filosofar com liberdade, ambas incidiriam pela orientação de “concentrar, na medida do possível, as diversas partes do discurso numa visão de conjunto, de modo que se assemelhe ao máximo a uma simples inspeção do espírito, a uma intuição”<sup>16</sup>.

A pronúncia ou enunciação da proposição que expressa a descoberta do *cogito* é experimentada ou concebida no espírito. Embora a significância do que a proposição do *cogito* representa justapõe enorme campo significativo, o qual é suposto para a compreensão de si mesmo como *ego cogitans*, o *cogito* é o resultado de uma experiência intuitiva que é interna e precisa, a qual expressa a unidade do *ego*. Este é o caso, considerando que o conteúdo da percepção intelectual que leva ao conhecimento de si mesmo como *ego cogitans* coincide com o sujeito que reconhece a impossibilidade de separar o pensar do existir, tal qual a enunciação do *cogito* expõe.

O fato de a existência do ser pensante se caracterizar como puro pensar, via intuição do espírito, é irreduzível, não podendo ser manuseado ou modificado. Aqui temos a chave interpretativa para compreender a razão de o *ego* ser uma unidade fundante e originária que não pode ser reduzida a uma lógica desprendida de um sujeito suporte. Não há, pois, um pensamento pensante que fosse manifesto estruturalmente por uma lógica vazia de conteúdo. O ato de pensar experimenta-se na existência, de forma que o *ego* exerce sobre o pensável um campo de possibilidade que mediatiza todo pensar como pensar representacional. Por outro lado, Descartes não condena totalmente o uso dos silogismos e chega a aceitar a construção de um silogismo a partir do *cogito*. No entanto, o filósofo não deixa de alertar que até mesmo para fazer qualquer silogismo é impossível que aquele que pensa não exista.<sup>17</sup> A atualidade da intuição, no caso do *cogito*, é fundamental.

Nas “Sétimas respostas”, Descartes trata da questão do conhecer na atualidade, explicando que:

---

<sup>16</sup> SOARES, 2008, p. 36.

<sup>17</sup> AT, VII, p. 140.

é coisa manifesta que o conhecimento que no presente se tem de uma coisa que atualmente existe, não depende do de outra que ainda não se sabe que exista; pois se concebe ao mesmo tempo em que existe esta última. Mas não sucede o mesmo a respeito ao futuro, pois nada impede que o conhecimento de uma coisa que sei que existe seja aumentado pelo de outros muitos que ainda não sei que existam, mas que podereis conhecer depois, quando sabereis que pertencem àquela<sup>18</sup>.

No caso, a atualidade, isto é, a presença imediata da evidência da intuição, está ligada à autoevidência do *cogito*, pois, conforme afirma Descartes nos *Princípios*:

temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa que, apesar das mais extravagantes suposições, não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão «penso, logo existo» não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem<sup>19</sup>.

A resistência à dúvida é prova da indubitabilidade do *ego*<sup>20</sup>. A validade dessa evidência se limita ao momento do ato deliberado de pensar por ser autoverificável, ou seja, verificável internamente e diretamente pelo próprio sujeito que se põe a pensar. Não há uma anterioridade existencial que fosse antagônica ou prioritária em relação à consciência-de-si,

---

<sup>18</sup> DESCARTES, 1945, p. 410.

<sup>19</sup> AT, IX-2, p. 27; *Princípios*, I, VII, 2007, p. 27.

<sup>20</sup> Embora seja indubitável na atualidade, é textual que a dúvida não acaba com a descoberta do *cogito*. Apenas mais adiante, ao provar a existência de Deus na “Terceira meditação”, garantindo a validade irrestrita da evidência do *cogito*, e também ao demonstrar que Deus não possui culpa pelo erro humano na “Quarta meditação”, e após a “Quinta meditação”, quando a prova *a priori* da existência de Deus valida a matemática e as ideias claras e distintas, só então é que toda e qualquer dúvida sobre os sentidos e o sonho é resolvida pela “Sexta meditação”. De tão vasto panorama e de temas tão complicados e diversos não trataremos neste artigo por implicar pesquisa demasiado ampla e afastada de nossa proposta.

como se o pensamento, segundo uma ordem lógica, fosse da existência de si para o conhecimento de si como puro pensar. A instantaneidade da intuição do ato de pensar expõe uma existência, aquela do *ego*, que manifesta a consciência-de-si em uma temporalidade conjunta e indissolúvel. A atividade pela qual a alma se torna consciente é um objeto de conhecimento, pois, no acontecimento da evidência da indubitabilidade do *ego*, estabelece-se uma autodemarcação. O *cogito, ergo sum*, ao ser intuído, “concebido em meu espírito” ou “concebido na mente”, expressa uma proposição auto verificável “*todas as vezes que é enunciado*” ou “*todas as vezes que é por mim proferido*”<sup>21</sup>.

Nas *Regras para a direção do espírito*, “Regra III”, a intuição<sup>22</sup> é definida da seguinte maneira:

Por intuição, entendo não o testemunho mutável dos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação que compõe mal seu objeto, mas a concepção de um espírito puro e atento, concepção tão fácil e distinta que nenhuma dúvida permanece sobre o que compreendemos; ou, o que é a mesma coisa, a concepção firme de um espírito puro e atento que nasce apenas da luz da razão<sup>23</sup>.

Já o conhecimento que se faz por *dedução*, remete-se à “operação pela qual entendemos tudo o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza”<sup>24</sup>. A dedução supõe a relação de uma intuição para com outra, e assim sucessivamente, de modo que se tornasse possível alcançar uma conclusão a partir do encadeamento das intuições. Assim, no processo dedutivo adequado é impossível que o princípio e a conclusão, ambos ao mesmo tempo, sejam apreendidos ou sintetizados de um só golpe

<sup>21</sup> Nota-se, pois, que “proferimento” e “enunciação”, no caso da apresentação do *cogito*, são tomados como sinônimos.

<sup>22</sup> *Intuitus* em latim, que em sua raiz *intueri* significa “olhar” ou “inspecionar”. Cf. Cottingham (1993, p. 91).

<sup>23</sup> AT, X, p. 368; *Obras escolhidas*, 2010, p. 412.

<sup>24</sup> AT, p. 369; p. 413.

por uma única apreensão intelectual. A dedução sempre supõe certo percurso ou caminho percorrido, enquanto a intuição remete a uma apreensão perceptiva que supõe instantaneidade. Percebe-se que, sendo uma concepção do espírito, a intuição é evidente e, de um só golpe, acessa e apreende certo conteúdo. Mas esse ato, sendo uno e direto, refere-se à atualidade do momento no qual é exercido. Ademais, sendo realizado por um espírito atento, garante a evidência na apreensão de um objeto. Já a dedução, sendo parte fundamental do encadeamento das razões para a fundação de uma ciência de proposições certas, exige, em sua execução, que se percorra, por “um movimento contínuo ou ininterrupto do pensamento, todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo e cada uma delas em particular, assim como abrangê-las em uma enumeração suficiente e ordenada”<sup>25</sup>.

Intuição e dedução se complementam, embora haja vasta literatura discutindo sobre a relação de uma com a outra, pois intuicionistas e intelectualistas, como Hamelin (1949) e Gueroult (1968), por exemplo, defendem o estatuto privilegiado da intuição, sendo que a dedução operaria em nível secundário ou mesmo como desdobramento do processo intuitivo. Enquanto que outros estudiosos, como parece ser o caso de Jean Marie Beissade (1997), o qual explica a filosofia cartesiana e a própria descoberta do *cogito* focando no papel dedutivo, sem descartar, evidentemente, a própria intuição.

Ora, de um modo ou de outro, de nossa parte entendemos que sendo una e sem diversidade de partes, a alma é acessada e apreendida intelectualmente por um ato intuitivo, o que não quer dizer, contudo, que todas as suas propriedades são imediatamente conhecidas após a descoberta do *cogito*. Desse modo, há o reconhecimento e a constatação de que sou o sujeito dos meus atos de pensar, e, ademais, que possuo a capacidade de acessar a própria essência por meio do conhecimento que tenho do atributo principal (pensamento). No entanto, ainda assim devo admitir propriedades da minha alma que jamais conhecerei, e que, portanto, sempre as

---

<sup>25</sup> AT, “Regra VII”; p. 387; p. 425.

ignorarei. A essência explicita o que é a coisa é em um sentido, mas há tantos outros sentidos modais que pertencem à *res cogitans* e podem ser descobertos. Quanto ao tema, lembremos o que diz muito adequadamente o § 9 da *Meditação Segunda*: “Mas que é isto que eu sou? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”<sup>26</sup>. É por isso que nem todas as faculdades são descobertas no momento da intuição do *cogito*, embora todas as ideias sejam acessíveis ao sujeito a partir do momento em que ele toma ciência de si mesmo como eu pensante. Nesse caso, como não há *ego cogitans* sem modos, o aprofundamento do conhecimento dos modos, qualidades e atributos é um projeto a ser continuado, visto que quanto mais os descubro e examino, mais sei acerca da substância a que eles se remetem e, assim, melhor conheço o que sou em um sentido geral e abrangente.<sup>27</sup> Porém, em sentido essencial e estrito, nada sou senão uma *res cogitans*.

A intuição e a concepção, segundo a perspectiva de Descartes, é um âmbito privilegiado que permite a exposição linguística ou proposicional do *cogito*. Neste caso, defendemos que o *cogito* não expressa uma importância formal ou linguística prioritária em relação ao âmbito intuitivo. A razão disso é que considerando o aspecto linguístico do *cogito*, como bem alerta Forlín (2005, p. 105), “não se pode, todavia, esquecer que o *cogito* não é uma mera proposição, mas é antes de tudo a percepção que o pensamento tem de si mesmo – uma autopercepção – da qual a proposição é a sua expressão linguística”. Com efeito, se na exposição proposicional do *cogito* toda a sua verdade estivesse limitada ao âmbito linguístico, sem ter em conta o aspecto intuitivo ali em questão, não haveria a descoberta de uma coisa (*res*) no sentido que propõe Descartes, mas sim a de um simples raciocínio, incapaz de manifestar a realidade do único sujeito que

---

<sup>26</sup> AT, IX, p. 22.

<sup>27</sup> Acerca do que são modos, qualidades e atributos cf. AT, IX-2, p. 49; *Princípios*, I, LVI, 2007, p. 46-47.

escapa à dúvida metafísica da *Primeira Meditação*. Ademais, a redução ou limitação do *cogito* ao seu simples âmbito proposicional traz à tona problemas quanto ao aspecto contingente da linguagem.

Nos *Princípios*, artigo I, LXXIV, uma das principais causas de nossos erros está assentada na confiança habitual em ligar os pensamentos às palavras de forma irrefletida ou automática. Se a fonte de nosso conhecimento é a intuição, visto que sua evidência atual precede toda e qualquer cadeia dedutiva que se apoia na memória, na vida cotidiana as palavras ganham uma determinada importância tão avassaladora que deixamos de lado as nossas concepções e nos fiamos cegamente nos termos apresentados pela memória. Ora, se a fonte do conhecimento é esquecida e se a cadeia dedutiva instaurada extravia-se de sua referência necessária, nós deixamos logo de pensar nas coisas significadas e nos perdemos na ambiguidade dos termos. Podemos empregar as palavras do filósofo como nossas:

Finalmente, uma vez que para o uso do discurso ligamos as nossas concepções a determinadas palavras pelas quais as exprimimos, e confiamos à memória nossos pensamentos em conexão com esses termos, e como em seguida consideramos mais fácil lembrar das palavras do que das coisas por elas significadas, dificilmente conseguimos conceber algo com tal distinção a ponto de separar inteiramente o que concebemos das palavras selecionadas para expressá-lo<sup>28</sup>.

Sendo uma instituição humana que remete à experiência da união substancial e à vida comum, a linguagem possui limites que distinguem sua natureza daquela, por exemplo, que pertence propriamente ao espírito. Para Descartes, o espírito é a morada da verdade no âmbito da finitude; a linguagem, por sua vez, é contingente e imprecisa. Ora, o espírito vale-se do signo para significar qualquer coisa que seja, enquanto o signo, por outro lado, sempre está separado ou privado da própria ideia que o deveria acompanhar quando ele está expresso. A liberdade que o espírito possui em acessar ideias e representações contrasta com o campo

---

<sup>28</sup> AT, IX-2, p. 60-61; *Princípios*, 2007, p. 56-57.

significativo da linguagem compartilhada socialmente, visto que não há uma relação necessária que estabelecesse a ponte entre uma ideia – pois esta é comum a todo espírito –, e o ato representacional que deveria necessariamente incidir em determinada palavra ou signo – pois o último pertencente e é próprio a uma língua em particular. Isso é o que o filósofo afirma textualmente em *O mundo ou tratado da luz*: as “palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma”<sup>29</sup>.

É evidente que há signos naturais, como rir e chorar, por exemplo, mas sua manifestação é decorrência de ações estritamente mecânicas, “tal como o movimento de um relógio é produzido pela exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas”<sup>30</sup>. Os signos naturais não são apreendidos como ocorre com a linguagem, pois a linguagem é sempre contingente, enquanto os signos naturais decorrem de uma instituição natural estabelecida pela divina providência.

Mas se, por um lado, a arbitrariedade da linguagem é um limite intransponível, por outro, necessariamente temos que significar e registrar nossos pensamentos segundo esta mesma arbitrariedade, pois a ciência é feita por proposições, livros e teorias que intencionam gravar aquilo mesmo que é manifesto intelectualmente. Em verdade, a crítica cartesiana ao limite da linguagem visa explicitar a referência necessária de toda e qualquer teoria concebível. Perceber intelectualmente é conhecer pelo espírito e não pelo labirinto dos signos. Os signos são marcas arbitrárias, enquanto a significação, ou a percepção intelectual do que quer que seja, é atravessada necessariamente pela autopercepção da verdade de si mesmo como *ego cogitans*. Desse modo, é o espírito quem pensa e possui o poder intelectual de conceber no âmbito da finitude, pois, como propensão à significação, o conhecimento repousa sobre a capacidade intelectual de conhecer.

---

<sup>29</sup> AT, XI, p. 4; *O mundo ou tratado da luz*, p. 17, 2009 – grifo nosso.

<sup>30</sup> AT, XI, p. 341-342; *Paixões da alma*, I, artigo 16, *Obras escolhidas*, 2010, p. 306-307.

## **Bibliografia Primária**

DESCARTES, R. *Œuvres* (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-1978. 11 vol.

\_\_\_\_\_. *Œuvres et lettres* (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Galimard, 1953.

\_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques de Descartes* (O.P.D.). Ferdinand Alquié (Org.). Paris: Vrin, 1967. 3 vol.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Org.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24).

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Unicamp, 2004. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I)

\_\_\_\_\_. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli. Edição bilíngue em francês e português. Campinas: Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II)

\_\_\_\_\_. *Obras filosóficas: Objeciones e Los principios de la filosofia*. Introdução de Étienne Gilson. Versão espanhola de Manuel de La Riva. Buenos Aires: El Ateneu, 1945.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Tradução de Ana Cotrim; Eloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007. (Biblioteca Clássica)

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.



## **Bibliografia Secundária**

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

BARON, Jan-Louis V. (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1992.

BATTISTI, C. A. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002. (Estudos Filosóficos, 5)

BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes. Tradução de Marcos André Gleizer. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.

BEYSSADE, J. M. A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou Analogia? Tradução de Lia Levy. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

BIRCHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Vocabulário de Descartes*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Vocabulário dos filósofos)

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

COSSUTTA, F. (Org.) *Descartes et l'argumentation philosophique*. Paris: PUF, 1996.

FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí/ Fapesp, 2005. (Filosofia, 14)

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 4. ed. Paris: Vrin, 1984.

GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

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

HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

KAMBOUCHNER, D. *Les méditations métaphysiques de Descartes; Introduction générale; Première méditation*. Paris: PUF, 2005.

LANDIM, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia, 23)

LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.

LEVY, L. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? In: \_\_\_\_\_. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Z. *Descartes heurístico*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Trajetória, 5)

MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. 2. ed. Paris: Vrin, 1991.

MOYAL, J. D. *La critique cartésienne de la raison: folie, rêve et liberté dans les Méditations*. Montreal; Paris: Bellarmin; Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. 4 v. London: Routledge, 1991.

ONG-VAN-KUNG, K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

ROCHA, E. M. Animais, homens e sensações segundo Descartes. In: \_\_\_\_\_. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 110, p. 350-364, Dez. 2004.

RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés, 1979.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

ZANETTE, E. V. C. *Argumentos*, ano 4, n. 8, jul./dez. 2012. Resenha de: SALLES, Jordi. “...le persuader aux autres”: le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. *Notes sur la dialogique cartésienne*. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. 2011. 154 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Unioeste, Cascavel, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes*. 2015. 150 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

Data de registro: 08/09/2015

Data de aceite: 18/05/2016