

# O COGITO SOB DUAS PERSPECTIVAS: UMA ANÁLISE SOBRE A INTERPRETAÇÃO REPRESENTATIVA DO PONTO DE PARTIDA DO PENSAMENTO CARTESIANO

## THE COGITO BENEATH TWO PERSPECTIVES: AN ANALYSIS OF REPRESENTATIVE ON THE INTERPRETATION OF THE STARTING POINT OF THE CARTESIAN THOUGHT

Marcos Alexandre Borges\*

**Resumo:** Descartes é reconhecido como o fundador da filosofia do sujeito e das representações. É através do *cogito* que o sujeito expressa a constatação de sua existência, e é através das representações que as outras coisas são pensadas por este sujeito. Este artigo pretende desenvolver uma análise sobre a constituição do *cogito*, com a finalidade de refletir se o *cogito* pode ser pensado como representação. Para tanto, abordaremos duas linhas interpretativas: uma tendo em Heidegger seu expoente e a outra em Ferdinand Alquié. Referências ao *cogito* como representação podem ser encontradas com certa naturalidade na literatura crítica de Descartes. Pretendemos analisar se esta “naturalidade” consiste em uma interpretação adequada do *cogito* cartesiano.

**Palavras-chave:** Descartes. Cogito. Representação. Pensamento.

**Abstract:** Descartes is recognized as the founder of the philosophy of the subject and of the representations. It is through the *cogito* that the subject expresses the realization of his own existence and it is through the representations that the other things are thought by this subject. This article aims to develop an analysis of the constitution of the *cogito* in order to reflect if the *cogito* can be thought as a representation. To reach this objective, we will discuss two interpretative lines: one having in Heidegger his exponent and the other in Ferdinand Alquié. References to the *cogito* as a representation can be found with certain naturalness in the critical literature of Descartes. We intend to examine whether this “naturalness” consists on a proper interpretation of the Cartesian *cogito*.

**Keywords:** Descartes. Cogito. Representation. Thought.

### *A interpretação heideggeriana do cogito*

Na literatura crítica de Descartes não é raro encontrar referências ao *cogito* como representação. Comentadores extremamente importantes e respeitados do cartesianismo se referem à consciência de si, o ponto de partida do pensamento de

---

\* Doutorando em Filosofia pela Unicamp. [marcos211281@hotmail.com](mailto:marcos211281@hotmail.com)

Descartes, como contendo uma relação representativa. Martial Gueroult, por exemplo, um dos principais comentadores da filosofia cartesiana do século XX, em algumas passagens de seu *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, se refere a um eu que se representa:

Tudo o que posso dizer neste ponto do caminho das razões é que **eu me represento** como livre quando eu duvido [...]. Em compensação, eu sei com toda a certeza que basta que **eu me represente**, isto é, que eu pense, para existir. (GUEROULT, 1968, p. 75, tradução nossa e grifo nossos).

Nessa passagem, Gueroult indica que o eu que opera a dúvida se constata ao se representar. Com isso, ele pode ser incluído entre os intérpretes que defendem a tese do *cogito* como representação. Em primeiro lugar, Gueroult considera que o *ego* se coloca como livre enquanto duvida, e essa liberdade é percebida através da representação que o *ego* faz de si mesmo. Em seguida, indica que a representação é a condição da própria existência do *ego* e, ao fazer isso, coloca pensamento e representação no mesmo patamar, como se o representar estivesse para o pensar assim como o pensar está para o representar. Por assimilar representação e pensamento dessa forma, Gueroult dá a entender que, em Descartes, só há pensamento de modo representativo.

A referência ao *cogito* como representação é feita com uma certa naturalidade por Gueroult, que não parece ver problema ao se referir ao *cogito* dessa maneira. Em diversos pontos do capítulo dedicado ao *cogito* em sua obra máxima sobre Descartes há elementos de tal interpretação. Não se pretende aqui expor todas as passagens em que se encontram esses elementos, pois, como foi afirmado, Gueroult não defende explicitamente tal interpretação, apesar de, mesmo que indiretamente, reinteirá-la: “Eu sei somente que a *necessidade* de representar a mim mesmo minha própria natureza existe em mim tão certamente quanto eu existo [...]” (GUEROULT, 1968, p. 87, tradução nossa). Embora não problematize a tese de que o *ego* se constata ao se representar, Gueroult atribui a essa representação um caráter de necessidade.

Como mencionado acima, a interpretação do *cogito* como representação não é incomum entre os comentadores de Descartes, e a referência mais enfática dessa interpretação está em um importante filósofo do século XX, Martin Heidegger. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger se refere ao *cogito*, acusando Descartes de não ter definido o sentido do *sum* de sua proposição *cogito, ergo sum*. Entretanto, não é a esse texto que se dedica o presente trabalho, mas ao segundo volume da obra *Nietzsche*, onde Heidegger

aborda, com mais dedicação, o *cogito* cartesiano, ao dedicar um capítulo a essa noção, no qual a interpretação do *cogito* como representação aparece do modo mais incisivo.

Ao tratar de Descartes em seu *Nietzsche II*, Heidegger fala do domínio do sujeito na filosofia moderna e atribui ao filósofo francês a responsabilidade pelo que se entende por sujeito na modernidade. Segundo Heidegger, Descartes estabeleceu a fundamentação da metafísica moderna, em que o homem é colocado como sujeito. O sujeito (*subiectum*) “[...] é aquilo que se acha na base, no começo da metafísica moderna [...]” (HEIDEGGER, 2007, p. 105), então o homem passa a ter o fundamento da verdade encontrado e assegurado nele mesmo. Desse modo, Heidegger afirma que a tarefa de Descartes foi “[...] fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesma” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Essa liberação consiste em tornar o homem independente, em certo aspecto, da interferência divina, que, até então, detinha de modo absoluto a garantia da verdade, que passa a ser identificada com a certeza. A partir do desenvolvimento da filosofia de Descartes, essa garantia passa para o próprio homem que, então, conquista o que Heidegger chama de “uma nova liberdade”.

Acertadamente Heidegger afirma que Descartes pensou de modo antecipado o fundamento metafísico da época moderna. Esse fundamento é de tal espécie que o homem, a todo o momento, passa a poder assegurar-se desde si mesmo daquilo que assegura o proceder a todo propósito e a toda representação humanos. O filósofo alemão diz que a certeza que forma o fundamento da nova liberdade e que a constitui é o *ego cogito, ergo sum*. Para chegar a essas afirmações, Heidegger interpreta a proposição fundamental da filosofia cartesiana – e é isso o que mais importa aqui – tendo em vista que essa interpretação considera, explícita e incisivamente, a relação primeira desse sujeito como uma representação. É diante disso que ocorre a questão: O que faz que Heidegger interprete o *cogito* como representação?

Ao analisar o *cogito*, Heidegger recorre à noção *cogitare*, e propõe que essa noção seja compreendida como representar (re-presentar), pois, segundo ele: “[...] Descartes utiliza para *cogitare* a palavra *percipere* (*percipio*) – apossar-se de algo, apoderar-se de alguma coisa, e, em verdade, aqui no sentido do apresentar-para-si do tipo do apresentar-diante-de-si do ‘re-presentar’” (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Heidegger admite, no entanto, que toda a representação envolve uma duplicidade, uma vez que “[...] representação possui tanto a significação de ‘representar’ quanto a significação de ‘algo representado’” (HEIDEGGER, 2007, p. 112). Em toda a

representação estão envolvidos o ato de representar, que se remete a um agente; e o algo representado, que se remete ao que se coloca como objeto de representação. Desse modo, Heidegger entende que a representação envolve a relação de um representante: um eu que representa; com um representado: algo que se apresenta diante do representante. Ocorre, no entanto, que, segundo Heidegger, esse representante, enquanto representa um representado, se apossa dele, fixa-o para si. E, esse que representa (o representante), ao mesmo tempo em que representa um outro, se “representa” a si mesmo. Ou melhor:

Em todo “eu represento” o eu que representa é, antes, muito mais essencial e é necessariamente co-representado, a saber, como aquele em direção ao qual, em torno ao qual e diante do qual todo representado é colocado. (HEIDEGGER, 2007, p. 114).

Heidegger considera que, em toda a representação, o eu representante está co-representado, pois, como o representante, está em todo o representar, ou seja, o representante se insere concomitantemente ao representar, não posteriormente, mas de modo instantâneo. Com isso, Heidegger quer dizer que o eu (o homem) não é representado explicitamente em cada representação, mas está sempre já representado (por isso co-representado) em toda e qualquer representação.

O que leva Heidegger a interpretar o *cogito* como um representar é o peso dado por ele à noção de representação, a ponto de considerá-la, em Descartes, a essência do pensamento, da *cogitatio*. Já que o pensamento é a condição para a constatação da existência do *ego* e a representação é a essência do pensamento, conclui-se que o *cogito* é uma representação. Eis o raciocínio heideggeriano.

O conceito de representação tem uma importância significativa na filosofia cartesiana, sobretudo em relação à noção de pensamento. Como Heidegger destaca (2007, p. 115-116), para Descartes todos os modos de pensar (querer, duvidar, sentir, afirmar, etc.) se remetem a uma representação, pois todo querer, todo sentir, etc. estão ligados a algo querido, sentido e experimentado. Ainda assim, a consideração de que a representação é a essência da *cogitatio* é um exagero, pois o filósofo francês não se pronuncia desse modo ao se referir ao pensamento: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes” (AT VII, p. 160)<sup>1</sup>. Descartes não menciona a representação como a essência do

---

<sup>1</sup> Todas as obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, indicada pelas iniciais AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos; e, se houver, segundo a edição em português. As traduções para o português das

pensamento ao definir pensamento. Tanto essa definição contida na *Exposição Geométrica* quanto a que aparece nos *Princípios* indicam que pensamento é consciência (principalmente o texto em latim da *Exposição Geométrica*). Para Descartes, pensar é ser consciente.

O representar tampouco pode ser considerado a essência do ser consciente. Na sequência da definição de pensamento, Descartes menciona os modos de pensar: “[...] é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 29-30). Tanto nesse trecho dos *Princípios* quanto na definição da *Exposição Geométrica* há a referência aos modos, e, ao fazer tal referência, o filósofo não indica nenhum privilégio para algum desses modos. Ou seja, o pensar, o ser consciente, não se reduz a um dos modos de pensar, mas todos os modos podem ser reduzidos ao pensamento, e todos os modos são consciência. O que pode ser considerada essência do pensamento é a consciência, de acordo com as definições de pensamento das *Respostas às Segundas Objeções* e do artigo nove da Primeira Parte dos *Princípios*. Essas passagens mostram que o *cogito* é, essencialmente, consciência, porém, não é a consciência a noção enfatizada por Heidegger, e essa ênfase à noção de representação, considerada a essência do pensamento pelo filósofo alemão, o faz identificar representação com pensamento, de tal modo que, assim como toda a representação é pensamento, todo o pensamento é representação; como se se pudesse reduzir pensamento a um dos modos de pensar: à representação ou à ideia (sob uma concepção). Com isso, Heidegger entende que, ao pensar em si somente, o *ego* se representa, sendo que, para Descartes, a relação primeira do *ego* consigo mesmo ocorre sob os moldes representativos. O *cogito* é considerado uma representação, assim como o pensamento do *ego* sobre as outras coisas.

A expressão máxima da interpretação heideggeriana do *cogito* como representação está numa passagem em que Heidegger enfatiza novamente o papel fundamental do representar como essência do *cogitare*. Nessa passagem, Heidegger afirma que o que se encontra na base, como *subiectum*, é o representar e, então, traduz o *ego cogito, ergo sum* por “eu represento, logo sou” (HEIDEGGER, 2007, p. 117). Essa passagem coloca Heidegger como o principal representante da interpretação do *cogito*

---

*Meditações, Discurso e Objeções e Respostas* foram retiradas da edição DESCARTES, R. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores), as traduções dos *Princípios* da edição portuguesa DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997. Quanto aos demais textos que não foram traduzidos para o português, faremos nossa própria tradução.

como representação. Ela contém uma ênfase exagerada à representação. Mas em que consiste o exagero se tal conceito é realmente importante na e para a filosofia cartesiana? Em primeiro lugar, o exagero consiste em considerar a representação como essência da *cogitatio*, como sinônimo de pensar. Como foi tratado acima, nas definições de pensamento, sobretudo no artigo nove da Primeira Parte dos *Princípios* (AT IX, p. 28; DESCARTES, 1997, p. 29-30) e na primeira definição da *Exposição Geométrica* (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251), o pensamento não é considerado sinônimo de representação, mas de consciência. Nessas definições, Descartes indica que todos os modos do *ego* o tornam consciente, no entanto todos os modos do *ego* podem envolver a representação, o que certamente contribui para a tese de Heidegger. Pode isso garantir a representação como sinônimo de pensamento? Pode isso fazer que se considere que, assim como toda a representação é pensamento, todo pensamento é representação? Em Descartes, pensamento se reduziria a representação?

O conceito de representação é indissociavelmente ligado à noção de ideia. Ao se referir às ideias na Meditação Terceira, Descartes afirma que elas estão entre os gêneros de pensamento do *ego*, o gênero que consiste em representar coisas. Se as ideias, que representam coisas, são consideradas pelo filósofo como um dos gêneros de pensamento do *ego*, significa que as ideias estão entre os modos de pensar, consistem em um dos modos de pensar. Descartes não diz que todos os pensamentos são ideias, mas alguns. Isso indica que nem todo o pensamento é representativo, tendo em vista que a representação é o que há de próprio em um dos gêneros de pensamento: a ideia. No artigo 17 das *Paixões da Alma* há mais um indício de que a representação não está envolvida em todo o pensamento, o que significa que nem todo o pensar é representar. Nesse artigo, Descartes afirma que há dois gêneros principais de pensamentos: as ações e as paixões, e coloca as representações em um destes gêneros somente, o segundo<sup>2</sup>. Por outro lado, ao definir ideia, Descartes a caracteriza como a forma de cada pensamento através da qual se é consciente desses pensamentos. Todo o pensamento envolve uma ideia<sup>3</sup>, pois não existe pensamento sem objeto, não existe pensamento vazio<sup>4</sup>. Todo

---

<sup>2</sup> No Artigo 17 das *Paixões*, Descartes faz uma classificação dos pensamentos em ativos e passivos, sendo que os ativos são os que “[...] vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela”; ao passo que os passivos são “[...] toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas” (AT XI, p. 342; DESCARTES, 1991, p. 84).

<sup>3</sup> Na *Exposição Geométrica* Descartes apresenta a seguinte definição de ideia: “Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

pensamento tem uma ideia envolvida, pois a “coisa pensada”, o objeto de pensamento, se torna presente ao *ego* através da ideia. A ideia é o intermediário entre o *ego* e a coisa pensada, tendo em vista que o *ego* não tem acesso às próprias coisas, mas somente às representações das coisas. O *cogito* mostra que, para Descartes, o *ego* não depende do pensamento sobre outra coisa, a não ser sobre si mesmo, para ter consciência de si, com isso, no *cogito* o que é pensado não precisa do intermédio da ideia, não é um ser meramente objetivo, mas é a própria coisa que acessa a si mesma. A representação diz respeito ao ser objetivo que “está” na ideia, ao objeto de pensamento que representa algo para o *ego*; a consciência consiste na percepção da presença desse ser objetivo.

[...] vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que estas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço, que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar (AT IX, p. 23; DESCARTES, 1991, p. 177).

Esta passagem presente no final do nono parágrafo da Meditação Segunda deixa claro que, para Descartes, o *ego* tem consciência de si independentemente do objeto de pensamento, independentemente de alguma representação:

Em segundo lugar, o exagero da tese heideggeriana consiste em traduzir o *cogito, ergo sum* de Descartes por “represento, logo sou”, o que leva Heidegger a considerar que o *subiectum*, para Descartes, é representar. Como Heidegger interpreta que pensamento é, em sua essência, representação, a ponto de considerar que toda representação é pensamento e que todo pensamento é representação, ele defende que, ao dizer *cogito*, Descartes diz “represento”. Esta interpretação faz Heidegger afirmar que, em Descartes, o *subiectum*, o sujeito – que é aquilo que se encontra desde si aí, na base, como fundamento, o ente que existe por si mesmo – é uma mera representação. Como pode o sujeito, mesmo entendido da maneira como Heidegger define, ser representação em Descartes? Como pode ser representação o que está na base e se coloca por si mesmo?

A representação é a característica principal das ideias que representam coisas através de sua realidade objetiva. A realidade objetiva da ideia é “[...] a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na ideia” (AT

---

<sup>4</sup> Como afirma Descartes na sequência da definição de ideia da *Exposição Geométrica*: “De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a idéia da coisa que é significada por minhas palavras” (AT IX, p. 124; DESCARTES, 1991, p. 251).

IX, p. 82 – tradução nossa). O que possui uma realidade meramente objetiva – a representação – é uma entidade que não possui uma realidade efetiva, é uma entidade que, de certa forma, possui um estatuto ontológico “mais fraco”, para Descartes ou, nas palavras do filósofo, ser objetivamente é uma “[...] maneira de ser verdadeiramente mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento” (AT IX, p. 82, tradução nossa).

Apesar de as ideias – as representações – possuírem uma realidade, apesar de serem algo real, o que aparece ao *ego* através delas, o “ser objetivo” que é representado através das ideias, não é a realidade de algo por si mesmo, mas a realidade de algo que é somente enquanto objeto. Não é a própria coisa, mas a representação da coisa. Desse modo, uma representação nunca é sujeito, pois ser sujeito é ser por si e para si, não somente enquanto pensado, não como um ser simplesmente objetivo. O *ego* constatado com o *cogito* não possui uma realidade meramente objetiva, não é uma maneira de ser menos perfeita que alguma outra. Considerar o *cogito* como representação é considerar que, na relação primeira do *ego*, em que o sujeito se toma como objeto de pensamento, não há a percepção de uma realidade efetiva, mas de uma realidade “meramente” objetiva; é considerar que o que se tem não é a percepção de uma coisa, mas a percepção da representação de uma coisa. Considerar o *cogito* uma representação é considerar que na relação de si a si o que se torna presente é uma mera idéia, que existe somente como um ser objetivo e, assim, como uma maneira de ser, por assim dizer, menos perfeita que alguma outra.

### ***A interpretação não representativa do cogito***

A interpretação do *cogito* como representação é colocada como problema de um modo mais explícito por Jean-Luc Marion em suas *Questions Cartésiennes*. Inicialmente, Marion faz uma crítica à interpretação de Husserl por este entender que, no *cogito*, está envolvida uma relação de intencionalidade de si a si, e afirma que essa interpretação leva aos mesmos problemas de interpretar o *cogito* como representação, interpretação essa que tem como principal representante, como foi tratado no ponto anterior, Martin Heidegger. De acordo com Marion, o problema da interpretação representativa do *cogito* consiste no seguinte: Tendo em vista que a dúvida desqualifica a relação do representante – o *ego* – com seu representado, o que garante que a relação



de si a si, se é considerada uma representação, também não seja desqualificada? Como a dúvida faz que a relação entre representante e representado perca o caráter de evidência, como o *cogito* pode ser considerado uma evidência se envolve a mesma relação que foi desqualificada pela dúvida? O que garante, portanto, que a evidência da percepção da existência do *ego*, se for uma representação, seja uma exceção? Para Marion, se o *cogito, ergo sum* é uma representação, ele também sucumbe à dúvida, assim como todas as representações. Desse modo, ele considera que, tanto a interpretação husserliana do *cogito* (como intencionalidade) quanto a heideggeriana (como representação), chegam ao mesmo problema, pois tanto em uma quanto em outra interpretação se considera que

[...] o que o *ego* atinge de fato, sendo existente, vem a ser imediatamente um outro que este *ego* porque se trata do objeto representado por ele mesmo, mas enquanto objetividade para a representação [...]. Mais ainda: o objeto que assim é não pode ser senão sob condição, como todo outro objeto, transcendente à consciência representante. (MARION, 1991, p. 165, tradução nossa).

Segundo Marion, considerar o *cogito* como representação é conceder que a relação primeira de si a si em Descartes é uma relação de alteridade, em que o *ego* atinge alguma outra coisa. Para esse comentador, a representação envolve uma relação de transcendência entre o *ego* que representa e o objeto representado. Desse modo, interpretar o *cogito* sob os moldes representativos seria considerar que a percepção de si a si é uma relação transcendente, pois considera que o *ego*, ao se representar, se toma como um outro, como algo diferente de si.

No quinto capítulo de suas *Questions Cartésiennes*, Marion discute a tese de Husserl e a de Heidegger sobre o *cogito*, e apresenta uma alternativa de interpretação diferente da desses filósofos. Para isso recorre à tese de Michel Henry<sup>5</sup>, principalmente por tratar também da interpretação do *cogito* como intencionalidade. Como o presente trabalho pretende pisar em solo cartesiano ao tratar da interpretação do *cogito* como representação, recorrer-se-á aqui à interpretação de Ferdinand Alquié, que defende uma tese sobre a relação de si a si em Descartes como uma relação não representativa. Alquié atribui ao *cogito* um caráter predominantemente existencial, em especial ao *cogito* das *Meditações*. Este é o principal elemento que faz o comentador entender que a relação primeira de si a si em Descartes não é uma relação representativa.

---

<sup>5</sup> Não se pretende aqui analisar a alternativa de interpretação de Michel Henry sobre o *cogito* cartesiano, apesar de ele refutar a interpretação representativa, pois o comentador defende que, no *cogito*, ocorre uma auto afecção. Para sustentar tal tese, ele recorre ao texto *Paixões da Alma*, e o que se pretende neste trabalho é abordar o *cogito* a partir das *Meditações*.

Em várias passagens de sua obra mais importante sobre Descartes, *La Découverte Metaphysique de l'Homme chez Descartes*, Alquié apresenta argumentos contra a interpretação representativa do *cogito*. O comentador não se refere explicitamente ao problema de interpretar o *cogito* como representação como faz Marion; entretanto, em diversas passagens afirma claramente que, no *cogito*, o *ego* não se dá conta de si de modo representativo. Alquié entende que, no *cogito*, não há uma compreensão de si, pois o *ego*, no lugar de se compreender, se concebe como uma coisa que pensa, se concebe somente como um *ego* que existe. Ou seja, com o *cogito*, o *ego* descobre que é algo, uma *res cogitans*, mas nada além disso. Desse modo, Alquié entende que, com a afirmação do *cogito*, a compreensão do que é o *ego* constatado ainda é, para Descartes, desconhecida:

É preciso, portanto, crer num ser ultrapassando o pensamento e o fundando, sem considerar, portanto, este ser como objetivo ou corporal. Parece-nos, desde então, que o ser do *cogito*, como será mais tarde Deus, é 'concebido e não compreendido', e que o *cogito* é metafísico, e não objetivo, o que o remete ao incompreensível. (ALQUIÉ, 1966, p. 183, tradução nossa).

Segundo Alquié, o ser do *cogito* não é compreendido porque, com o *cogito*, esse ser é "tocado", mas não na sua totalidade, já que Descartes não se refere a mais nada sobre esse *ego* a não ser que é uma *res cogitans*. Então: Não se segue, disso, que esse *ego* é, em sua totalidade, uma *res cogitans*, uma coisa que pensa? Não. Disso se segue que a única coisa que se pode saber desse *ego* é que é uma coisa que pensa (na Meditação Segunda, é claro), e Descartes se refere ao *ego* tão somente como coisa que pensa, não porque o conhece completamente, mas porque é a única coisa que sabe completa e indubitavelmente sobre o *ego*. Segundo Alquié, o *cogito* é uma afirmação de existência, que diz respeito tão somente à existência do *ego*. É uma afirmação que tem um caráter fundamentalmente existencial e, por isso, incompreensível. Alquié pretende defender que o *cogito* é somente metafísico, na medida em que afirma tão somente uma existência percebida, por isso é incompreensível. E essa incompreensibilidade diz respeito à natureza completa desse eu constatado como existente. No *cogito* eu sei claramente *que sou*, mas *o que sou* permanece obscuro. Para sustentar tal posição, o comentador menciona a seguinte passagem do oitavo parágrafo da Meditação Segunda:

Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são

conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. (AT IX, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 176).

O comentador considera que essa passagem da Meditação Segunda confirma sua tese, dado que nela Descartes admite que “pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas”, podem não ser “efetivamente diferentes de mim”. Com isso, Descartes está admitindo que há o conhecimento da existência de um ser, mas não do que é esse ser por completo; e, mesmo sendo uma coisa que pensa, para o comentador não há a compreensão sobre o que é esse ser: “[...] eu sei que eu sou, eu sei que eu penso, eu sei, portanto, que eu sou uma coisa que pensa, mas não se segue disso que eu sou um pensamento” (ALQUIÉ, 1966, p. 183, tradução nossa). Segundo Alquié, esse ser que aparece com o *cogito* é muito mais que pensamento, e o *cogito* é incompreensível exatamente porque esse ser, concebido como existente, é muito mais que pensamento.

Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes diz o que pretende com a passagem do oitavo parágrafo da Meditação Segunda, acima citado. Segundo ele, não se tratava nesse ponto de diferenciar corpo e espírito, mas “[...] examinava somente estas de suas propriedades, das quais eu posso ter um claro e seguro conhecimento” (AT IX, p. 102, tradução nossa). Não há dúvida de que Descartes admite que o eu pode ser algo mais que uma coisa que pensa, porém o texto das *Segundas Respostas* confirma que envolve algum conhecimento. Mesmo que não seja o conhecimento de todas as propriedades pertencentes a esse eu, ou seja, mesmo que não seja o conhecimento desse eu por completo, ao menos envolve as propriedades das quais se pode ter conhecimento claro e seguro. Ao mencionar “essas mesmas coisas que suponho não existirem” e que “são desconhecidas”, Descartes está se referindo ao que escrevera no parágrafo anterior: “Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante [...]; não sou um vento, um sopro [...] (AT IX, p. 21; DESCARTES, 1991, p. 176). O filósofo está se referindo às características corporais que foram excluídas pela dúvida e que, por isso, não podem ser consideradas pertencentes a esse eu que sobrevive à dúvida. É importante lembrar que o *cogito*, apesar de sobreviver à dúvida, não a elimina. Com isso, mesmo logo após o *cogito*, a dúvida impede que seja possível considerar tais características como pertencentes a esse eu afirmado no *cogito*, pois a representação da existência dos corpos é desqualificada. Desse modo, na Meditação Segunda Descartes, não se refere ao eu por completo, mas somente enquanto

é uma coisa que pensa e, segundo Alquié, esse eu é concebido, não compreendido, visto que, no *cogito*, não se tem o conhecimento do que é esse eu, mas somente de que existe enquanto pensante. Não há conhecimento completo desse eu, mas desse eu como um ser pensante, porém a existência desse eu é percebida tão somente através do pensar. Sendo assim, o *cogito* envolve tanto a existência do eu quanto o seu conhecimento, pois a existência é concebida concomitantemente ao pensamento, pois o eu se dá conta de que é por pensar.

Alquié argumenta que, nas *Meditações*, o *cogito* envolve somente uma existência por sua formulação “eu sou, eu existo”, diferente do “penso, logo existo” do *Discurso* e dos *Princípios*. Entretanto, a afirmação das *Meditações* não aparece independentemente do pensar, como parece pretender Alquié, pois, antes de enunciar o *cogito*, Descartes escreve: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (AT IX, p. 19; DESCARTES, 1991, p. 174). A afirmação “eu sou, eu existo”, que aparece no texto algumas linhas depois, depende dessa passagem precedente, o que deixa claro que o pensar é a condição da percepção da existência desse eu. “Eu sou, eu existo” significa: eu sei que existo porque penso e eu penso porque existo enquanto coisa que pensa. Não há dúvida de que o *cogito* se refere principalmente à existência do eu, como argumenta Alquié, mas não deixa de envolver o conhecimento. Não do que é esse eu por completo, mas o conhecimento de que é uma coisa que pensa, um pensamento. E o eu da Meditação Segunda é tão somente uma coisa que pensa, um pensamento, e nada mais.

Alquié defende que, no *cogito* das *Meditações*, não importa tanto a certeza sobre a natureza do eu, mas sobre a existência, por entender que o eu não se compreende no *cogito*, mas se concebe somente. Segundo o comentador, compreender é objetivar, e como o *cogito* se remete ao incompreensível, não é objetivo. Disto Alquié conclui que “O ser [do *cogito*] não é compreendido na representação” (ALQUIÉ, 1966, p. 184, tradução nossa), pois a representação é o pensamento objetivado. No *cogito*, o eu não se compreende porque, no lugar de reduzir-se a objeto de pensamento, o que há é um ultrapassar do pensamento sobre o eu que pensa. Se compreender é objetivar e se objetivar é reduzir o pensado a objeto, para Alquié o eu não se objetiva no *cogito*, não se compreende como algo reduzido a objeto, e não se tem diante de si como objeto por conta de seu caráter existencial. O comentador entende que, no *cogito*, não é um pensamento que atinge uma existência, mas a existência que invade um pensamento. A

dúvida pode separar o objeto de pensamento do eu – o representado – do representante, e o *cogito* aparece não quando surge um objeto que não pode ser separado, mas quando o eu, separado de todo o objeto, retorna a si, e esse retorno não é uma objetificação do eu, já que não está no plano do objeto, mas da existência. Desse modo, o eu não pode separar-se de si como ocorre com os objetos na dúvida e, assim, o pensamento não pode vir a ser objeto para si, e é por isso que Alquié entende que o eu não pode duvidar de sua existência:

A evidência do *cogito* repousa, portanto, sobre uma presença tão íntima da consciência a ela mesma que nenhuma reflexão, nenhuma dúvida, nenhuma separação, nenhuma sutileza lógica poderia, contra ela, prevalecer. (ALQUIÉ, 1966, p. 189, tradução nossa).

A tese de que o eu não pode ser objeto de si e a tese de que a dúvida suspende com toda objetificação nos remetem à tese de que o *cogito* não é uma representação, à tese que defende a relação primeira do eu na metafísica de Descartes como uma relação que não envolve a representação. Se o eu se concebe sem objetivar-se – visto que, para Alquié, objetivar é compreender e, no *cogito*, o eu não é compreendido –, o eu se concebe ao se recuar e se isolar das representações e até mesmo da possibilidade de representar algo.

Também em suas *Leçons sur Descartes* Alquié apresenta argumentos de uma interpretação não representativa do *cogito*. Na Quinta Lição, Alquié reafirma a tese elaborada em *La Découverte Metaphysique de l'Homme chez Descartes* de que o *ego* pode distinguir o seu pensamento do objeto, quando esse objeto é outra coisa que não ele, e é bem por isso que o *ego* pode duvidar do mundo e mesmo de que tem um corpo, mas não do *cogito*, já que o próprio do *cogito* é que o pensamento se percebe ele mesmo (ALQUIÉ, 2005, p. 147, tradução nossa). Desse modo, Alquié argumenta que o *cogito* não é uma ideia como os outros pensamentos, pois

[...] o *cogito* manifesta, de modo direto, alguma presença do ser a meu pensamento. Não é uma idéia como os outros porque o próprio de toda a idéia é que ela representa um ser que não é ela, e é porque ela representa um ser que não é ela que eu posso sempre colocar este ser em dúvida, ou seja, colocar em luz o que separa a idéia do que é objeto desta idéia. Aqui [no *cogito*], ao contrário, a idéia que eu penso e meu pensamento não são senão uma só e mesma coisa. (ALQUIÉ, 2005, p. 147, tradução nossa).

O *cogito* não é uma representação porque ele não se refere a algo que “é” através de uma ideia, mas ao próprio ser da ideia, que é o pensamento, que se pensa sem

intermediação de ideia que, essencialmente, “representa” um ser que não é ela. Assim como isso é o que faz que o *cogito* escape à dúvida, isso é o que faz que o *cogito* não seja uma representação. Deste modo, a percepção do eu sobre si mesmo, a relação primeira de si a si, em Descartes, ocorre sem a necessidade de se representar.

Nessa Quinta Lição, Alquié pretende diferenciar o *cogito* do *Discurso* do *cogito* das *Meditações*. Para ele, na primeira obra o *cogito* tem um caráter diferente, pois é muito mais um modelo de verdade, de evidência, para as outras evidências que devem ser buscadas nas ciências. Nas *Meditações* o *cogito* tem um caráter exclusivamente existencial, e, no lugar de ser “meramente” um modelo de verdade, é a primeira constatação de existência. Segundo Alquié, a pergunta das *Meditações* é se minhas ideias correspondem ao real ou se o que penso ser real existe. Desse modo, ele enfatiza que, enquanto, no *Discurso*, a afirmação primeira de Descartes parte do *cogito* para ir ao *sum*, parte do penso para chegar ao sou, nas *Meditações* parte do *sum*, pois a afirmação das *Meditações* diz *ego sum, ego existo*. A partir disso Alquié considera que o *cogito* do *Discurso* tem um caráter diferente do *cogito* das *Meditações*. Essa consideração faz Alquié afirmar que o *cogito* do *Discurso* é uma ideia entre as outras que é, simplesmente, mais certa que as outras e que, por conseguinte, lhes serve de modelo, enquanto o *cogito* das *Meditações* é o sujeito de todas as ideias, o ser de todas as ideias: “Todas as ideias têm um ser, e este ser é o *sum*, é o ‘eu sou’, é uma pessoa, é o eu” (ALQUIÉ, 2005, p. 158, tradução nossa).

Não se pretende retomar as discussões acerca da diferença entre o *cogito* do *Discurso* e o das *Meditações*, visto que o próprio Descartes se refere ao *cogito* das *Meditações*, em suas *Respostas às Segundas Objeções*, como “penso, logo existo”, o que dá fortes indícios de que ele não diferenciava essas duas formulações. É relevante, porém, destacar que a tese de Alquié de um *cogito* não representativo se refere ao *cogito* das *Meditações*. Tanto é assim que, na Sexta Lição, ele faz uma análise em que aborda especificamente “O eu pensante na Meditação Segunda” (ALQUIÉ, 2005, p. 159, tradução nossa). Nessa lição, o pensador não aborda precisa e especificamente a questão do *cogito* como representação, mas há alguns indícios que tendem à interpretação não representativa do *cogito*.

Segundo Alquié, o *ego*, constatado com o *cogito* da Meditação Segunda, não aparece como um pensamento, mas unicamente como um *sum*, para somente depois ser dito como *res cogitans*. Em seguida, Alquié discute se é dado por Descartes algum privilégio ao entendimento em relação aos outros modos, defendendo que esse é

somente mais um dos modos de pensar do *ego*, sendo que seu atributo principal, sua essência, é a *cogitatio*, que não pode ser reduzida a entendimento (*intellectus*). Ao se referir à “solidão do *ego*”, solidão essa presente em toda a Meditação Segunda, ao falar em como sair dessa solidão, Alquié diz que Descartes passa a analisar as ideias, já que essas são mais do que modos do *ego* (sem deixar de sê-lo), pois elas possuem uma realidade, a realidade objetiva, o que faz das ideias os “[...] signos da exterioridade ontológica” (ALQUIÉ, 2005, p. 184, tradução nossa). As ideias são os signos da exterioridade ontológica porque, como foi visto anteriormente, o próprio da ideia, segundo Alquié, é que representa um ser que não é ela. O que caracteriza a ideia é que, através dela, o *ego* tem acesso a outra coisa. Se o comentador considera que as ideias – as representações – são signos da exterioridade ontológica, ele não considera o *cogito* como representação, pois o *cogito* não atesta a existência de algo exterior, muito pelo contrário.

A posição de Alquié frente à tese do *cogito* como representação é negativa, porque, para ele, a dúvida separa o *ego* de tudo o que as ideias representam, todas as suas representações. Desse modo, o *cogito* aparece no momento em que o *ego* não pode representar coisa alguma, pela ação da dúvida e, assim, o *cogito* não pode ser considerado uma representação. Em segundo lugar, as ideias, que são as representações, são os signos da exterioridade ontológica, pois as ideias simbolizam, representam seres exteriores através de sua realidade objetiva. Como o *cogito* é a constatação do próprio *ego*, e não de algo exterior, para Alquié a relação de si a si em Descartes não ocorre de modo representativo.

## Referências

- BIRCHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 1996.
- DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. V. 11.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1988-89. V. 3.
- \_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

- \_\_\_\_\_. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons i l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1968. 2 v.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. V. II.
- \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.
- \_\_\_\_\_. Pode o *cogito* ser posto em questão?. *Discurso*, São Paulo, v. 24, p. 9-30, 1994.
- LEVY, L. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.
- \_\_\_\_\_. Representação e sujeito: o conceito cartesiano de idéia. In: MARQUES, E. R. et al. *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARION, J-L. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF: 2002.

**Artigo recebido em: 28/09/11**

**Aceito em: 19/12/11**