

# A FUNÇÃO DO MÉTODO DE ANÁLISE NA CONSTITUIÇÃO DO ARGUMENTO DO COGITO NAS MEDITAÇÕES: UMA LEITURA DO COGITO ATRAVÉS DA REDUCTIO AD ABSURDUM

Érico Andrade\*

**RESUMO** – Considerando que o *cogito* possa ser tomado, nas *Meditações*, como uma conclusão de uma demonstração, pode-se avançar a tese de que essa demonstração está consoante ao método analítico, que Descartes reconhece empreender nesse texto. Esse método teria entre as suas funções nas *Meditações* aquela de apresentar – sob a forma de uma rede de implicações ontológicas – o raciocínio que conduz à certeza da existência. Como cumpre no referido texto determinar a certeza da existência sem tomar como base nenhuma certeza preestabelecida, o método analítico financeira, segundo a nossa interpretação, uma reconstrução do argumento do *cogito* sob uma base indireta, mais precisamente através de uma *reductio ad absurdum*, cujo objetivo consiste em mostrar a contradição inelutável que surge na tentativa de um indivíduo de provar a sua não existência. **PALAVRAS-CHAVE** – *Cogito. Meditações. Demonstração. Reductio ad absurdum. Método analítico.*

**ABSTRACT** – If the *cogito* can be taken in the *Meditations* as a conclusion of a demonstration, I would like to introduce the thesis that this demonstration is developed according to the analytical method that Descartes recognizes to have employed in that text. This method would have among its functions to present in the form of a network of ontological implications the reasoning that leads to the certainty of existence. In the *Meditations*, Descartes intended to prove the certainty of existence without any previous certainty. Therefore the analytical method is the only one that supports this demand, because, according to our opinion, it can rebuild the *cogito* argument under an indirect basis, or more precisely through a *reductio ad absurdum*, whose aim consists in showing the inevitable contradiction that emerges when someone makes the attempt of proving his non-existence. **KEYWORDS** – *Cogito. Meditations. Demonstration. Reductio ad absurdum. Analytic method.*

\* Doutor em Filosofia pela Sorbonne (Paris IV), Professor de Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: ericoandrade@hotmail.com. Endereço profissional: Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Av. Acad. Hélio Ramos, s/n 15º andar, CEP 50.670-901 – Cidade Universitária, Recife/PE.

## Introdução

A literatura secundária frequentemente minimiza a distinção entre os enunciados do *cogito* apresentado no *Discours de la Méthode* (*je pense donc je suis*; AT, VI, p. 33) e aquele apresentado nas *Meditationes* (*ego sum, ego existo*; , VII, p. 25) sob a alegação de que ambos enunciados apontam para uma equivalência ontológica – pensar implica ser –, inscrita, por seu turno, na estrutura ontológica do sujeito pensante.<sup>1</sup> A ausência de distinção entre os dois argumentos incide sob a compreensão da estrutura metodológica que porta o argumento descrito nas *Meditações*, pois, se o método analítico fôra empreendido nessa obra – como atestam diversos textos cartesianos – no intuito de sanar as insuficiências metodológicas da argumentação desenvolvida no *Discurso*, entre elas aquela referente ao *cogito*, cumpre pôr em evidência o papel desse método na elaboração daquele argumento, a fim de compreender em que medida a estrutura metodológica das *Meditações* imprime uma formulação inédita e singular do *cogito* cartesiano.<sup>2</sup> Nessa perspectiva, tentaremos redesenhar a estrutura metodológica do argumento do *cogito*, exposto nas *Meditações*, em função do método de *análise*, desenvolvido nas *Regras* e na *Segunda Objeção*.

Ainda que a relação entre o método de análise e a ordem empregada na arquitetura das *Meditações* já tenha sido alvo de importantes interpretações desse texto, insistimos que essas interpretações de maneira geral não puseram em evidência a relação específica desse método com o argumento do *cogito*. Assim, procuraremos enfatizar, no presente artigo, o emprego do método analítico nas *Meditações*, na

<sup>1</sup> AT, VII, p. 351; AT, X, p. 140. As citações das obras de Descartes serão realizadas seguindo a notação universal: AT (iniciais dos organizadores), volume e página. Eventualmente, citaremos a edição de Alquié: FA (iniciais do organizador), volume e página. A informação bibliográfica completa constará no fim do texto. Todas as citações da edição de AT serão postas conforme a grafia atual. Todas as traduções serão nossas. Doravante, designaremos as obras de Descartes pela primeira palavra que compõe o seu título em português. Sobre a compreensão de uma estrutura argumentativa similar entre os textos do *Discurso* e das *Meditações*, Forlin sublinha que a ênfase cartesiana no *eu* penso permanece em ambos os textos e justifica uma estrutura argumentativa similar. Cf. E. Forlin, O papel da dúvida metafísica na constituição do *cogito*, 2004. O bom trabalho do Prof. E. Forlin não leva em consideração a diferença de método empregada por Descartes nas duas obras mencionadas. Gostaríamos de agradecer as sugestões e observações sobre o nosso texto, feitas pelos professores Leonardo Cisneiros (UFPE) e Luiz Damon (UFPR). Agradecemos também as contribuições do grupo de estudos coordenado pelo Prof. Fernando Raul (UFPE) e o pesquisador Santiago Cheverri (Universidade de Munique).

<sup>2</sup> Descartes reconhece a falta de precisão do *Discurso*, nos seguintes textos: AT, VII, p. 7; particularmente sobre a linguagem empreendida para elaborar os argumentos do texto: AT, VII, p. 247 // AT, IX, p. 191.

intenção de defender que o referido método subsidia uma prova indireta do *cogito* através de uma *reductio ad absurdum*.

Diante das várias interpretações do referido argumento, optamos por analisar aquela deferida por Hintikka, e isso por dois motivos: inicialmente porque ela concebe a distinção dos enunciados das *Meditações* e do *Discurso* sob a forma de uma exigência cartesiana em precisar a relação, posta de maneira pouca clara no *Discurso*, entre ser e pensar; uma vez que nesta obra poder-se-ia considerar, entre outras coisas, que o pensamento produz ou é a causa da existência, quando na verdade a existência do indivíduo está subordinada, segundo o próprio Descartes, à existência de Deus (AT, VII, p. 45).<sup>3</sup> Em segundo lugar, no intuito de conceber o *cogito* enquanto um *speech-act*, Hintikka demarca os limites de uma leitura inferencial do *cogito* – o que invisibilizaria tomá-lo como consequência de um raciocínio dedutivo – em dissonância aguda face à tese central deste artigo, que sustenta uma leitura dedutiva do *cogito*.

O nosso artigo comportará três etapas: 1. Exposição e crítica dos argumentos de Hintikka; 2. Apresentação da relação do método de análise com a *reductio ad absurdum*; 3. Leitura do *cogito* mediante uma *reductio ad absurdum*. Enfim, concluiremos que *cogito* nas *Meditações* inscreve-se de forma singular na metafísica cartesiana por financiar a única prova indireta da existência daquele que pensa.

---

<sup>3</sup> A crítica kantiana ao enunciado do *cogito*, exposta no primeiro paralogismo da razão, está centrada na substancialização da ação de pensar. Ainda que Kant reconheça, na unidade sintética da *apercepção transcendental*, que o *eu penso* deve acompanhar todas as representações, enquanto função lógica que sintetiza a diversidade dessas representações em um conceito, ele desautoriza que a constituição de um sujeito empírico, enquanto fundamento de todas as representações, possa ser deduzida dessa unidade lógica do *eu penso*. Além disso, há um problema de ordem metodológica na maneira de proceder cartesiana, segundo Kant; ora, não se pode determinar a consciência do *eu empírico*, suprimindo o conteúdo das representações, como se a razão pura pudesse ter consciência da sua própria existência sem a mediação das intuições *a priori* do tempo e espaço. A dificuldade aqui se trata do falso pressuposto de que a consciência de si, enquanto unidade lógica da síntese da diversidade das representações, pode ser adquirida sem as representações empíricas, como parece sugerir Descartes, através da dúvida hiperbólica, a qual esvazia o conteúdo do pensamento para lhe conceber enquanto substância em si. Para Kant, a proposição “eu penso”, quando transcreve a necessidade da existência, ultrapassa as condições formais, inscritas na intuição *a priori* do tempo, de toda experiência possível, para refugiar-se na coisa em si, que não poderia ser objeto da razão senão na forma de paralogismos. Cf. I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 414-423. Notadamente, Kant não leva em consideração a diferença do enunciado do *cogito* das *Meditações* em relação aqueles do *Discurso* e dos *Princípios*, os quais de fato são transcritos, diferentemente das *Meditações*, na forma da proposição “*eu penso, logo existo*”. Por isso, temos dificuldades em saber se a crítica kantiana se dirige ao *cogito* enunciado por Leibniz e Wolff (que transcrevem a certeza da existência conforme ela foi exposta no *Discurso*) ou àquele enunciado nas *Meditações*.

## 1. Dos limites da análise inferencial à compreensão performática: o argumento do *cogito* como uma inconsistência existencial

O artigo de Hintikka "*Cogito ergo sum: Inference or Performance*" um novo horizonte de interpretação referente à provável estrutura empreendida no argumento do *cogito*, na medida em que ele pôs em evidência a análise performática como ponto cardinal para compreensão deste enunciado.<sup>4</sup> O epicentro de sua interpretação centra-se em uma certa ênfase dada ao dêitico *eu*, cuja referencialidade não poderia, segundo Hintikka, ser verificada senão por meio de uma compreensão performática, ou seja, à proporção que Descartes estaria acentuando o *eu* no "*entails*" (na assimilação implicativa) da existência, ele estaria eliminando uma leitura do seu argumento cuja elaboração implicasse uma transposição do *cogito* para a terceira pessoa. Uma leitura lógica-inferencial tangenciaria, por conseguinte, um certo anacronismo por um lado, indiferente à insistência cartesiana sob o papel central do *eu* no proferimento *eu existo* e, por outro, distante da compreensão intuitiva do *cogito*, apregoada pelo próprio Descartes, segundo Hintikka, à exaustão.

Na intenção de desfazer as interpretações dedutivas do *cogito*, Hintikka lança mão de argumentos, diríamos, lógicos e históricos. Do ponto vista lógico, a generalização do enunciado "*eu penso, logo existo*" desembocaria em uma *petitio principii* que poderia ser transcrita, ainda segundo Hintikka, do seguinte modo: *Todo indivíduo que afirma existir, pensa, mas só pode pensar quem existe*, pois a afirmação da existência está condicionada ao ato de pensar da mesma maneira que o ato de pensar está condicionado à existência (Hintikka, 1991, p. 173). Além disso, uma vez que se suprime o dêitico *eu* do enunciado do *cogito*, incorre-se em um outro erro de natureza lógica, considerando que a proposição geral de que todo ser que pensa existe não implica que um *eu* singular exista. Desse modo, a consciência da dúvida empreendida por um *eu* singular acerca da sua própria existência é condição necessária para o anúncio da existência de um ser pensante particular, no que consiste essencialmente o objetivo do enunciado cartesiano. Sem a consciência da dúvida, o indivíduo não pode jamais saber que pensa nem muito menos que existe, ainda que seja certa a proposição "*para pensar é necessário existir*".

<sup>4</sup> O rigor e a importância do artigo do Hintikka podem ser constatados, em certa medida, por sua longa vida, visto que, após quarenta anos da sua publicação, ele persiste ainda como uma referência obrigatória na interpretação tocante ao *cogito*, fato esse que podemos constatar nas suas últimas republicações. Cf. J. Hintikka, *Cogito ergo sum: Inference or Performance*, in: *The Review of Philosophy*, 1962, p. 50-65; idem, *Cogito ergo sum: Inference or Performance*, in: *Critical Assessments*, 1991, p. 162-185. O texto foi também republicado em francês: *Cogito ergo sum comme inférence et performace*, in: *Révue de Métaphysique et Morale*, 2000, p. 03-13. A nossa análise fará referência à publicação in: *Critical Assessments*.

As críticas de caráter histórico são incisivas e defendem, sobretudo, uma estrita negação da leitura do *cogito* sob um viés dedutivo. O ponto central do argumento de Hintikka é transpor a assertiva cartesiana quanto à desautorização de uma leitura silogística do *cogito* para uma negação de toda forma de inferência enquanto estrutura lógica do referido argumento (Hintikka, 1991, p. 165 e 170). Ainda segundo Hintikka, eclipsar-se-ia, com uma leitura inferencial do *cogito*, a pretensão cartesiana de tomar a existência enquanto uma intuição cuja função consistiria no reconhecimento imediato da indissociabilidade dos atos de ser e de pensar, naquele que afirma a sua própria existência.<sup>5</sup>

Assim, a tomada do *cogito* sob uma estrutura dedutiva, por um lado, negligenciaria o papel do dêitico *eu* no “*entails*” da existência – a existência de um *eu* singular é condição para o proferimento da existência – à proporção que, por outro, distanciaria o ato de ser daquele de pensar, dado que esses atos seriam tomados como esferas distintas que se seguem uma da outra, em dissonância, porquanto, com a intenção cartesiana de enfatizar a existência enquanto pressuposto e condição para o proferimento, empreendido por um *eu*, relativo à afirmação da sua própria existência. Desse modo, a intuição do *cogito* constituir-se-ia, segundo Hintikka, na consciência imediata da indissociabilidade, no *eu*, do ato de pensar daquele de existir (Hintikka, 1991, p. 165 e 170).

A inviabilidade lógica e, sobretudo, histórica de conceber o *cogito* sob uma estrutura inferencial lastriaria uma interpretação pragmática do enunciado cartesiano como única forma de explicar o caráter intuitivo da certeza da existência. O recurso à análise pragmática passa pela assimilação da teoria dos *atos de fala*, segundo a qual a verificação de uma proposição, tomada nesse caso como um *proferimento*, está condicionada à verificação da ação do emissor no mundo, considerando-se, desse modo, que a situação do emissor, no contexto no qual fora realizado o proferimento, é imprescindível à compreensão do próprio proferimento.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Por isso, argumenta Hintikka, a hesitação de Descartes em empregar o termo “*ergo*”, nas *Meditações*, que poderia sugerir falsamente, como acontece no *Discurso*, o emprego de um certo raciocínio para a aquisição da certeza da existência.

<sup>6</sup> Ao contrário do positivismo lógico, que restringe a verificabilidade da validade de uma proposição, por um lado, à sua constituição lógico-sintática e, por outro, à sua correspondência aos fatos no mundo, a análise performática estende o campo semântico de um enunciado ao contexto no qual ele fora proferido. A distinção entre a verificação da validade da proposição segundo a análise performática em relação àquela da análise lógica ou mesmo àquela da verificação empírica, empreendidas pelo positivismo lógico, é traçada por J.L. Austin, introdutor da teoria dos “atos de fala” (*speech-acts*). Cf. J.L. Austin, *How To Do Things with Words*, 1975 (1954), p. 145: “This doctrine is quite different from much that the pragmatists have said, to the effect that the true is what works. The truth or falsity of words but on what act you were performing in what circumstances”.

O proferimento *eu existo* tem como referência aquele que a emite, de sorte que ele se constitui como um proferimento autorreferencial, diferenciando-se, por conseguinte, de proferimentos como *Socrates existe*, que fazem referência a um objeto que não pode ser *autoverificado*, uma vez que a sua verificação depende da existência de um indivíduo que não é o emissor do proferimento. A particularidade do proferimento *eu existo* deve-se, portanto, ao fato de ele ser construído sobre uma base performática em que o sujeito da ação faz referência a si mesmo. Nesse caso, o sujeito da ação – representado pelo dêitico *eu* – não pode ser desconsiderado quanto à análise da significação do proferimento, sob o risco de esse proferimento perder o seu sentido, a sua referencialidade.<sup>7</sup>

Nessa perspectiva, Hintikka inverte o enunciado cartesiano *eu existo*, seguindo a sugestão da *Segunda Meditação*, transcrevendo-o de forma negativa através do proferimento *eu não existo* (1991, p. 170). Como se trata de um *ato-de-fala*, inscrito na primeira pessoa, ele se refere àquele *que o profere*. Desse modo, a verificação desse proferimento pressupõe a existência do emissor, uma vez que ele está posto na primeira pessoa. Nesse caso, a sua *autorreferencialidade* só não poderia ser realizada mediante a não existência daquele que profere esse enunciado. Sendo assim, a verificabilidade do proferimento *eu não existo* pode ser possível, uma vez que a existência do emissor é sempre um pressuposto para a sua declaração. Essa *inconsistência existencial* (expressa na impossibilidade *a priori* proferimento *eu não existo* sucesso) conduz à intuição de que a existência, quando posta na forma de um *ato-de-fala* – inscrito na primeira pessoa –, é necessária por ser condição *sine qua non* à ação de proferir esse enunciado.

## 2. Problemas de ordem histórica na argumetnação de Hintikka: o caminho para as *Regras*

A seguinte passagem das *Segundas Objeções* é o coração de parte substancial dos argumentos de Hintikka sobre a rejeição cartesiana a uma leitura dedutiva do *cogito*, que abriria margem, segundo ele, à leitura performática:

Quando notamos que somos coisas pensantes, trata-se de uma noção primeira, que não se conclui de nenhum silogismo; tampouco quando alguém diz *ego cogito, ego sum, sive existo*, deduz a existência a partir do

---

<sup>7</sup> Isso ocorre porque, como reconhece Hintikka, a noção de inconsistência existencial não se aplica a todas as formas de proferimentos, mas apenas àquelas segundo as quais o papel do emissor é seminal para a compreensão do respectivo proferimento; cf. J. Hintikka, op. cit., (1991), p. 167.

pensamento por um silogismo, mas a reconhece por uma simples intuição como algo conhecido por si mesmo.<sup>8</sup>

Ainda que seja legítimo ler o proferimento *eu existo* como um ato ilucucionário, resta-nos saber se as justificativas históricas para uma leitura pragmática do *cogito* são peremptórias o suficiente para se obstar à leitura dedutiva desse argumento. Para licenciar a sua leitura, Hintikka centra-se em dois argumentos: (a) ao negar o silogismo, Descartes invalidaria qualquer leitura dedutiva do referido argumento; (b) o caráter do intuitivo do *cogito* opõe-se diametralmente à sua transcrição em termos dedutivos. Esses argumentos merecem algumas observações quanto ao seu suposto lastro histórico.

a) Primeiramente, a negação do raciocínio dedutivo é associada no texto citado ao silogismo, *per syllogismum deducit* (AT, VII, p. 140 / AT, XI, p. 110), ao passo que, em vez do que defende Hintikka, não encontramos em nenhum momento do texto uma afirmação de Descartes que desautorize o emprego da dedução para a compreensão do *cogito* (Hintikka, 1991, p. 165). A sua restrição ao emprego da dedução é circunscrita apenas ao silogismo, visto que, se o argumento do *cogito* tem a pretensão de construir uma certeza sem partir de uma verdade preestabelecida, ele não pode aceitar uma premissa tal como *todos aqueles que pensam existem*, requerida para completar o possível silogismo, sem antes verificar a facticidade do seu conteúdo. Nesse sentido, a negação do silogismo não implica, como defendeu Hintikka, uma rejeição a toda forma de inferência, mas o reconhecimento de que a estrutura do silogismo, elaborado nas *Segundas Respostas*, considera como certa a premissa “*aquele que pensa é*”, antes de justificá-la.<sup>9</sup>

Por conseguinte, parece-nos que a dedução silogística não é rejeitada na *Segunda Objeção*, em função do seu apelo à inferência – o emprego da inferência será capital para o desenvolvimento de todas as *Meditações* –, mas porque a maneira como ela é construída permite um ganho quanto

<sup>8</sup> Cf. AT, VII, p. 140: “Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit”. De fato, caso estivesse na forma de um silogismo, o argumento cartesiano teria a seguinte estrutura: Todo aquele que pensa existe (premissa oculta); Eu penso; Logo, eu existo. Essa forma de argumentação não aparece em nenhum texto cartesiano.

<sup>9</sup> Em carta a Clerselier, o autor das *Meditações* reafirma o preconceito implícito na análise silogística; cf. AT, IX, p. 203 // FA, II, p. 841): “Contre le seconde Méditations, vos amis remarquent six choses. La première est qu'en disant: *Je pense, donc je suis*, l'auteur des Instances veut que je suppose cette majeure: *Celui que pense est*; et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé...”.

à validade formal, lógica, do raciocínio, à proporção que o torna pouco informativo no que concerne à validade factual de suas premissas.<sup>10</sup> Em outras palavras, a recorrente crítica cartesiana ao silogismo não se assenta no fato de ele necessitar inferir uma coisa de outra, mas encontra-se, para usarmos as palavras de Descartes, na “infertilidade” do seu emprego, que em vez de provar as premissas a partir das quais são construídas as suas deduções, considera-as como válidas apenas formalmente, em relação à sua estrutura lógica. Assim, a conclusão, que está implícita nas premissas, termina não tendo nenhuma função informativa para o conhecimento a não ser pôr em evidência aquilo que foi tomado previamente como certo (cf. AT, X, p. 406 e AT, VI, p. 17). Portanto, a intuição, *mentis intuitu*, aparece nas *Segundas Respostas*, para enfatizar a impossibilidade de se submeter o enunciado *ego sum, ego existo* à forma de uma dedução sob a estrutura de um silogismo – estéril no que tange a produção do conhecimento metafísico –, e não, como defende Hintikka (cf. Hintikka, 1990, p. 163), para interditar uma constituição da certeza do *cogito* a partir de uma cadeia ordenada de implicações ontológicas. Desse modo, a passagem da negação do *cogito* enquanto consequência de um silogismo – afixada por Descartes – para uma interdição de uma leitura dedutiva do referido argumento parece ser absolutamente apressada, imprópria.

b) Quando indicamos na introdução do presente artigo a necessidade de uma volta às *Regras* esclarecer a estrutura metodológica empreendida nas *Meditações* fôra no intuito de desfazer alguns mal-entendidos, que figuram na leitura de vários intérpretes do pensamento cartesiano, entre eles o próprio Hintikka. Uma lacuna lapidar quando se interpreta as *Meditações* – subsequente à obliteração dos preceitos subscritos nas *Regras* – consiste na rejeição de uma leitura dedutiva do *cogito*, sob a alegação que Descartes teria afirmado que o referido argumento é objeto de uma intuição. De fato, Descartes reivindicada nas *Meditações* a intuição como a forma de se adquirir a certeza da existência. Contudo, em vez de negar o raciocínio dedutivo, a intuição o constitui naquilo que revela de um discurso. A seguinte passagem das *Regras* traça o ponto de interface entre os termos *intuição* e *dedução*:

E é verdade que a evidência e a certeza da intuição não é apenas para enunciados, mas sendo assim estendida para qualquer discurso. Como por exemplo para está sequência: 2 e 2 é a mesma soma que 3 e 1; não basta

---

<sup>10</sup> A disposição das *Meditações* repousa em uma *ordem dedutiva*, através da qual o conjunto das meditações só pode ser compreendida quando se põe uma em função da outra, segundo a ordem determinada no texto. Cf. AT, VII, p. 4-5.

intuir que 2 mais 2 são 4 e que 3 mais 1 também são 4. Mas, além disso, é necessário concluir destas duas proposições a terceira.<sup>11</sup>

A intuição, além de abranger o conhecimento imediato, ela estende-se ao ato discursivo através do qual diferentes proposições são articuladas na forma de um raciocínio. Nesse sentido, pode-se conhecer por intuição uma cadeia de raciocínios como as igualdades matemáticas propostas no exemplo. Ou seja, uma determinada certeza pode ser dita de modo diferente, desde que se apresente, mediante um discurso, a rede de implicações que concorrem para a sua composição. Essa perspectiva introduzida pelas *Regras* dissolve a forma disjuntiva (forte) de se conceber os termos *intuição* e *dedução*, desautorizando que se tome a afirmação cartesiana de que o argumento do *cogito* é objeto de uma intuição, como uma rejeição à leitura dedutiva desse argumento, posto que é possível, segundo Descartes, intuir tanto a rede de implicações – exigida nas *Meditações* enquanto método de demonstração das verdades da metafísica – que concorre para instauração de uma determinada certeza quanto essa mesma certeza tomada isoladamente. Assim, menos que duas operações diametralmente opostas – como defende Hintikka –, intuição e dedução guardam uma íntima ligação, quase identitária.<sup>12</sup>

### **3. O método de análise nas *Meditações*: as bases metodológicas para a compreensão do argumento do *cogito* através da *reductio ad absurdum***

A dissimulação do método empreendido nas *Meditações* não implica a diminuição de sua importância para a elaboração do texto. Os contemporâneos de Descartes não fizeram *vistas grossas* ao seu silêncio em relação ao método aplicado às *Meditações*, estrangendo-o a apresentar a via que ele seguira para ordenar o conjunto das seis meditações. Inicialmente Descartes limita a duas vias a maneira de demonstrar em metafísica: “a razão de demonstrar é dupla: de uma parte por análise e de outra por síntese” (cf., VII, p. 155). Se, do ponto de vista contemporâneo, a distinção entre o método de análise e o método de síntese é fortemente problemática, sobretudo no que se refere à fronteira que separaria esses dois métodos, Descartes considera essa distinção

<sup>11</sup> Cf. At, X, p. 369: “At vero haec intitus evidentia et certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratia, sit haec consequentia: 2 et 2 efficiunt idem quod 3 et 1; non modo intuendum est 2 et 2 efficiere 4, et 3 et 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi”.

<sup>12</sup> Cf. AT, X, p. 89-90 e AT, X, p. 407-410. A diferença entre a intuição e a dedução só pode ser constatada quando um dado raciocínio detém uma longa série de termos.

clara porque inscrita na dissimetria entre os dois únicos caminhos possíveis de se constituir uma demonstração: por um lado, a análise que ensina – exhibe todas as implicações de uma cadeia de raciocínio – os passos da demonstração (“esta é uma ótima via para ensinar”; AT, VII, p. 156); por outro, a síntese que pressupõe axiomas e teoremas que não são ensinados porque são concebidos por definição, sendo, porquanto, os princípios indemonstráveis de uma cadeia de raciocínio (“nem tem o desejo de ensinar ao espírito o modo pelo qual a coisa segue a invenção da coisa”; AT, VII, p. 156).<sup>13</sup>

Dessas duas vias Descartes reconhece que empreendera a via analítica nas *Meditações*: “quanto a mim, segui apenas a via analítica nas *Meditações*”; AT, VII, p. 156. A escolha do método de análise justifica-se de uma dupla forma. Por um lado, de uma forma positiva, dada a meta de se apresentar o modo como foram conduzidos os passos da demonstração, sem omitir ou pressupor qualquer um desses passos, justificando inclusive o caminho mediante o qual os referidos passos foram apresentados. Nesse sentido, ele pode *ensinar* como a demonstração foi realizada, visto que ele exhibe a relação entre todas as variáveis – a ordem da sequência das proposições e o modo pelo qual elas estão ligadas – que concorrem para a instituição de uma determinada certeza. Por outro, ele pode ser justificado, de modo negativo, pela incompatibilidade do método de síntese com o objetivo das *Meditações* de não assumir nenhum pressuposto – sejam eles axiomas, teoremas ou postulados – sem que esse pressuposto passe pelo crivo de uma demonstração (AT, VII, p. 1 e p. 4).

Como nas *Meditações* cumpre provar de forma *clara e distinta* primeiras noções – tomadas pelo método sintético como axiomas (AT, VII, p. 157) –, o método de síntese é preterido por não apresentar a demonstração dos primeiros princípios, que são, segundo este método, por definição indemonstráveis. As *Meditações* requerem um método que possa tentar se desvencilhar de todos os conhecimentos preestabelecidos (AT, VII, p. 17). Considerando que o método de análise permite uma construção de uma demonstração sem apoiá-la em um axioma, Descartes parece reconhecer nesse método uma *ótima via* para demonstrar os princípios fundamentais da metafísica, os quais, ainda que sejam absolutamente conhecidos e verdadeiros, são passíveis de serem apresentados no que tange as implicações que eles mantêm entre si.

Considerando ainda que o método de análise se impõe nas *Meditações* face ao método de síntese pela exigência de se apresentar todos os passos

---

<sup>13</sup> Nesse contexto traçado por Descartes, o termo “ensinar” (*docere*) porta a conotação de “apresentar”, no sentido de tornar visíveis os passos que conduzem a uma determinada conclusão.

da demonstração ou implicações que financiam as certezas da metafísica, a proposta de uma leitura do *cogito* através do argumento da *reductio ad absurdum* ganha consistência. Convém destacar inicialmente a compatibilidade entre o método analítico e a *reductio ad absurdum*.

O método analítico empreendido nas *Meditações* permite, segundo Descartes, o uso de hipóteses a partir das quais se considera uma determinada certeza como provisoriamente falsa:

Nas *Meditações*, eu supus algumas coisas que ainda não conhecia, mas não significa que elas nada sejam; sendo o modo de escrever analítico, que sigo, que permite que algumas vezes sejam explorados alguns fatos (...), os quais em seguida serão refutados.<sup>14</sup>

O epicentro da *reductio ad absurdum* repousa na assimilação de uma proposição verdadeira como falsa, cuja intenção é de apresentar as contradições implicadas na não aceitação dessa proposição como verdadeira.<sup>15</sup> Assim, analisa-se (decompõe-se) as implicações dessa proposição, dada hipoteticamente como falsa – considerando a interdependência entre os fatores de uma sequência argumentativa como a legitimação da prova –, no intuito de atestar-lhe a veracidade mediante a apresentação da contradição que decorre de sua assimilação como falsa. Ao contrário da síntese, que parte sempre, segundo a concepção cartesiana, de definições, postulados, axiomas e teoremas (cf. AT, VII, p. 156), a análise permite uma demonstração que inscreve os princípios da metafísica em uma rede de implicações ontológicas, mediante a qual eles podem ser apreendidos ordenadamente, segundo os seus respectivos graus de prioridade; sem que o primeiro desses princípios esteja isento de demonstração, visto que ele só pode ser compreendido em referência aos princípios subseqüentes, presentes na série.

Nesse sentido, podemos concluir provisoriamente que a *reductio ad absurdum*, por um lado, enquadra-se nas exigências do método analítico, por não pressupor diretamente axiomas. Por outro, ela servirá às *Meditações* graças ao fato de que, através dela, pode-se tomar uma certeza (a existência) provisoriamente como uma proposição falsa – transcrita nas *Meditações* na afirmação da não existência daquele que pergunta sobre

<sup>14</sup> Cf. AT, VII, p. 249: “In his vero *Meditationibus* supposui quidem ipsa nondum a me cognosci, sed non idcirco nulla esse; modus enim scribendi analyticus, quem sequutus sum, id patitur ut quaedam interdum supponantur quae nondum sint fatis explorata, (...) in qua multa assumpseram, quae deinde in sequentibus resutavi”.

<sup>15</sup> Gaukroger sublinha que não apenas a *reductio ad absurdum* é uma forma de demonstração do método analítico, para Descartes, mas que o método de análise permite compreendê-la como uma demonstração completa. Ela seria tão importante quanto a prova direta. Cf. S. Gaukroger, *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, p. 77.

a sua própria existência –, cuja redução analítica (regressão) conduzirá a um absurdo, expresso na afirmação e negação do ato de pensar daquele que representa a sua *não existência*. Nessa perspectiva, apresentaremos uma leitura do argumento do *cogito* a partir da *reductio ad absurdum*.

#### 4. O *cogito* segundo a *reductio ad absurdum*

Reverter o epicentro do conhecimento implicou, na *Primeira Meditação*, infringir certezas aparentemente inegociáveis. Contudo, a *Segunda Meditação* demarca o esforço de sanar os estragos epistemológicos da dúvida hiperbólica, cujo escopo fora capaz inclusive de comportar a dissuasão do sujeito da validade das proposições da matemática. Desse modo, a *Segunda Meditação* porta o ponto de inflexão que dissolve a incerteza – quase absolutizada pela dúvida hiperbólica – quanto à possibilidade do conhecimento *claro e distinto* para protocolar a primeira certeza do conhecimento metafísico: a certeza da existência de quem se concebe como não existente (AT, VII, p. 12-13).

Nessa perspectiva, a última dúvida que encerra a série de dúvidas exposta ao longo da *Primeira* e início da *Segunda Meditação* é relativa à existência daquele que se ocupa em estender a dúvida às últimas consequências. Assim, a dúvida acerca da existência daquele que duvida de sua própria existência trás consigo a forma da dúvida hiperbólica, exposta pelo artifício metodológico do *gênio maligno*; contudo, ela, no plano das *Meditações*, insere-se no âmbito de uma tentativa de interromper o processo de dúvida a partir da constituição de uma primeira certeza. Ela é realizada apenas na *Segunda Meditação*, a partir da qual será instituída a primeira certeza transcrita na fórmula: “eu sou, eu existo”.

Assim, a dúvida de um sujeito relativa à sua própria existência detém um caráter metodológico cujo objetivo não é o de destituir a certeza que temos sobre a nossa própria existência, mas é, conforme prescreve o método analítico, de reescrever essa certeza na forma de uma demonstração a partir da qual a nossa existência seja absolutamente inquestionável. Descartes declara, nas *Respostas às Objeções*, que se deve reconstituir a certeza do conhecimento a partir da certeza da existência:

Deve-se notar que ele [o objetor] confessa aqui que o início do filosofar, ou seja, o início da fundamentação de uma proposição segura, foi realizado por mim a partir do conhecimento da própria existência.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Cf. AT, VII, p. 479-480: “Notandum est illum hic fateri, initium philosophandi, sive initium firmæ alicujus propositionis statuendæ, a me factum esse a cognitione propriæ existentiaæ...”.

Seguindo os preceitos do método analítico, Descartes não se abstém de construir uma prova para a existência, ainda que ela seja um pressuposto seminal à constituição de qualquer certeza. Assim, após permitir o acesso à dúvida hiperbólica (*Primeira Meditação*), as *Meditações* apresentam uma questão cuja dubitabilidade não pode ser transcrita senão de forma hipotética, porque ela porta consigo uma certeza necessária à própria elaboração do texto. Nesse momento, emerge uma das questões nevrálgicas das *Meditações*: poderia não existir aquele que questiona sua própria existência? Porém, se a existência é um pressuposto para se questionar a própria existência, então como questioná-la?

O reconhecimento de um pressuposto, segundo a concepção cartesiana do método analítico, não lhe confere nenhuma prova. Caso esse reconhecimento fosse suficiente para lhe garantir uma prova, como no caso dos axiomas, a tentativa cartesiana de fundamentar todos os princípios do conhecimento por meio do método analítico, já teria falhado no primeiro deles.<sup>17</sup> Porém, a questão persiste: é possível submeter esse pressuposto a uma prova por meio do método analítico?

A única forma de provar um pressuposto através do método analítico, apregoado por Descartes, é indireta, ou seja, supondo, *per absurdum*, que ele não seja necessário. Caso não seja necessário, não se trata de um pressuposto. A demonstração que está de acordo com as exigências às quais deve estar submetida a prova do *cogito* é a *reductio ad absurdum*. Essa forma de demonstração mostra, com base em uma suposição, a impossibilidade de se negar uma determinada tese. Assim, a *reductio ad absurdum* permite provar aquilo que é previamente concebido como certo, sem necessariamente negar a sua certeza. Ela apenas supõe a sua falsidade, a fim de demonstrar a contradição a que se chega por meio dessa hipótese momentaneamente falsa.

A partir da dúvida que um sujeito lança sobre a sua própria existência, expressa na hipótese de que ele não existe, pode-se reconstituir, tomando a *não existência* desse *sujeito* que empreende aquela dúvida como hipótese para a *reductio ad absurdum*, o argumento do *cogito* do seguinte modo: caso seja verdadeira, a representação de que *eu não existo* – expressa na pergunta derradeira antes da primeira certeza – transcreve duas implicações ontológicas contraditórias. Por um lado,

---

<sup>17</sup> Por isso, as *Meditações* não podem ser consideradas um livro de demonstrações geométricas a partir de axiomas; cf. AT, IX, p.c123 / AT, VII, p. 157: “Ce qui a été la cause pourquoi j’ai plutôt écrit des Méditations que les disputes ou des questions, comme font les philosophes, ou bien des théorèmes, ou des problème, comme les géomètres”.

que *eu não penso*, posto que não existo.<sup>18</sup> Por outro, que *eu penso* posto que represento (concebo) a minha não existência. Assim, para que a representação da minha não existência possa ser válida, isto é, tenha um correspondente factual, o sujeito deve sempre assimilar uma contradição inscrita na dupla necessidade de *pensar e não pensar*, quando pretende conceber-se ou persuadir-se como um ser não existente.

O conteúdo da representação da não existência de alguém que duvida da sua própria ência pressupõe, para que seja *factual*, duas certezas ontológicas necessárias, mas que, no entanto, são contraditórias e irreconciliáveis: (1) Esse indivíduo que representa a sua não existência *não pensa* (não duvida), posto que a facticidade do conteúdo da representação de sua não existência implica que ele de fato não existe e nem, conseqüentemente, pensa, ou seja, o gênio maligno (dúvida hipotética a respeito da própria existência) pode enganar o sujeito em todos os aspectos, mas, para persuadir o sujeito de que ele não existe, seria necessário que o sujeito não pensasse, nem muito menos formulasse qualquer hipótese. (2) Esse indivíduo que representa a sua não existência *pensa* (duvida), posto que concebe a sua própria não existência.<sup>19</sup> Por isso, por mais que alguém queira se persuadir de que não existe (ou que algum ser hipotético queira o convencer disso), ele não pode conceber a sua não existência senão assumindo a contradição ontológica de que pensa, ao se conceber como não existente e que, ao mesmo tempo, não deveria estar pensando, posto que não existe. Desse modo, por mais que um gênio maligno tente enganá-lo, ele, enquanto concebe-se como existente, deve existir: “*ego sum, ego existo*”.

A consciência de que pensa confere ao sujeito no *Discurso* a certeza de que existe (AT, IV, p. 32), ainda que todo o conteúdo do seu pensamento seja falso. Assim, no *Discurso* a dúvida sobre a certeza do conhecimento

---

<sup>18</sup> Deve-se tomar o termo “representar” no sentido original do latim (*repraesento, as, are, avi, atum*), conforme o qual ele designa a ação de colocar em evidência um certo objeto diante dos nossos olhos. Ou seja, representar a não existência significa conceber como objeto do pensamento a não existência. Não se trata, portanto, de se imaginar a não existência (conceber a não existência como uma imagem cuja raiz estaria em uma certa psicologia cognitiva), mas de considerar-se que a não existência de um indivíduo pensante não pode ser atestada mediante o seu próprio pensamento. Desse modo, não se trata de um limite psicológico – ligado à possibilidade de se imaginar a não existência –, mas de um limite ontológico que não permite que se represente a não existência senão de forma contraditória.

<sup>19</sup> Colocamos entre parêntese o termo *dúvida* para acompanhar o termo *pensamento*, pois ele ainda não é concebido como *consciência*, mas apenas como ato de duvidar. A consciência é, sem dúvida, um pressuposto para a prova da existência ou ainda para a certeza de que se está duvidando, porém ela não é anunciada explicitamente no texto. Convém salientar ainda que mesmo na definição do “pensamento”, que implica “sentir”, “querer”, “duvidar”, etc., a consciência permanece sem ser exibida ou discutida, sendo novamente pressuposta (AT, VII, p. 28).

cessa, quando se reconhece que, ao pensar, independentemente da veracidade do conteúdo do pensamento – tudo pode ser falso – o indivíduo é necessariamente alguma coisa (“... eu gostaria de pensar que tudo fosse falso, mas deveria necessariamente reconhecer que eu, que penso, fosse alguma coisa”).<sup>20</sup> Nesse caso, a formalidade do pensamento, independentemente do seu conteúdo ou da informação que ele porta, implica a realidade efetiva daquele que pensa. Nas *Meditações*, a dúvida não cessa pela consciência imediata da existência como pressuposto para o pensamento. Aliás, a seguinte justificativa, que se encontra na quarta parte do *Discurso*, desaparece completamente no texto das *Meditações*: “senão que eu vejo claramente que, para pensar, é necessário existir” (AT, VI, p. 33.).

Nas *Meditações*, a dúvida encerra quando o sujeito percebe que não pode persuadir-se de que não existe, ainda que gênio maligno tente persuadi-lo dessa verdade: “... e por mais que engane, ele [o gênio maligno] nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”.<sup>21</sup> A proposição “eu sou, eu existo” é certa porque é impossível, para qualquer indivíduo conceber a sua proposição inversa, a saber, “eu não sou, eu não existo”, como certa. Portanto, de todas as dúvidas aventadas ao longo das *Meditações*, uma delas não procede e tem um caráter apenas hipotético, como prescreve o modo de demonstrar analítico: aquela referente à existência do sujeito que tenta se persuadir quanto à sua não existência.

Considerando que é impossível que um indivíduo se persuade de que não existe, a conclusão do argumento do *cogito* das *Meditações* não é “je pense, donc je suis”, “ego cogito, ergo sum”, a certeza da existência, ao contrário do que sugere o *Discurso*, não é tirada do fato de que o sujeito pensante não pode deixar de enquanto pensa; mas, a conclusão do argumento do *cogito*, nas *Meditações*, põe em evidência a contradição implícita na representação da não existência daquele que pensa. O indivíduo tem certeza de que existe não apenas porque pensa, mas, sobretudo, porque ele não pode provar ou demonstrar a sua *não existência* por meio do pensamento. Em suma, a conclusão do raciocínio não enfatiza o axioma – próprio do modo de demonstrar sintético – expresso na certeza de que *para pensar é necessário existir*, mas analisa a afirmação do sujeito referente à sua própria não existência, para concluir que tal afirmação é absurda, porque contraditória.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cf. AT, VI, p. 32: “... je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose”.

<sup>21</sup> Cf. AT, VII, p. 25: “... et fallat quantum postest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quandiu me aliquid esse cogitabo”.

<sup>22</sup> Cf. AT, VII, p. 25: “... ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum”.

Da diferença na estrutura do argumento do *cogito*, nos dois textos citados, se o emprego de duas sentenças distintas para descreverem a certeza da existência. No *Discurso*, o emprego da sentença “eu penso, logo existo” confirma que a certeza do pensamento é condição necessária e suficiente para se ter certeza da própria existência, posta a impossibilidade de que aquele que pensa nada seja no momento em que duvida. Por outro lado, nas *Meditações*, a conclusão “eu sou, eu existo” oferece-nos uma estrutura argumentativa diferente: embora a existência seja tomada sempre como um pressuposto para o pensamento, a sua prova é indireta e procede pela impossibilidade do sujeito representar a sua não existência de maneira não contraditória (AT, VII, p. 12).

### **Conclusão: o argumento do *cogito* como uma prova indireta**

A confusão entre os conceitos de *ser* e *pensar* no pensamento cartesiano, que dificulta a compreensão do método empreendido no argumento do *cogito*, nas *Meditações*, acontece quando se comprime em um mesmo argumento duas certezas que são distintas quanto à ordem das provas: primeiramente, prova-se a contradição inerente à representação da não existência daquele que se concebe como não existente. Nas *Meditações*, há um único conteúdo do pensamento que não pode ser posto em dúvida: a própria existência, isto é, enquanto pensar existir o sujeito não pode deixar de conceber sua existência (AT, VII, p. 25, linha 13). Em segundo lugar, prova-se que o pensamento é a substância – *res cogitans* – daquele que pensa, ou seja, define-se o sujeito pensante apenas enquanto pensamento, pondo em evidência a indissociabilidade do ato de pensar daquele de existir (AT, VII, p. 27).<sup>23</sup> Desse modo, pensar implica a existência no que concerne à estrutura ontológica do sujeito, uma vez que no *eu* o ato de pensar e de existir são inseparáveis, mas no momento de provar a existência há dois passos – ligados, mas não idênticos – àquele que prova a existência do *eu* por meio da dúvida e outro que restringe a existência daquele que pensa ao próprio ato de pensar. Por isso, na ordem das provas não se pode, em um primeiro momento, deduzir diretamente do pensamento a existência, pois ainda não se concebe o *eu* como uma *res cogitans*, cujo ato de pensar implica a existência. Contudo, pode-se provar a contradição de se conceber como certa a não existência daquele que pensa ou duvida da sua própria existência. Nesse sentido, a prova é indireta, pois não se parte apenas da certeza de que o pensamento

---

<sup>23</sup> Por isso, a certeza da existência não implica que corpo e alma sejam separados, pois ela não apresenta a constituição ontológica do homem, ao passo que a certeza de que o sujeito é uma *res cogitans* permite essa distinção, considerando que o homem pode ser concebido apenas como um ser pensante.

implica a existência daquele que pensa, que estaria descrita na forma do axioma *para se pensar é necessário ser*, mas demonstra-se a contradição inerente à autorrepresentação da não existência.

O método de análise, até então negligenciado por parte importante da literatura especializada sobre o *cogito*, é transposto para as *Meditações* no intuito de prover a metafísica de uma argumentação que lhe confira uma primeira certeza que não esteja condicionada a um axioma cuja definição já implica indemonstrabilidade. Por isso, Descartes evitou usar a expressão, nas *Meditações*, “para pensar é necessário existir”, construindo um argumento que analisa a contradição ontológica expressa na assimilação da não existência de quem se concebe como não existente. O método de análise é empregado, na forma da *reductio ad absurdum*, no intuito de demonstrar contradição ontológica inscrita na autorrepresentação da não existência e, portanto, a necessidade do enunciado “ego sum, ego existo”.

## Referências

- ADAM, C.; TANNERY, P. (orgs.). *Œuvres de Descartes*. 11v. Paris: Vrin, 1986.
- ALQUIÉ, F. (org.). *Œuvres Philosophiques de Descartes*. 3v. Paris: Garnier, 1973.
- AUSTIN, J. *How To Do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1975 (1954).
- GAUKROGER, S. *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford-New York: Claredon Press, 1989.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2v.
- FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica na constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- HINTIKKA, J. “*Cogito ergo sum* comme inférence et performace”. In: *Révue de Métaphysique et Morale*, 1 (2000), p. 03-13.
- HINTIKKA, J. “*Cogito ergo sum*: Inference or Performance”. In: *The Review of Philosophy*, (1962), p. 50-65.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.