



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Gonçalves, Alexander

Por uma compreensão ontológica do claro e distinto nas Meditações cartesianas

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 31, núm. 2, 2009, pp. 177-185

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325326008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Por uma compreensão ontológica do claro e distinto nas *Meditações cartesianas*

Alexander Gonçalves

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Rua Universitária, 2069, 85819-110, Cx. Postal 711, Jardim Universitário, Cascavel, Paraná, Brasil. E-mail: alexandermano@hotmail.com

RESUMO. A reflexão que aqui se apresenta pretende abordar, a partir de um ponto de vista ontológico, a noção de claro e distinto no pensamento cartesiano, mais especificamente no âmbito das *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, embora no decorrer do estudo outras obras sirvam de apoio. Trilhando a mesma via negativa das *Meditações*, trataremos de investigar de início aquilo que não é claro e distinto para, em seguida, observarmos com maior nitidez aquilo que o é. Por concebermos o claro e distinto como único critério capaz de conferir ao sujeito o discernimento da verdade a partir da constatação da evidência, entendemos que este possa ser um dos conceitos nucleares da metafísica moderna inaugurada por Descartes. Para lançar luz à questão, utilizaremos os apontamentos de Heidegger sobre o pensamento cartesiano, expostos no segundo volume de sua obra *Nietzsche*, em que o pensador alemão problematizará o *cogito* a partir de um profundo e inovador olhar.

Palavras-chave: claro e distinto, metafísica, *cogito*, ontologia.

ABSTRACT. For an ontological comprehension of the clear and distinct in the *Cartesian Meditations*. The present reflection intends to approach, from an ontological point of view, the notion of clear and distinct in Cartesian thought, more specifically in the scope of *Meditations on First Philosophy*, although in the course of the study other works will provide support. Taking the same negative path as *Meditations*, we will investigate in the beginning what is not clear and distinct so that, in the next moment, we observe more sharply what is. Because we understand that the clear and distinct is the only criterion able to provide the subject with the discernment of truth through the verification of evidence, we also understand that it can be one of the nuclear concepts of the modern metaphysics inaugurated by Descartes. To shed light on the subject, we will use some notes by Heidegger about Cartesian thought exposed in the second volume of his work *Nietzsche*, in which the German thinker will problematize about the *cogitate* with a profound and innovating look.

Key words: clear and distinct, metaphysics, *cogitate*, ontology.

Introdução

O labor empreendido pela reflexão cartesiana ao apresentar suas *Meditações Sobre Filosofia Primeira* traduz-se num longo e complexo caminho representado por uma rede de conceitos geometricamente interligados que, subsidiado pelo 'método', tende a conduzir a reflexão ao seu *telos*: reconstruir o edifício do conhecimento. Embora este projeto se apresente, à primeira vista, sob uma perspectiva meramente epistemológica, um olhar mais atento nos indica que se comete grande equívoco ao negligenciar o fundo ontológico que subjaz estas reflexões, tendo em vista que, nesta odisséia da metafísica moderna, o que ainda atrai o filósofo francês é a velha tarefa de encontrar uma verdade primeva, algo tão positivo quanto um 'ponto arquimediano', sólido o suficiente para servir de sustentáculo ao seu edifício teórico. Nesse sentido,

ainda que o pensamento cartesiano apareça ao seu tempo como inovador e revolucionário, sua filosofia ainda parece estar essencialmente atrelada à tradição metafísica na sua incansável busca de um fundamento absoluto. À maneira de Parmênides e Platão, Descartes também compreende que somente a partir de um princípio uno, eterno e imutável, pode haver construção de sentido, enfim, de ciência; somente diante da presença absoluta, da evidência e da verdade, que a filosofia pode evitar o falso, aquilo que não é, e assim trilhar o reto caminho da razão. Destarte, se por um lado Descartes toma distância da tradição metafísica ao anunciar a razão, e não a fé, como a 'luz natural'¹

¹ Nas *Confissões* agostinianas a 'luz' que dava acesso à verdade era a fé, elemento fundamental para o conhecimento da Verdade, isto é, de Deus. Aqui, sim, percebemos um distanciamento fundamental entre Descartes e a tradição cristã, visto que para o filósofo essa 'luz' consistiria na razão e não na fé; por isso, para Santo Agostinho essa luz é metafísica, ao passo que para Descartes ela se pretende natural.

que dá acesso ao conhecimento verdadeiro, fato que lhe rendeu o título de pai da modernidade, por outro lado, sua filosofia ainda se filia à tradição no momento em que conserva aquele mesmo ímpeto de busca da verdade.

A reflexão que aqui se apresenta pretende abordar, a partir de um ponto de vista ontológico, a noção de claro e distinto no pensamento cartesiano, mais especificamente no âmbito das *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, embora no decorrer do estudo outras obras sirvam de apoio. Seguindo pela mesma via negativa destas *Meditações*, trataremos de investigar de início aquilo que *não* é claro e distinto para, em seguida, em campo aberto, observarmos com maior nitidez aquilo que o é. Para tanto, realizaremos nossa reflexão a partir de três tópicos condutores: 1) sobre o que não é claro e distinto; 2) sobre o que é claro e distinto; 3) por que o *cogito* é claro e distinto. Por entendermos que essa percepção (clara e distinta) é o único instrumento que pode conferir ao sujeito o poder de discernir a verdade a partir da constatação da evidência, entendemos que ela possa ser um dos momentos nucleares da ontologia moderna inaugurada por Descartes. Para lançar luz à questão, utilizaremos alguns apontamentos de Heidegger sobre o pensamento cartesiano, expostos no segundo volume de sua obra *Nietzsche*, em que o pensador alemão problematizará o *cogito* a partir de uma leitura profunda e inovadora.

O projeto cartesiano de reconstrução do saber parte primeiramente de uma revisão crítica do saber herdado da tradição para, em seguida, propor uma suspensão de juízo sobre o valor de verdade em relação a todo este conhecimento que, segundo o filósofo, não está fundamentado nas vias metódicas da razão e por isso, estaria inteiramente desprovido de rigor científico. Partindo desta incerteza demolidora, ou dúvida, para utilizarmos a terminologia do filósofo, Descartes inicia sua empresa e, conseqüentemente, inaugura a metafísica moderna. A orientação da razão humana por um método amparado pelo modelo matemático garantiria, segundo a concepção galilaico-cartesiana, certeza e validade ao saber filosófico no que se refere ao estabelecimento de verdades acerca do homem, da natureza, enfim, do mundo. Em *O Discurso do Método* (1637), obra anunciadora dos princípios da ciência moderna, Descartes afirma que a evidência matemática é aquilo que o espírito humano pode apreender de mais certo, de modo que será o método o responsável por acolher a razão desta certeza estendendo-a a outros campos do conhecimento. O propósito de seu método onírico² salta aos olhos nestes dois trechos da obra citada:

² Segundo o próprio Descartes, parte da inspiração de seu método (descrito nesse livro/tratado) deveu-se a três sonhos ocorridos na noite de 10 para 11 de

[...] e, considerando que, entre todos os que até aqui procuraram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei que devia começar pelas mesmas que eles examinaram.

Mas, o que mais me contentava neste método era que, por meio dele, tinha a certeza de usar em tudo a própria razão, se não perfeitamente, pelo menos o melhor que podia; além de que, ao pô-lo em prática, sentia que o meu espírito se habituava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente os seus objetos, e que, não o tendo submetido a nenhuma matéria particular, prometia a mim próprio aplicá-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências como o aplicara às da álgebra (DESCARTES, 1989, p. 61).

Seguindo o rastro de Galileu, Descartes assumirá a concepção de que a natureza se presta a um tratamento matemático, isto é, que a natureza está escrita em linguagem matemática, sendo, portanto, calculável e previsível, em suma, inteligível. Para Silva (1993), este argumento se tornará o núcleo da filosofia cartesiana, pois convicto da solidez desta verdade, o filósofo francês irá propor o modelo matemático como o único possível para a ciência, já que, dada a universalidade dos seus princípios, este saber pode erigir-se num método universal para fundar o conhecimento. Para tanto, em *O Discurso do Método*, Descartes nos apresentará a estrutura de seu método científico partindo de quatro regras fundamentais ilustradas pela universalidade matemática, a saber: clareza e distinção, análise, ordem e, por fim, enumeração. Dentre os seguintes critérios, é o primeiro (clareza e distinção) que atravessará de forma mais incisiva a filosofia cartesiana atingindo-a em todas suas instâncias. Mas, enfim, em que consiste o critério de clareza e distinção?

Segundo Descartes (1976), uma ‘percepção’³ clara e distinta é aquela em que a verdade manifesta-se a partir da simplicidade da representação (clareza) e da separação de uma dada representação das demais com que ela se poderia confundir (distinção). Nos *Princípios de Filosofia* a sentença do filósofo seguirá: “Denomino clara a percepção que se faz presente e manifesta à mente atilada”⁴, do mesmo modo que

novembro de 1619: nestes sonhos lhe havia ocorrido a idéia de um método universal para encontrar a verdade.

³ O termo percepção em Descartes, diferentemente da tradição empírica, assume uma dimensão mais ampla. Segundo Cottingham (1995), ‘perceber’ (*percipio*) é o termo utilizado pelo filósofo francês para designar o ato interno da apreensão direta que permite à mente ter conhecimento das verdades simples que dizem respeito tanto ao sujeito, quanto a Deus e aos objetos da matemática.

⁴ Para Landin Filho “a atenção exprimiria apenas que o sujeito deve ser ‘consciente’, através de um ato de reflexão, da *presença* deste conteúdo, para que ele possa ser considerado como claro” (LANDIN FILHO, 1992, p. 102). Portanto, a reflexão é condição necessária para a percepção clara e distinta. Sendo assim, a definição cartesiana não possui apenas um caráter lógico (como o acusaram seus opositores), mas, sobretudo, psicológico.

afirmamos ver claramente uma coisa quando esta se nos apresenta aos olhos, estimulando-os com suficiente força e evidência” (DESCARTES apud COTTINGHAN, 1995, p. 36); em relação à ideia de distinção, afirma: “Além de ser clara, a percepção seja tão diversa das demais, que somente contenha em si o que é claro” (DESCARTES apud COTTINGHAN, 1995, p. 36). Dos trechos citados constatamos que, embora clareza e distinção sejam princípios complementares, nem por isso são idênticos, portanto, a distinção é mais ampla e engloba a clareza ao passo que algo pode ser claro sem ser distinto, mas nunca distinto sem ser claro. Podemos ilustrar esta afirmação utilizando como exemplo nossos sentidos: embora uma percepção sensorial seja sempre clara, para Descartes, não deve ser necessariamente distinta. Clareza e distinção também não são sinônimos de indubitabilidade, embora operem juntas e complementem-se, na medida em que aquilo que é claro e distinto é também necessariamente indubitável, ou seja, a “percepção clara e distinta é a que pode dar juízo certo e indubitável” (DESCARTES apud COTTINGHAN, 1995, p. 36).

Como podemos notar, o claro e distinto consiste em uma percepção arrebatadora e evidente por si mesma, dispensando qualquer instância exterior de legitimação, como neste trecho da resposta a Regius:

O senhor diz na segunda (objeção) que a verdade dos axiomas que se compreende claramente e distintamente é manifesta por si mesma. Eu concordo com isto durante todo o tempo em que eles são clara e distintamente compreendidos, pois nossa alma é de tal natureza que ela não pode se recusar a se render àquilo que ela compreende distintamente (DESCARTES apud LANDIN FILHO, 1992, p. 99).

Em suma, percebemos que o sujeito é arrebatado pela verdade em sua clareza e distinção, e não há meios de se furtar à tamanha evidência.

Segundo Landin Filho (1992, p. 99), Descartes parece não ter julgado necessário demonstrar a definição de verdade, pois, “se este princípio é uma noção comum ou uma regra da razão, a sua legitimidade parece estar garantida pela sua evidência”⁵. Escassas também são as definições diretas sobre o claro e distinto, resumindo-se apenas a alguns pequenos esclarecimentos e algumas pistas deixadas de modo não sistemático no todo das obras, como é o caso das *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1641) que, embora não contenham argumentos explícitos acerca deste princípio (clareza e distinção),

nelas podemos vê-lo em sua intensa atividade e aplicação. Todavia, se Descartes privou-nos de uma definição exata acerca do claro e distinto, dado que justifica sua própria evidência, tentaremos apreender o conceito a partir de uma via negativa, ou seja, começaremos por tentar definir aquilo que ele não é, como o próprio filósofo operou em suas *Meditações*. Quem sabe assim possamos realçar o que tais princípios efetivamente sejam.

Sobre o que não é claro e distinto

Em primeiro lugar, o claro e distinto não é o obscuro e caótico. Não fora por mero capricho ou acaso que Descartes iniciou suas *Meditações* num gesto desconstrutivo: eliminando-se aquilo que não é claro e distinto, certamente virá à superfície aquilo que o é; ou, como prevê o método: tratando de ciência, deve-se partir sempre do complexo para se chegar ao simples. Com efeito, o papel da dúvida, instalada já na *Meditação Primeira*, será fundamental para o êxito desta tarefa hercúlea, pois a ela o filósofo submeterá todo o conhecimento que até então julgava ser verdadeiro. Para que tal dúvida atingisse todos os níveis do conhecimento, Descartes teve de propô-la em três graus sucessivos: a) o primeiro grau, utilizando o argumento do erro dos sentidos; b) o segundo grau, marcado pelo argumento do sonho; c) o terceiro grau, em que surge a necessidade argumentativa do deus enganador⁶. A partir daí, constata-se que o caótico e obscuro consiste em todo e qualquer conhecimento que supostamente recebemos de fontes arbitrárias (hábitos, crenças) e princípios dogmáticos desprovidos, sobretudo, de clareza e distinção, isto é, da certeza da evidência.

Na acepção cartesiana, a porta de entrada para o conhecimento falso e obscuro são os sentidos. É por acreditarmos neles que tomamos por verdadeiro aquilo que não o é, e, por esse mesmo motivo, o movimento das *Meditações* se faz do nível sensorial para o intelectual. Mas, por que os sentidos não podem ser claros e distintos? Acompanhemos Descartes nesta passagem da *Terceira Meditação*:

Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio dos meus sentidos. Ora, o que é que eu concebia

⁵ Mais adiante problematizaremos esta questão da suposta auto evidência da verdade.

⁶ Diferentemente dos dois primeiros graus nos quais o filósofo propõe uma dúvida de ordem natural, o terceiro grau, por tratar da poderosa evidência das coisas simples (como os entes matemáticos e a geometria), obrigou o filósofo a lançar o argumento metafísico do deus enganador; dessa forma, o terceiro grau é constituído por uma dúvida metafísica.

clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as idéias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam ao meu espírito. E ainda agora não que essas idéias se encontrem em mim. Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas idéias e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que me enganava: ou se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse a causa da verdade de meu julgamento (DESCARTES apud FORLIN, 2005, p. 212).

Mostra-se evidente que os dados dos sentidos somente são considerados claros e distintos enquanto conteúdos de pensamento, ou, como afirma Forlin (2005, p. 212), “na medida mesma em que não são consideradas coisas realmente dadas aos sentidos”. Tal sentença é justificada pelo meditador já em sua *Meditação Primeira*, na denúncia do próprio modo da percepção, isto é, a própria faculdade da alma denominada sentido, como sendo algo essencialmente incompatível com a percepção clara e distinta.

Lembremos que o primeiro grau da dúvida recai justamente sobre a questão dos sentidos; ora, o objetivo é claramente denunciá-los como a primeira fonte de conhecimentos incertos e obscuros e, como se o ‘argumento dos sentidos’ não fosse suficiente, a conhecida prova da cera na *Meditação Segunda* aparece como complemento e desfecho da tese. Tal prova pretende postular que a instância que realmente conhece é o intelecto, logo, este também é o que há de mais fácil a ser conhecido. Por outro lado, as sensações, por sua obscuridade e incerteza, não podem ser elevadas ao nível do conhecimento, a não ser, como vimos, como mero conteúdo mental. No primeiro parágrafo da *Meditação Quarta*, o filósofo afirma de forma peremptória:

Nestes dias, acostumei-me de tal maneira a afastar a mente dos sentidos e tanto cuidado pus em notar que é muito pouco o que verdadeiramente se percebe sobre as coisas corporais, muito mais sobre a mente humana e mais ainda sobre Deus, - que agora já não encontro dificuldade alguma em apartar o pensamento das coisas sensíveis e imagináveis, dirigindo-o às que são somente inteligíveis e separadas de toda matéria (DESCARTES, 1999, p. 52-53).

Como podemos observar, a função da *Meditação Primeira* na cadeia lógica das *Meditações* consiste não só em denunciar os sentidos como sendo os grandes antípodas do meditador, mas também em expurgá-los de seu caminho para que este possa, enfim, dar livre curso à razão na busca da verdade. Descartes

expulsará da reflexão filosófica tudo aquilo que foi considerado inconsistente e falso, ilusório e enganoso, ou seja, tudo aquilo que não é evidente. Ora, se o obscuro e caótico (aquilo que não é claro e distinto) deve ser evitado para que venha à tona o evidente e verdadeiro (aquilo que é claro e distinto), devemos constatar que este obscuro e caótico consiste exatamente naquilo que não é, ou seja, na pura ‘ausência’, no não-ente por excelência⁷. Visto dessa perspectiva ontológica, o evidente não deve ser outra coisa senão aquilo que é, em outras palavras, aquilo que é presença pura, logo, claro, distinto e verdadeiro.

Sobre o que é claro e distinto

Ao mesmo tempo em que Descartes assume a natureza como extensão geométrica e o movimento apenas como relações matemáticas entre um ente e outro neste espaço físico, o filósofo também refuta a concepção aristotélico-tomista de forma substancial, ou seja, nega que os entes possuam em si próprios um princípio de movimento interior e imanente. Para Descartes, o entendimento da natureza só seria possível refutando o conceito de ‘forma substancial’ que, segundo ele, tinha apenas a função de obscurecer o trabalho da física. Caberia então ao filósofo dividir as substâncias em *res extensae* (o corpo) e *res cogitans* (a alma), donde o dualismo cartesiano, fato que leva alguns pensadores a propor que os modernos conceitos de sua filosofia inscrevem-se ainda na velha tradição metafísica⁸. A divisão entre substância extensa e substância pensante, segundo Silva (1993), antes de ser somente uma divisão entre corpo e alma significa também, e essencialmente, uma divisão entre sujeito e objeto. Tal divisão ainda determina que, sendo o pensamento autônomo, o meditador precisa anteriormente e, sobretudo, metodicamente, afirmar-se como sujeito pensante para, em seguida, estar apto a perceber o claro e distinto.

Os esforços de Descartes na busca pelo sujeito concentram-se na procura de um ‘ponto arquimediano’, isto é, um alicerce rígido onde o filósofo deverá dar início ao seu projeto de reconstrução do edifício do saber. Como vimos, o meditador poderá contar com as orientações já definidas no método que deve entrar em cena para zelar não só do momento construtivo deste edifício, mas ainda da necessária desconstrução do conhecimento que se encontra no local, pois será na

⁷Voltaremos a tratar deste tema quando for mais oportuno.

⁸Para Heidegger (2007), ao dividir a entidade em *res extensae* e *res cogitantes*, sua inédita determinação do homem por meio do *cogito sum* passa a ser inscrita na antiga estrutura metafísica da escolástica.

universalização da dúvida que finalmente emergirá o sujeito transcendental. Segundo Silva, essa busca consiste em um percurso:

O percurso é, pois, o seguinte: tendo suspenso o juízo acerca do valor de todas as representações, não considero como verdadeiro ou real coisa alguma daquilo que penso. Mas enquanto assim procedo, eu mesmo enquanto pensamento me afirmo como tal no próprio exercício da dúvida. Se a própria dúvida existe, então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu mesmo que duvido, logo penso, existo necessariamente, ao menos como ser pensante (SILVA, 1993, p. 52).

A afirmação do sujeito cartesiano, ou se quiser, do *cogito*, está representada neste percurso executado pela dúvida metódica. Tal percurso inicia-se partindo das coisas sensíveis em direção à subjetividade.

Destarte, o *cogito*, eternizado na proposição ‘penso, logo existo’, tornar-se-á a primeira constatação da evidência na reflexão cartesiana, logo, a primeira percepção clara e distinta dada ao meditador. Sendo assim,

é somente a partir da apreensão direta do *cogito* que principiamos conhecer com mais clareza e distinção os significados particulares do que sejam pensar e existir. A unidade entre pensar e ser, promovida pelo *cogito* faz deste o protótipo ao qual todos os conhecimentos posteriores se reportam para usufruir do estatuto da certeza e evidência. Ele é o critério para se enxergar a clareza e distinção de todas as idéias (ONATE, 2000, p. 29).

Constata-se aqui a necessidade não só lógica, mas, sobretudo, ontológica do *cogito* para a filosofia cartesiana, visto que ele passa a ser o modelo de evidência, isto é, daquilo que efetivamente é, em suma, o tão procurado ‘ponto arquimediano’ donde o filósofo iniciará sua empresa de reconstrução da ciência. Na *Meditação Terceira*, o filósofo francês escreve:

Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras. (DESCARTES apud FORLIN, 2005, p. 211).

Desse modo, ao ser arrebatado pela percepção clara e distinta do *cogito*, o sujeito adquire não só esta primeira certeza, mas o modelo necessário para reconhecer outras certezas vindouras e, a partir da sua constatação, o meditador acredita ter em mãos critérios seguros para fundamentar a ciência. Mas como entender este arrebatamento, esta auto evidência do *cogito*? Sabemos que claro e distinto é o critério da verdade por ser a pura percepção da evidência, e sabemos também que *cogito* é o modelo da clareza e distinção visto que é a vitrine da evidência percebida clara e distintamente pelo meditador, donde se mostra aquilo que é, porém, falta ainda refletirmos sobre o que é essa evidência, assim como seu porquê.

Por que o *cogito* é claro e distinto

O aniquilamento da dúvida pela positividade do *cogito*, já na segunda meditação, parece ter dado ao meditador a segurança necessária para caminhar das idéias em direção a Deus, às coisas e ao mundo. Descartes parecia acreditar que a descoberta do *cogito* o havia despertado para um princípio que poderia servir de chave para o conhecimento e, ao mesmo tempo, como critério para a verdade, a saber: clareza e distinção. Todavia, a famosa objeção do ‘círculo cartesiano’⁹ nos impõe um inquietante questionamento: como seria possível Descartes chegar a essa verdade primeva, senão partindo de uma verdade anterior? Em outras palavras, como pôde o sujeito, desprovido de qualquer conhecimento, reconhecer o claro e distinto para então empreender o juízo da verdade sobre as coisas? As diversas e, à primeira vista, insatisfatórias tentativas de respostas à objeção do círculo nos fornecem razões suficientes para acreditarmos que a verdade metafísica figurada no *cogito*, verdade primeira, não se sustenta numa simples auto evidência, isto é, num simples artifício tautológico. Se para Descartes a verdade encarnada no *cogito* prescinde de outras por ser uma evidência que se impõe violentamente frente ao meditador, isto é, como uma percepção¹⁰ tão clara e distinta que seria impossível de não se ver, acreditamos que esta imposição não possa advir senão da decisão ontológica de afirmar diante da aparente instabilidade e contradição do mundo sensível, uma presença permanente e imutável. É nesse sentido

⁹ Segundo Cottingham, o problema do círculo pode ser expresso da seguinte maneira: “se é preciso que se confirme a existência de um Deus veraz para que eu tenha confiança nas percepções claras e distintas de meu intelecto, então, como posso, sem incorrer em circularidade, basear-me nas percepções intelectuais que foram, no princípio, necessárias à construção da prova da existência de Deus?” (COTTINGHAM, 1995, p. 4). Este problema nos remete a tentar entender melhor o que seria a ‘autoevidência’ do *cogito*, ou seja, o fato de existirem proposições tão claras e distintas que dispensam justificativas.

¹⁰ Ver nota 3.

que, segundo Heidegger (2007), Descartes inaugura a metafísica e a ontologia que subsidiará uma parte significativa do pensamento moderno.

Heidegger entende que o pensamento cartesiano imprimiu uma nova essência sobre o velho conceito de verdade. Este assumiria na modernidade uma correspondência até então inédita com o ideal de certeza, gesto que leva o filósofo alemão a reconhecer a originalidade do pensador francês. Passamos então a entender o encontro com a subjetividade do *cogito* como sendo o fim da longa busca da verdade, como o encontro com a certeza de um princípio fundamental e seguro em que outras verdades se assentarão. Como postulou Heidegger (2007), Descartes acreditou encontrar o *sub-iectum*, “aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte” (HEIDEGGER, 2007, p. 104), para usarmos uma terminologia um pouco mais familiar: o sujeito transcendental. Para o autor de *Ser e Tempo*, o acesso à evidência clara e distinta do *cogito* cartesiano só é possível entendendo-o como *cogito me cogitare*. Mas o que isso significa?

A habitual e inquietante etimologia heideggeriana parece tentar salvar o termo *cogitare* (pensar) da fatal e simplória interpretação proferida pelos opositores de Descartes. Para o pensador alemão, o verbo *cogitare* indica apossar-se de algo, apoderar-se de uma coisa, mas, além disso, indica, sobretudo, ‘apresentar-para-si’, ‘apresentar-diante-de-si’, enfim, ‘re-presentar’. ‘Re-presentação’ traz, segundo Heidegger, tanto o sentido de um representar como o de ‘algo representado’, ou seja, indica uma co-pertinência entre as duas coisas. O filósofo explica:

O *cogitare* é um apresentar *para* si aquilo que é representável. Nesse ‘apresentar-se para’ reside algo de determinante, isto é, a necessidade de uma caracterização para o fato de o re-presentado não estar apenas efetivamente dado de antemão, mas ser apresentado para nós como disponível. Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor (HEIDEGGER, 2007, p. 112).

Heidegger (2007) entende que o *cogitare* não é um mero e indeterminado pensar, um mero representar, mas consiste antes de tudo em um “representar que coloca a si mesmo sob a condição de que o apresentado *para ele* não admita mais nenhuma dúvida em relação àquilo que ele é e como ele é” (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Portanto, ao afirmar que todo *ego cogito* é *ego me cogitare*, Descartes

dá a pensar que todo ‘eu represento’ ao mesmo tempo ‘me’ representa, a mim, aquele que representa. Todavia, para Heidegger, isso pode facilmente nos induzir à má interpretação de que ao representar um objeto, o próprio eu que representa se faz também objeto em uma representação. O filósofo alemão argumenta:

Na intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda lembrança, em toda expectativa, aquilo que é desse modo representado *para mim* por meio do representar é colocado diante de *mim*, de tal forma que eu mesmo não me torno aí explicitamente objeto de um representar, mas, contudo, sou entregue a ‘mim’ no representar objetivo, e, em verdade, somente por meio desse representar. Na medida em que todo re-presentar entrega o objeto a ser re-presentado (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Uma inspeção atenta sobre estas relações essenciais que afloram a partir do *cogito* cartesiano, segundo Heidegger (2007), nos revela, a partir da noção de *cogitare*, o papel fundamental do re-presentar para a constituição dessa filosofia. Representar seria o mesmo que estar lançado na base, isto é, ser *subiectum*, *ser* o sujeito que, representando-se no representar, ‘sub-jaz’ a essência da verdade. Para o pensador alemão, o papel essencial do ‘re-presentar’, isto é, da *cogitatio*, foi exposto explicitamente por Descartes em sua sentença que é a sentença das sentenças, a sentença da modernidade, a saber: *ego cogito, ergo sum*. Passaremos a analisar tal proposição.

Heidegger (2007) nos chama atenção para o fato de que a proposição *ego cogito, ergo sum* (eu penso, logo sou) pode ser equivocadamente interpretada como sendo um mero silogismo do qual, a partir da relação entre uma premissa maior (aquele que pensa existe) e uma menor (eu penso), extrai-se uma conclusão (logo, eu existo). Para este filósofo, um silogismo não daria conta de abarcar toda a essência daquilo que Descartes propõe em sua sentença decisiva, pois, considerando o *ego* (eu) enquanto aquele que se representa no representar, torna-se desnecessário uma dedução silogística, visto que esta “conclui a partir da subsistência assegurada de algo conhecido à subsistência de algo até aí desconhecido e inseguro” (HEIDEGGER, 2007, p. 119). A percepção clara e distinta do *ego* (eu sou aquele que representa) é tão imediata e certa que silogismo algum chegará à constatação de tal ‘a-presentação’. Heidegger explica:

É só a partir daqui que vemos por que o ‘*ergo*’ não pode ser compreendido como o ato de colocar entre parênteses os dois componentes de um silogismo. A

suposta premissa maior – *is qui cogitat, est* – nunca pode se mostrar como fundamento para o *cogito – sum*, porque essa premissa maior é retirada do *cogito – sum*, e, em verdade, de uma maneira tal que o *cogito – sum* é restituído por meio daí em seu conteúdo essencial, apesar de com uma forma desfigurada. O ‘eu sou’ não é deduzido primeiro do ‘eu represento’, mas o ‘eu represento’ é, segundo a sua essência, aquilo que já me apresentou o ‘eu sou’ – a saber, aquele que re-presenta (HEIDEGGER, 2007, p. 119).

Se assim considerarmos, Descartes não teria empregado o termo intermediário *ergo* (logo) como sinônimo de ‘consequentemente’, ou seja, no sentido de uma conclusão silogística, mas sim indicando uma ‘reunião’ imediata daquilo que ‘compertence’ e daquilo que é assegurado em sua ‘co-pertinência’ (*Zusammengehörigkeit*). No dizer do filósofo alemão, o termo *ergo*, empregado na sentença cartesiana, deve significar o mesmo que: ‘e isso já significa por si mesmo’. Portanto, a posição de Heidegger é decisiva: *cogito, ergo sum* não significa nem só o pensamento, nem só o existir, e muito menos, como é vulgar ouvir-se por aí, que minha existência é deduzida do meu pensamento. Longe disso, a proposição indica uma conexão entre pensar e existir. Ela diz, segundo Heidegger (2007), que eu sou imediatamente enquanto aquele que representa, e ainda:

que não apenas o *meu* ser é essencialmente determinado por meio dessa representação, mas que o meu representar decide, enquanto a *re-praesentatio* normativa, o estar presente de todo representado, isto é, a presença daquilo que é visado nele, ou seja, o seu ser enquanto o ser do ente (HEIDEGGER, 2007, p. 120).

Em suma, a entidade passa a significar a representatividade do sujeito que representa, ou seja, tudo aquilo que é, somente é por meio dessa representação.

Temos então o sujeito moderno como *subiectum*, aquele que está posto na base, isto é, aquilo que ‘subjaz’ em todas as representações. Mas o que isso implica? Segundo Heidegger (2007), nesse ‘re-presentar’ que representa a si mesmo para si mesmo, é decidida a essência do *ser* (daquilo que ‘é’ re-presentado no representar) e da verdade como certeza. Com efeito, o sujeito cartesiano, para o filósofo alemão, será o próprio sujeito no sujeito, o fundo inabalável para o qual tudo é remetido, é a essência plena da representação na medida em que a partir dele se determina a essência do ser e da verdade, bem como a essência do próprio homem como sendo, ao mesmo tempo, aquele que representa e o modo dessa dotação de medida. Refletindo em torno do *subiectum*, Heidegger escreve:

Como reside no *cogitare* o *me cogitare*, como ainda pertence essencialmente ao representar a ligação com aquele que re-presenta, e como é *em direção* a ele que se reúne toda representatividade do representado, aquele que representa e que pode se denominar aí ‘eu’ é sujeito em um sentido acentuado, por assim dizer o sujeito no sujeito, aquilo para o que ainda retorna tudo o que se encontra na base na representação (HEIDEGGER, 2007, p. 121).

Logo, ao entender a evidência re-presentativa do *cogito* cartesiano, isto é, ao entendê-lo como *cogito me cogitare*, Heidegger parece ter encontrado o meio profundo e original pelo qual Descartes fundaria a ontologia moderna a partir desta nova noção de sujeito como *subiectum*, visto que, ao reconhecer (re-presentar) no pensamento (*cogito*) o sujeito pensante, o meditador imediatamente se reconhece também como sendo o fundo de todas suas representações. Sendo assim, ele é o modelo da certeza inabalável e o protótipo de toda clareza e distinção possíveis, exatamente por ser ele mesmo a essência do ser e da verdade. De posse desse fundamento, o filósofo francês agora pode partir para a conquista de outros entes, como efetivamente ocorre nas provas de Deus, na *Terceira* e *Quinta Meditação*, e, por fim, na prova da existência dos corpos e do mundo, marcando o término de seu percurso meditativo. Essas questões acerca das provas da existência de Deus e dos corpos serão deixadas de lado por não pertencerem ao escopo desta reflexão. Passaremos então a tratar da *Meditação Quarta*, mais especificamente o momento em que o meditador decreta como verdade tudo aquilo que se constata claro e distintamente. Tentaremos, a partir desse ponto, demonstrar o propósito dessa nova ontologia para a reflexão cartesiana.

A *Meditação Quarta* persistirá em afirmar a supremacia do intelecto sobre a vontade. Isto quer dizer que na busca da verdade, todo ato volitivo deve necessariamente ser guiado pela intelecção. Descartes acredita que somente o entendimento pode ter a percepção do claro e distinto. Logo, só há possibilidade de ciência se a vontade (faculdade de julgar) for submetida aos desígnios do intelecto (faculdade do entendimento). Em suma, o argumento cartesiano diz que, para evitar o erro, deve-se julgar apenas sob o crivo da razão. O filósofo francês afirmará de modo enfático que, analisadas em si mesmas, estas faculdades não podem dar origem ao erro. Este não poderia decorrer do juízo, isto é, do querer, pois segundo o filósofo, esta faculdade é perfeita em si mesma, e, pela sua amplitude e ausência de limites, é a que mais se aproxima e se assemelha ao Criador. Não poderia provir também do intelecto, argumenta o meditador,

visto que o que quer que se entenda, entende-se retamente, pois o entendimento é uma dádiva divina e, sendo assim, não pode ser passível de erro. Por fim, a hipótese de ser Deus a fonte do erro humano também já teria sido desconsiderada no momento mesmo em que se constatou sua evidência e veracidade: ora, dada sua perfeição, o meditador, enquanto criatura que é, estaria imediatamente livre de qualquer imperfeição. Mas como então explicar a origem do erro? O filósofo explica: “[...] como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendendo também a coisas que não entendo” (DESCARTES, 1999, p. 115). Para o filósofo francês, não é do juízo em si, mas de sua má utilização pela mente ‘não atilada’ que facilmente podemos nos desviar do verdadeiro e do bem para a via do erro.

Retomando a reflexão, percebemos que o erro provém exclusivamente do sujeito ‘desatento’, quando este toma por certo o obscuro, ou, em outras palavras, quando a consciência vacila julgando sobre aquilo que não é claro e distinto. Para o filósofo francês, a ‘mente atilada’, como vimos, deve julgar a partir do critério de clareza e distinção cujo modelo é o próprio *cogito*, que é essencialmente ‘representação’. Ora, se o critério para o juízo está no próprio sujeito enquanto sujeito pensante, como, ainda assim, é possível o erro? Para concluir esta reflexão explicitaremos aquilo que Descartes determinou por erro.

Descartes constata, na *Meditação Quarta*, que ser homem consiste em ser algo entre Deus (ente supremo, presença absoluta) e o nada (não-ente, ausência); por participar deste nada, deste obscuro, o homem pode errar. O meditador escreve:

Eu, eu sou algo meio entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não ente, de tal modo constituído que, na medida em que fui criado pelo ente supremo, nada há em mim que me faça errar ou me induza a erro. Mas, na medida em que, de algum modo, também participo do nada ou do não ente, isto é, na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo, faltam-me muitas coisas e, por isso, não é de admirar que eu erre (DESCARTES, 1999, p. 107).

Entende-se neste fragmento que o erro, na acepção cartesiana, consiste no momento de investida do juízo sobre o nada, sobre o obscuro, e, portanto, sobre aquilo que não é claro e distinto simplesmente por não ser. Como se demonstrou anteriormente, o claro e distinto é verdade e certeza na medida em que, ao mesmo tempo: a) desvia o meditador desse nada, desse não ente, enfim, dessa ausência; b) reconhece a pura evidência no ‘re-

presentar’ (*cogitare*) como presença. Em suma, é nesta presentificação no representar que se institui a positividade inerente à percepção clara e distinta, pois é dela que salta a essência do ser e da verdade que fundamentará toda ontologia moderna.

Conclusão

Ao identificar primeiramente aquilo que ‘não é’ claro e distinto, ou seja, o obscuro e falso conhecimento que advém dos sentidos e de outras fontes arbitrárias, pôde-se enxergar com maior nitidez o modo como esta percepção se apresenta no percurso das *Meditações Sobre Filosofia Primeira* de Descartes. Constatamos que o claro e distinto é a percepção que se impõe ao sujeito atento submetendo-o à sua evidência, ou, dito de outro modo, é a própria manifestação da pura presença que interpela o meditador. Pudemos acompanhar na interpretação heideggeriana a ideia de que esta presença arrebatadora teria sido obtida primeiramente no momento da constatação do *cogito* que, para o filósofo alemão consiste em um ‘representar’ (*cogitare*) que se representa nas representações. Para Heidegger (2007), é somente entendendo o *cogito* cartesiano como *cogito* me *cogitare* que atingimos a essência do sujeito moderno em sua constituição como *subiectum*, ou, aquele que está posto na base. Dessa perspectiva, observou-se que toda entidade só o é a partir desse movimento de instituição da positividade no representar, ou, como diz o filósofo alemão, no próprio *cogitare*; do contrário ela é falsa e obscura, ou seja, ela não é. Portanto, para que uma percepção seja clara e distinta, o sujeito (como *subiectum*) deve reconhecer-se na representação para daí então o juízo decretá-la verdadeira. Se isso não ocorre é porque se julga sobre o que não é claro e distinto, dando margem ao erro. Por fim, todo o aparato metafísico cartesiano parece incidir sobre este desvio do não ser, mantendo-o distante da reflexão filosófica. A reflexão cartesiana pretende tomar distância, sobretudo, do fluxo heraclítico que indica o movimento e a transformação perene do ente naquilo que ele não é. Para tanto, Descartes intenta eliminar do real a diferença que o privaria de encontrar a segurança vislumbrada no símbolo ‘ponto arquimediano’ fundamental para sua decisão teórica. Sendo assim, podemos constatar que a ontologia cartesiana não é primária, mas derivada de um princípio de não-contradição, responsável por estabelecer o que é a partir do desvio daquilo que não é. Curiosamente, este movimento revela traços comuns entre a ontologia moderna e a eleata: partir da concepção de que aquilo que é só pode ser a

partir da oposição e recusa de tudo o que não é, de todo não-ser, parece ser uma via comum e necessária tanto ao ser absoluto de Parmênides quanto a certeza cristalina do *cogito* cartesiano.

Referências

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina, 1976.
DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Comodecon, 1999.
FORLIN, E. **A Teoria cartesiana da verdade**. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 2.
LANDIN FILHO, R. F. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.
ONATE, A. **O Crepúsculo do sujeito**: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica. São Paulo: Discurso, 2000.
SILVA, F. L. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

Received on March 9, 2009.

Accepted on July 12, 2009.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.