

Aspectos Duvidosos da Dúvida Cartesiana*

[Publicado em MARQUES, Edgar da Rocha; ROCHA, Ethel M.; LEVY, Lia; PEREIRA, Luiz Carlos; GLEIZER, Marcos A.; PINHEIRO, Ulysses (Orgs.). Verdade, Conhecimento e Ação. Ensaio em homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho. 1ª. ed. São Paulo, 1999, p. 309-324]

Paulo R Margutti Pinto

Resumo: Procura-se mostrar que a dúvida metódica cartesiana envolve um “sujeito duvidante” e um algoritmo que são pressupostos em todas as suas etapas. Argumenta-se que a lógica utilizada no algoritmo é insuficiente e equivocada, levando a resultados paradoxais. Em virtude disso, questiona-se o princípio da imanência da consciência, que é considerado uma consequência do *cogito* cartesiano.

Abstract:

An attempt is made to show that Cartesian methodic doubt involves a “doubting subject” and an algorithm. Both are presupposed in all its steps. It is argued that the logic employed by the algorithm is insufficient and mistaken, leading to paradoxical results. In virtue of this, the principle of immanence of consciousness, which is considered a sequel of the Cartesian *cogito*, is questioned.

Introdução

A discussão do problema da dúvida em Descartes parece-nos oportuna nos dias de hoje porque a segunda metade do nosso século se caracteriza pela reavaliação dos caminhos abertos pelo eminente pensador francês. De fato, Descartes não só inaugurou um novo estilo de fazer filosofia, que caracteriza

* O objetivo deste texto é prestar uma justa homenagem a dois pensadores brasileiros que muito contribuíram para o desenvolvimento da filosofia em nosso país: Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. Depois de muito pensar a respeito, concluímos que, dado o espírito aguerrido comum a ambos, a melhor forma de prestar-lhes esta homenagem seria, paradoxalmente, fazer-lhes uma pequena provocação filosófica. E, tendo em vista as preocupações de cada um, escolhemos, como *locus* da provocação, a dúvida cartesiana, cuja principal seqüela é a imanência da consciência. Esta última surge como fundamental tanto em Descartes como em Kant, que são estudados respectivamente por Raul Landim e Guido de Almeida. Desse modo, ao questionar os procedimentos empregados por Descartes para estabelecer o *cogito*, estaremos também questionando o princípio da imanência da consciência. A expectativa é que isto talvez possa iniciar algum debate.

essencialmente aquilo que conhecemos como ‘Filosofia Moderna’, mas também um papel radicalmente novo para a dúvida em filosofia. Ao invés de constituir o ponto de chegada da pesquisa filosófica, a dúvida cartesiana constitui o seu ponto de partida. Ao invés de minar a certeza, a dúvida cartesiana é um meio para fundamentar a certeza.

Isto é assim porque Descartes enfrenta o problema da dúvida num contexto predominantemente epistemológico. Em sua época, a nova física, desenvolvida por Galileu, e a hipótese heliocêntrica, desenvolvida por Copérnico, haviam contribuído para uma modificação radical na visão que os europeus tinham do mundo. Esta modificação trouxe consigo uma seqüela que é particularmente importante para nossa análise: certos dados sensíveis, como o movimento do sol em torno da terra, embora aparentemente indubitáveis, constituíam ilusões. Ora, isto gerou uma questão epistemológica das mais agudas, pois Galileu e Copérnico deixaram claro que nem tudo aquilo que se apresenta transparentemente aos nossos sentidos constitui a verdadeira realidade. Daí a necessidade de se estabelecerem novos critérios para a certeza.

Descartes vive este problema em toda a sua intensidade e tenta oferecer uma solução adequada para o mesmo. E a originalidade de sua solução está em começar pela perplexidade da dúvida. A estratégia cartesiana consiste fundamentalmente em forçar a dúvida até o seu limite máximo, não para ficar paralisado diante de alguma forma de equipolência, como acontece com o cético pirrônico, mas para tentar descobrir, nesta situação extrema, algum critério de certeza capaz de resistir a qualquer dúvida.

Este empreendimento é claramente epistemológico. Através dele, Descartes tenta construir um sistema teórico seguro e verdadeiro. Trata-se, certamente, de um projeto ambicioso. Mas que preço temos de pagar por ele? É deste problema que trataremos no presente texto. Pretendemos mostrar que a dúvida cartesiana é excessivamente artificial e se baseia numa lógica inadequada, que só pode avançar ignorando suas próprias contradições. O resultado de prosseguir neste processo equivocado é *cogito*, que não nos parece possuir a evidência necessária para ser aceito como verdade inabalável. Os filósofos modernos, de um modo geral, procuraram depurar o cartesianismo dos exageros de seu criador, assumindo o princípio de imanência da consciência como uma espécie de *cogito* deflacionado. Ora, acreditamos que o questionamento do *cogito* tem, como corolário, o questionamento do princípio

de imanência. Assim, o alvo maior de nossa crítica é exatamente tal princípio, que permanece como resíduo em todos os filósofos modernos e em muitos contemporâneos.

Para atingir o objetivo acima, dividimos o texto em três seções. Na primeira, tentaremos mostrar os aspectos fundamentais da dúvida cartesiana. Com isso, estaremos criando as condições para, na segunda seção, mostrar como avaliamos filosoficamente a dúvida e seus resultados em Descartes. Na terceira e última seção, apresentaremos as conclusões que podem ser extraídas deste percurso. Por razões de espaço, as referências e o debate com outros autores foram reduzidos ao mínimo indispensável.

Aspectos Fundamentais da Dúvida Cartesiana

Para que possamos efetuar a discussão proposta, teremos de fazer uma breve recapitulação das etapas pelas quais passa a dúvida no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*.

Na Primeira Parte do *Discurso do Método*, Descartes declara sua decisão de buscar apenas a ciência que puder encontrar em si mesmo ou no grande livro do mundo (Descartes 1934: 19). Na segunda Parte, ele apresenta um esboço das quatro regras do método que considera ideal para atingir a verdade, porque não só reúne as vantagens da lógica, da análise dos geômetras e da álgebra, mas também está isento de seus defeitos (id.: 25-6). A primeira dessas regras é importante para a presente discussão. Ela diz o seguinte:

(...) ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute (Descartes 1934: 26-7).

Como se pode ver, ‘o verdadeiro’ é reconhecido como aquilo que se apresenta *evidentemente* como tal. Ele se apresenta de maneira tão clara e distinta que *não podemos colocá-lo em dúvida*. ‘O verdadeiro’ é definido, em última instância, como aquilo cuja clareza e distinção resistem à dúvida.

Na Quarta Parte, Descartes combina esta regra com uma atitude de dúvida exacerbada, decidindo-se a *rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse encontrar a mínima dúvida* (id.: 37). A partir daí, ele submete suas crenças mais elementares ao escrutínio da dúvida. O resultado é impressionante. Em primeiro lugar, como os sentidos podem nos enganar algumas vezes, Descartes considera falsa a crença de que haja alguma coisa que seja como os sentidos no-la apresentam. Em segundo, tendo em vista que podemos nos enganar em nossos raciocínios mais elementares da geometria, ele considera falsas todas as razões que anteriormente tomara como demonstrações. Em terceiro lugar, já que os mesmos pensamentos podem ocorrer seja quando estamos despertos, seja quando dormimos, Descartes decide fazer de conta que todas as coisas que entraram em seu espírito até então são tão falsas quanto as ilusões proporcionadas por seus sonhos (id: 37-8). A única coisa que resiste a esta dúvida avassaladora é a constatação de que, para duvidar de tudo, Descartes tem necessariamente que existir. Esta constatação é expressa pela verdade ‘penso, logo existo’ (id.: 38).

Nas *Meditações*, o processo se apresenta de maneira mais refinada e detalhada. O título da Primeira Meditação é significativo: “Das coisas que se pode colocar em dúvida”. Ali, Descartes afirma que se aplicará seriamente e com liberdade a destruir todas as suas opiniões antigas, atacando-as nos princípios que as fundamentam (1950: 27-8). Ora, tudo o que ele conhece como verdadeiro foi aprendido dos sentidos ou através deles. E, por vezes, Descartes experimentou o fato de que os sentidos podem nos enganar (id.: 28). Embora esta dúvida possa parecer extravagante, ela se justifica porque Descartes, ao invés de estar acordado, poderia estar dormindo e sonhando. Neste caso, ele não dispõe de critérios seguros para distinguir o estado de vigília do sono (id.: 29).

Supondo, então, que está adormecido e que o seu corpo e o mundo exterior, tais como os percebe através dos sentidos, não passam de ilusões, Descartes tem de reconhecer que pelo menos as sensações que compõem estas ilusões, como as suas cores, por exemplo, são verdadeiras (id.). Além disso, ele não pode negar a existência de coisas mais verdadeiras e universais ainda, como a natureza corpórea, a extensão, a figura, a quantidade, o número, o lugar e a duração das coisas extensas. Desse

modo, se as ciências como a Física, a Astronomia e a Medicina, que tratam de coisas compostas, são duvidosas e incertas em virtude da incerteza dos dados provenientes dos sentidos, o mesmo não acontece com a Aritmética e a Geometria, que tratam precisamente dessas coisas muito simples e muito gerais (id.: 30). Ora, poderia acontecer que Deus, sumamente poderoso, estivesse a enganar Descartes, fazendo-o ter o sentimento dessas coisas, muito embora as mesmas não existissem. Afinal de contas, sabemos que não repugna a Deus que nos enganemos algumas vezes a respeito delas (id.: 30-1). Com base nisso, Descartes conclui que nenhuma das crenças que anteriormente recebeu como verdadeira escapa à dúvida (id.: 31).

Para conservar na memória essa dúvida universalizada, Descartes recorre a um último artifício. Ele constrói a suposição de que não há um verdadeiro Deus, mas sim um Gênio Maligno, que o engana continuamente a respeito do seu próprio corpo, do mundo exterior e das verdades mais gerais e mais simples (id.: 32). Através dessa suposição extravagante, ele pretende impressionar mais a sua imaginação, de modo a levar a dúvida mais a sério e conservá-la constantemente na memória (id.: 31). Perto do final da Primeira Meditação, Descartes faz um significativo balanço do estado em que se encontram suas crenças depois da aplicação da hipótese do Gênio Maligno:

(...) je me considérerai moi-même comme n’ayant point de mains, point d’yeux, point de chair, point de sang; comme n’ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses; je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n’est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d’aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement (id.: 32).

Na Segunda Meditação, intitulada “Da natureza do espírito humano e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”, Descartes pode concluir, em meio a toda essa dúvida, que uma coisa é absolutamente certa: por mais que o Gênio Maligno o enganasse, ele não teria condições de fazer com que Descartes pensasse ser algo e não existisse ao mesmo tempo. Assim, a proposição ‘eu penso, eu existo’ é necessariamente verdadeira todas as vezes que é pronunciada ou que é concebida (id.: 34).

O que é, porém, este ‘eu’ que duvida e constata que não pode duvidar e não existir ao mesmo tempo? Com base no balanço anteriormente feito, vemos claramente que este ‘eu’ não envolve qualquer dependência com respeito ao corpo. Seu atributo fundamental é pensar. A proposição ‘eu sou, eu existo’ é verdadeira por todo o tempo em que penso (id.: 36). Chegamos, finalmente, à natureza

deste ‘eu’ que sobrevive à dúvida e constitui o ponto de partida duma filosofia baseada em certezas indubitáveis:

Mais qu’est-ce donc que je suis? une chose qui pense. Qu’est-ce qu’une chose qui pense? c’est une chose qui doute, qui entend, “qui conçoit”, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (id.: 37-8).

Estamos agora em condições de perguntar pelos aspectos fundamentais da dúvida cartesiana. Sabemos que seu objetivo é superar a incerteza e atingir pelo menos uma verdade inabalável, que constituirá o princípio primeiro da filosofia. Sabemos também que a verdade é definida como a evidência que resiste à dúvida. Isto envolve implicitamente a definição de falsidade como a evidência que *não* resiste à dúvida. A combinação destas duas definições, uma, implícita, e a outra, explícita, constitui o aspecto fundamental da dúvida cartesiana que pretendemos explorar aqui. Esta combinação é tão fascinante que produz uma sensação de segurança forte o suficiente para permitir que Descartes adote o procedimento crucial em sua busca pelo princípio primeiro: rejeitar como falso tudo aquilo em que puder encontrar a mínima dúvida. Para tanto, o que temos de fazer é percorrer o conjunto de nossas crenças e submetê-las ao crivo da dúvida. Aquelas crenças cuja evidência possa ser colocada em dúvida serão rejeitadas como falsas. Somente aquelas crenças que sobreviverem à dúvida serão acolhidas como verdadeiras.

Este procedimento envolve um pequeno algoritmo, através do qual é testada a evidência duma dada crença (ou grupo de crenças) ‘C’. Se a evidência de ‘C’ não resiste à dúvida em virtude de alguma razão, então ‘C’ é rejeitada como falsa. Levando todavia em conta que o número de nossas crenças é muito elevado, Descartes tem de agilizar o algoritmo de modo a torná-lo capaz de abarcar o maior número possível de crenças no menor número possível de etapas. Isto é feito através da avaliação dos *princípios* em que se baseiam as nossas crenças. Agindo assim, Descartes consegue reunir, no *Discurso do Método*, todas as nossas crenças em três grandes grupos: as crenças provenientes das informações sensoriais, as crenças provenientes de nossas demonstrações racionais e as crenças provenientes do estado de vigília. Isto lhe permite estabelecer, em poucas e rápidas etapas, a falsidade de tudo aquilo que provém dos nossos sentidos, de nossas demonstrações racionais e do nosso estado de vigília. Coisa semelhante é feita nas *Meditações*, onde, também em poucas e rápidas etapas, ele estabelece a falsidade de tudo aquilo que provém dos nossos sentidos e do nosso estado de vigília. As crenças restantes, que

versam sobre os objetos da Aritmética e da Geometria, são descartadas como falsas, inicialmente através da hipótese do Deus Enganador e, finalmente, através da hipótese do Gênio Maligno.

Nas duas obras, o resultado de submeter o conjunto de nossas crenças ao crivo da dúvida é aproximadamente o mesmo: não há mundo exterior, não há corpo e não há ciência. O resíduo que sobrevive à dúvida — a verdade inabalável alcançada — é a evidência da existência de uma coisa que pensa, imagina, quer e sente, ou seja, da consciência. Esta última reconhece a própria existência como a única coisa indubitável num oceano de ilusões.

Dúvidas sobre a Dúvida Cartesiana

Embora Descartes tenha manifestado sua confiança no empreendimento da dúvida universal (1950: 32) e embora ele declare ter atingido uma verdade inabalável através do *cogito*, parece-nos que o processo todo envolve uma série de equívocos que desembocam numa atitude paradoxal e inadequada frente ao mundo. Com efeito, o *cogito* equivale a uma consciência fechada em sua própria interioridade, que reconhece apenas a si própria como a única coisa indubitável. O resto, representado pelo corpo habitado por esta consciência, pelo mundo exterior e pelas outras consciências que habitam outros corpos, é pura ilusão. A *imanência da consciência* é o ponto de chegada da dúvida cartesiana. Para vermos até que ponto esta imanência corresponde uma certeza indubitável, faremos a seguir uma avaliação mais detalhada do algoritmo envolvido pela dúvida cartesiana.

Como vimos, o algoritmo consiste em testar a evidência de uma dada crença (ou grupo de crenças) ‘C’. Quando encontramos uma razão ‘R’ para duvidar da evidência de ‘C’, rejeitamos esta última como falsa. Ora, isto significa que a razão para duvidar de ‘C’ é também uma crença, digamos, ‘R’, que deve ser verdadeira. Com efeito, estamos duvidando da evidência de ‘C’ em virtude da evidência apresentada por ‘R’, evidência esta que, dadas as regras do algoritmo, deve ser suficiente para resistir à dúvida. E se ‘R’ possui evidência que resiste à dúvida, ela é verdadeira. Desse modo, cada vez que rejeitamos uma dada crença como falsa, estamos realizando a seguinte operação lógica: se a evidência da crença (ou grupo de crenças) ‘C’ não resiste à dúvida em virtude da evidência da crença ‘R’ (que funciona como razão para duvidar de ‘C’), então ‘C’ é falsa.

Este algoritmo depende de um conjunto de pressupostos, sem os quais seu funcionamento seria impossível. Tais pressupostos envolvem o *sujeito* que opera o algoritmo e certas *propriedades* que este sujeito deve possuir para operá-lo. Em primeiro lugar, está claro o algoritmo exige necessariamente um sujeito que seja capaz de identificar as crenças relevantes para análise, inspecionar a evidência de cada uma delas, determinar sua verdade ou falsidade e avançar para a crença seguinte. Denominemos tal sujeito de ‘eu duvidante’. Em segundo lugar, para executar as operações mencionadas, o eu duvidante deve possuir uma série de propriedades. Reduzindo-as ao mínimo indispensável, tais propriedades podem ser listadas como segue: a) posse de uma certa “substancialidade”, no sentido de que o eu duvidante deve manter a própria identidade durante o tempo em que estiver executando o algoritmo; b) posse de uma área de memória, onde a totalidade de suas crenças devem poder ficar armazenadas; c) capacidade de acesso a esta área de memória, para selecionar as crenças a serem avaliadas; d) capacidade de identificar cada uma das crenças relevantes para a execução do algoritmo; e) domínio duma linguagem que contenha não apenas o vocabulário necessário para compreender o significado de cada crença, mas também o conjunto de operações lógicas expressas pela condicional ‘se-então’ e pela negação, além das definições cartesianas de ‘verdadeiro’ e ‘falso’; f) capacidade de reconhecer a evidência duma dada crença; g) posse de uma outra área de memória, capaz de armazenar os resultados das operações realizadas, de modo a poder avançar segura e ordenadamente nas diversas etapas do algoritmo. Se de fato Descartes utiliza um algoritmo para avançar em direção à certeza inabalável e se o algoritmo corresponde à descrição que dele fizemos, então os pressupostos que acabamos de listar são absolutamente necessários para a consecução dos objetivos fixados. Em outras palavras, não podemos duvidar desses pressupostos em momento algum, sob pena de impedirmos, com isso, a continuação das operações envolvidas pela execução do algoritmo.

Descritas desse modo, as pretensões de Descartes revelam-se sujeitas a uma série de dificuldades mais ou menos intransponíveis. Elas estão ligadas à lógica equivocada que o processo da dúvida cartesiana põe em ação. Os principais aspectos dessa lógica equivocada são os seguintes: a) a passagem do meramente duvidoso para o absolutamente falso; b) a construção duma lista de razões verdadeiras para duvidar que vão se acumulando a cada rejeição de crenças duvidosas consideradas falsas; c) a persistência na execução do algoritmo quando o apelo a certas razões para duvidar rejeita o próprio algoritmo; d) o fato de os resultados da execução do algoritmo estarem circularmente contidos

nos pressupostos do mesmo. No que segue, analisaremos mais detalhadamente cada um destes aspectos.

Consideremos inicialmente o problema da passagem do meramente duvidoso para o absolutamente falso. Ela decorre do procedimento extremamente artificial de rejeitar como falso tudo aquilo que se apresenta como meramente duvidoso. Temos o direito de fazer isso? A característica principal daquilo que é duvidoso está em que não conseguimos determinar com segurança o seu valor de verdade. O duvidoso é, por definição, aquilo que pode ser verdadeiro ou falso. Considerar falso aquilo que se apresenta como duvidoso envolve uma alteração radical do sentido das palavras ‘duvidoso’ e ‘duvidar’. Em Descartes, os requisitos para atingir o *cogito* envolvem um deslocamento perigoso no *status* epistemológico de determinadas crenças: elas deixam de ser meramente duvidosas para se tornarem definitivamente falsas. Isto envolve não apenas a modificação arbitrária do sentido da palavra ‘dúvidar’, mas também um compromisso epistemológico artificial, extremamente sério e arriscado. Uma vez aceito o procedimento, todas as crenças duvidosas serão consideradas falsas. Assim, no *Discurso*, as informações que recebemos através dos sentidos, as nossas demonstrações racionais e o próprio estado de vigília, por serem duvidosos, se tornam todos falsos. Embora o caminho seja um pouco diferente nas *Meditações*, o resultado é praticamente o mesmo. É isto que nos leva ao resíduo da dúvida, um ego completamente isolado do mundo exterior, do próprio corpo e das certezas científicas mais elementares. Estas considerações nos levam a perguntar pelo *status* epistemológico desse mesmo resíduo da dúvida. Se ele foi obtido através do procedimento arbitrário de rejeitar como falso o meramente duvidoso, procedimento este que modifica artificialmente o *status* epistemológico de um grande número de crenças, podemos com certeza desconfiar que o próprio *status* epistemológico do *cogito* é também artificial e arbitrário. Para avaliar se isto é verdade, retomemos o algoritmo cartesiano anteriormente mencionado.

Como vimos, a condicional envolvida na operação lógica de passar do duvidoso para o falso poderia ser expressa como segue: *se a evidência da crença (ou grupo de crenças) ‘C’ não resiste à dúvida em virtude da evidência da crença ‘R’ (que funciona como razão para duvidar de ‘C’), então ‘C’ é falsa*. Essa mesma condicional poderia ser abreviada para: *se a crença ‘C’ é duvidosa porque a razão ‘R’ é verdadeira, então ‘C’ é falsa (ou: não-C)*. Podemos rastrear, no *Discurso do Método*, os diversos momentos em que Descartes passa do duvidoso para o falso. No primeiro deles, obtemos a

seguinte condicional: *se ‘os sentidos nos apresentam coisas como verdadeiras’ é duvidosa porque ‘os sentidos nos enganam algumas vezes’ é verdadeira, então ‘os sentidos nos apresentam coisas como verdadeiras’ é falsa.* No segundo, obtemos: *se ‘as razões que tomamos anteriormente como demonstrações são verdadeiras’ é duvidosa porque ‘há homens que se enganam raciocinando e cometem paralogismos, mesmo nas questões mais simples da geometria’ é verdadeira, então ‘as razões que tomamos anteriormente como demonstrações são verdadeiras’ é falsa.* No terceiro e último momento, obtemos: *se ‘todas as coisas que entraram em nosso espírito são mais verdadeiras que as ilusões de nossos sonhos’ é duvidosa porque ‘todos os pensamentos que temos na vigília podem também nos ocorrer quando estamos dormindo’ é verdadeira, então ‘todas as coisas que entraram em nosso espírito são mais verdadeiras que as ilusões de nossos sonhos’ é falsa.* Embora todas as crenças envolvidas por estas condicionais sejam paráfrases mais ou menos aproximadas daquelas apresentadas pelo próprio Descartes, elas preservam o sentido das mesmas. Ora, em todos os momentos considerados, estamos presenciando instâncias da falácia da generalização apressada. Com efeito, no primeiro, momento, passamos da afirmação de que os sentidos nos enganam *algumas vezes* para a de que eles nos enganam *sempre*; no segundo, passamos da afirmação de que *algumas* razões tomadas como demonstrações são falsas para a de que *todas* as razões tomadas como demonstrações são falsas; no terceiro, passamos da afirmação de que *algumas* coisas que entraram em nosso espírito são ilusões oníricas para a de que *todas* as coisas que entraram em nosso espírito são ilusões oníricas. Alguém poderia alegar que Descartes não está propriamente cometendo uma falácia aqui, mas procedendo de conformidade com uma regra por ele mesmo estipulada. E esta regra tem como objetivo eliminar todas as nossas crenças duvidosas, isolando, assim as almejadas crenças indubitáveis. Mas não podemos negar que o procedimento instituído por Descartes, para atingir tal objetivo, tem de recorrer ao artificialismo de considerar falso aquilo que se apresentar como meramente duvidoso, pagando um alto preço epistemológico por isto. A passagem do duvidoso para o falso através da generalização que vai de ‘alguns’ para ‘todos’ não nos parece logicamente recomendável em hipótese alguma, mesmo quando buscamos uma certeza indubitável. Por esse motivo, a regra cartesiana que permite tal passagem poderia ser justamente batizada de ‘regra de generalização apressada’, deixando claro o equívoco lógico que ela envolve.

Outro aspecto importante a ser considerado na lógica da dúvida cartesiana está na sua persistência em continuar a execução do algoritmo, mesmo quando a aceitação das razões para duvidar compromete o funcionamento do próprio algoritmo. Para comprovar isto, analisemos, por exemplo, a segunda e a terceira etapas da dúvida no *Discurso do Método*.

A segunda etapa da dúvida diz respeito a todas as demonstrações racionais. Se é possível que nos enganemos até mesmo nas demonstrações mais simples, como as geométricas, então devemos rejeitar como falsas todas as razões anteriormente tomadas como demonstrações. Ora, isto cria duas dificuldades.

A primeira delas está em que a passagem para a segunda etapa da dúvida cartesiana afeta o estatuto da demonstração, feita na primeira, de que não podemos confiar nos dados dos sentidos: devemos continuar acreditando que isso está demonstrado ou não? Descartes não é explícito a este respeito, mas parece que ele acredita ter simplesmente avançado mais um passo no processo da dúvida, sem ter afetado o passo anterior. Depois de duvidar dos sentidos, ele duvida das demonstrações racionais. Talvez ele considere que os passos dados envolvem duas dimensões cognitivas diferentes, os sentidos e a razão, de modo que a dúvida estabelecida em uma delas não afeta e não é afetada pela dúvida estabelecida na outra. Neste caso, um passo complementaria o outro. Mas, como já foi observado, a dúvida quanto aos dados sensoriais foi estabelecida através duma razão tomada como demonstração. Esta constatação é inevitável e significa que a segunda etapa da dúvida afeta o *status* da primeira.

Alguém poderia replicar, neste ponto, que o procedimento cartesiano na segunda etapa é correto, porque a dúvida sobre as demonstrações racionais ocorre num momento posterior ao da demonstração da possibilidade de dúvida sobre as informações sensoriais e que, mesmo afetando esta demonstração, ela cria uma nova situação, em que não temos certeza nem quanto à demonstração da possibilidade de dúvida sobre os dados sensoriais nem quanto à demonstração da tese contrária. Isto talvez possa garantir o avanço do algoritmo cartesiano da primeira para a segunda etapa, mas não resolve a segunda dificuldade que surge exatamente neste ponto.

Com efeito, ao considerarmos falsas todas as razões anteriormente tomadas como demonstrações, porque podemos nos enganar algumas vezes em nossos raciocínios, estamos colocando também em questão tanto as razões presentemente tomadas como demonstrações como aquelas que

futuramente serão tomadas como tais. Para permanecer em dúvida, teremos de acreditar na razão fornecida para desequilibrar nossa fé nas demonstrações racionais. Para avançar na dúvida, teremos de fornecer razões que justifiquem o avanço. Estas razões sempre constituem ou constituirão novas demonstrações, nas quais, infelizmente, não mais poderemos acreditar, em virtude da razão dada na segunda etapa. Não podemos duvidar de todas as demonstrações racionais em geral num passo e continuar utilizando demonstrações racionais para avançar nos passos seguintes. O duvidar das razões das demonstrações durante uma demonstração é um processo que autofagicamente destrói a si próprio. Esta constitui uma dificuldade intransponível. E não vai ajudar dizer que Descartes busca não uma demonstração da verdade inabalável, mas alguma espécie de intuição da mesma, como algo que resiste a toda dúvida. Isto não excluirá o uso de razões tomadas como demonstrações para irmos em frente, até chegarmos a esta mesma verdade inabalável. Estamos num beco sem saída. Em outras palavras, o avanço só será possível se o eu duvidante e suas propriedades se mantiverem constantes, mas a segunda etapa altera tais propriedades, principalmente no que diz respeito à capacidade de reconhecer a evidência duma crença. O funcionamento do algoritmo está, assim, irremediavelmente comprometido. Neste ponto, o avanço só será possível se o eu duvidante não tomar a sério as razões aceitas para duvidar e mantiver constantes todas as suas propriedades. É isso que Descartes efetivamente faz, avançando no algoritmo, como se nada tivesse acontecido.

Agindo assim, na terceira etapa, ele amplia o domínio da dúvida. E não se embaraça ao fornecer novas razões, agora para duvidar de que seja capaz de distinguir o estado de sono do de vigília. Fazendo abstração da dificuldade que acabamos de apontar e supondo que fosse possível dar mais um passo no processo de duvidar, chegamos ao ponto em que não temos certeza sequer de nosso estado de vigília. É verdade que, algumas vezes, ao acordar, ficamos surpresos ao constatar que a situação que estavávamos vivendo era ilusória e não passava de um sonho. Mas também é verdade que isto ocorre apenas algumas vezes. Na maior parte do tempo, estamos em vigília e temos plena consciência disso. De fato, para reconhecer que estavávamos sonhando, temos de estar bem acordados. Isto significa que a própria condição para reconhecer o sonho e suas ilusões correspondentes é a vigília. Se ocorresse o contrário, jamais teríamos certeza de qualquer coisa, inclusive de estarmos sonhando. Isto foi muito bem notado por Wittgenstein *em Sobre a Certeza*:

O argumento “eu posso estar sonhando” é desprovido de sentido por esta razão: se estou sonhando, esta observação também está sendo sonhada (...) (1979: 383)

Se não somos capazes de distinguir entre a vigília e o sonho, isto significa que podemos estar sonhando no momento em que levantamos esta dúvida. Se isto é verdade, então acabamos de criar mais uma situação insustentável para o algoritmo da dúvida: pretendemos continuar a busca pela verdade inabalável sem saber sequer se estamos no estado de vigília, ou seja, sem saber sequer se de fato a estamos buscando. Daqui para a frente, tudo pode ser sonho ou ilusão, inclusive a “verdade inabalável”. A hipótese do sonho, na terceira etapa da dúvida cartesiana, é o coroamento do processo inteiramente autofágico inaugurado na etapa anterior.

As coisas não melhoram muito com a introdução das hipóteses do Deus Enganador ou do Gênio Maligno, tal como acontece nas *Meditações*. Por limitações de espaço, comentaremos rapidamente apenas a segunda delas. Aqui, um processo de dúvida que já não tinha como continuar, porque poderia ser um sonho, avança mais um passo através da suposição de que um Gênio Maligno, enganador e poderoso, esteja empregando toda a sua habilidade em nos enganar. O objetivo é conservar a dúvida sempre fresca na memória. Ora, aceitando esta suposição, como é ainda possível, através do algoritmo, estabelecer alguma coisa como verdadeira? Como podemos acreditar, por exemplo, na capacidade do eu duvidante de localizar e avaliar crenças através da evidência, ou na correção das operações lógicas envolvidas pela condicional ‘se-então’, já que tudo isto se encontra à mercê das habilidades enganadoras do Gênio Maligno? Mais ainda, como podemos acreditar no bom funcionamento da própria memória do eu duvidante, uma vez que ela também pode ser alterada maliciosamente? Nem sequer aquilo que a hipótese do Gênio Maligno pretende propiciar, ou seja, a preservação da dúvida na memória do eu duvidante, pode ser garantido aqui. Nada disso é sequer considerado por Descartes, que, assim, pode continuar tranquilamente com o algoritmo.

Estas considerações sugerem que as etapas artificiais da dúvida cartesiana poderiam ser reduzidas a uma só, a saber, a do sonho. Com efeito, se aceitarmos a hipótese de que somos incapazes de distinguir o sonho da vigília, então podemos aceitar também tanto a hipótese de que as nossas informações sensoriais são ilusórias como a hipótese de que todas as demonstrações racionais anteriormente tomadas como verdadeiras são falsas. A hipótese do sonho é condição suficiente para duvidarmos de tudo o que Descartes pretende duvidar. Nesta perspectiva, a hipótese do Gênio Maligno é redundante, pois somente surge quando já nos encontramos incertos sobre o nosso próprio estado de vigília. Se estivermos sonhando sem saber com certeza que o estamos, qualquer coisa que ocorra em

nossas mentes não passará de uma ilusão. As habilidades enganadoras do estado onírico são tão boas quanto ou até melhores que as do Gênio Maligno. Esta constatação, porém, serve apenas para deixar mais agudo o contraste entre o eu duvidante, que deve preservar as propriedades exigidas para continuar a execução do algoritmo, e as razões extravagantes que ele apresenta a respeito de si próprio, tornando-se incapaz de garanti-las.

O último aspecto da lógica equivocada que o processo da dúvida cartesiana põe em ação é o fato de os resultados da execução do algoritmo estarem, de algum modo, circularmente contidos nos pressupostos do mesmo. Realmente, o sujeito que opera o algoritmo e as propriedades que este sujeito deve possuir para operá-lo permanecem obrigatoriamente constantes durante todo o processo da dúvida. O eu duvidante, enquanto capaz de identificar uma dada crença, inspecionar-lhe a evidência, determinando sua verdade ou falsidade, e avançar para a crença seguinte, nunca foi colocado em dúvida no processo. De modo semelhante, as principais propriedades do eu duvidante nunca puderam ser colocadas em dúvida. Nesta perspectiva, a “substancialidade” do eu durante a execução do algoritmo, o funcionamento da sua memória, com todas as operações envolvidas, o seu domínio numa linguagem mínima para efetuar as operações lógicas exigidas e a sua capacidade de trabalhar com evidências de crenças também não foram colocados em dúvida em momento algum. Isto já tinha sido sugerido mais acima, quando mostramos que não podemos duvidar do eu duvidante e suas propriedades, enquanto constituem pressupostos cuja rejeição impediria a continuação das operações envolvidas pela execução do algoritmo. Temos, pois, em última instância, um *cogito* que inicia o processo da dúvida e que acaba por chegar ao próprio cogito como o ponto de chegada.

A diferença entre ambos está em que, no início, o eu duvidante é apenas uma “substância” racional capaz de executar o algoritmo auto-imposto enquanto que, na chegada, o eu duvidante está acrescido das emoções, volições e sensações. Associando a arbitrariedade da definição de ‘verdade’ com a lógica equivocada envolvida no processo da dúvida, Descartes consegue efetuar uma modificação arbitrária na maneira de vermos o nosso próprio mundo interior. Com efeito, embora afirme que podemos duvidar do mundo exterior e do nosso próprio corpo como conteúdos objetivos das nossas sensações, volições e emoções, Descartes reconhece que não podemos duvidar das sensações, volições e emoções elas mesmas. Isto o leva a considerar que todas elas estão lado a lado com a capacidade de apreender conceitos, enquanto atributos essenciais da “substância pensante”.

Desse modo, a “substância pensante” cartesiana surge como a união arbitrária de aspectos que, para os gregos, pertenciam a entidades completamente distintas: a ‘alma sensitiva’ (emoções, volições, sensações) e a ‘alma racional’ (capacidade de apreender universais). Este fato foi muito bem observado por Rorty (1980: 47 ss.).

Se, mesmo com todas estas dificuldades e equívocos, a dúvida cartesiana nos levasse a uma intuição inabalável, tudo estaria bem, pois esta intuição seria suficientemente fundante para compensar os tropeços no algoritmo do duvidar. Mas tudo indica que o próprio *cogito* não é uma intuição. Com efeito, no *Discurso*, nós o apreendemos como a constatação de que, embora estejamos considerando tudo como falso, devemos reconhecer que, enquanto pensamos tais coisas, somos alguma coisa (Descartes 1934: 38). A verdade ‘penso, logo existo’ se apresenta, assim, tão firme e segura que todas as mais extravagantes suposições dos céticos seriam incapazes de abalá-la (id., ib.). Nas *Meditações*, constatamos que nem sequer o Gênio Maligno teria condições de fazer ao mesmo tempo que Descartes não existisse e pensasse ser algo, fato este que torna a proposição ‘eu penso, eu existo’ necessariamente verdadeira todas as vezes que é pronunciada ou que é concebida. Ora, para chegar a estas verdades, Descartes faz, como pudemos mostrar, uma série de suposições. Todas elas foram apresentadas como razões para avançar no processo da dúvida. Desse modo, todas as condições para se chegar à constatação da verdade inabalável do *cogito* foram estabelecidas discursivamente. E o próprio *cogito* foi estabelecido e explicado discursivamente. Mesmo que houvesse uma intuição indubitável envolvida no processo, o máximo que os textos cartesianos poderiam fazer seria criar condições favoráveis à mesma, através da linguagem. Neste sentido, a intuição indubitável não está presente nos textos, mas é apenas sugerida por eles. E esta sugestão é feita através da apresentação de razões. Ora, estas últimas se inserem naquilo que Sellars denominou o ‘espaço lógico das razões’, envolvendo a justificação de nossas crenças (1997: 76). Neste espaço lógico, podemos duvidar de qualquer uma de nossas crenças, mas não de todas ao mesmo tempo. Se aceitarmos isso, poderemos não só duvidar de qualquer uma das razões apresentadas por Descartes para avançar na dúvida, mas também daquelas que ele apresenta para justificar imediatamente o próprio *cogito*. Baseados na hipótese autofágica do sonho, podemos certamente duvidar de nossa capacidade de reconhecer, através da evidência, ou a verdade da razão segundo a qual enquanto duvidamos não podemos duvidar que pensamos, ou a verdade da razão segundo a qual nem sequer o Gênio Maligno teria condições de fazer com que simultaneamente não

existíssemos e pensássemos ser algo. Não estamos lidando, portanto, com uma intuição indubitável, mas no máximo com formulações lingüísticas que sugerem tal intuição de maneira deficiente. Isto significa que, apesar das boas intenções de Descartes, o estabelecimento de condições favoráveis à intuição indubitável, seja no texto do *Discurso*, seja no texto das *Meditações*, de fato não ocorre. Um sintoma disso é a análise de Kant, por exemplo, que considera um paralogismo a afirmação de que o *cogito* envolve a apreensão de si próprio como substância pensante (Kant 1980: 200 ss.).

As considerações acima se aplicam também ao princípio de imanência da consciência. Este último nada mais é do que a maneira de ver o mundo que resulta da aplicação da dúvida cartesiana. Com efeito, o princípio nos diz que a consciência só tem certeza daquilo que experimenta de maneira imediata. Ora, uma constatação dessas só é possível por parte de quem tenha levado a sério a dúvida cartesiana e a visão de mundo que ela acarreta. Se nossa argumentação a respeito dos equívocos de Descartes para chegar ao cogito estiver correta, então ela também pode ser aplicada ao princípio da imanência da consciência, que deve envolver equívocos análogos.

Conclusões

Esperamos ter mostrado que a dúvida cartesiana envolve de fato um algoritmo, que, por sua vez, se baseia no eu duvidante e suas propriedades como pressupostos. A execução deste algoritmo tem de enfrentar uma série de dificuldades, criadas a partir da lógica equivocada que o processo da dúvida cartesiana põe em ação.

Com base nisto, pudemos mostrar que a passagem artificial do meramente duvidoso para o absolutamente falso constitui uma inferência dirigida por uma regra falaciosa, a saber, a “regra da generalização apressada”; que o apelo a certas razões autofágicas para duvidar compromete o funcionamento do próprio algoritmo e que a persistência na execução do mesmo só é possível se ignorarmos o alcance dessas razões extravagantes; que proceder assim cria a circularidade caracterizada pelo fato de os resultados da execução do algoritmo já estarem contidos nos pressupostos do mesmo. O eu duvidante já continha o *cogito* em si próprio, antes mesmo de chegar a ele.

Se a “certeza indubitável” do *cogito* envolve tantas dúvidas, então o princípio de imanência da consciência, que resulta do fascínio criado pelo próprio cogito, deve envolver muitas dúvidas também. É o que as considerações feitas no presente texto procuram sugerir. Na verdade, o princípio de imanência, tão caro aos filósofos modernos e a um grande número de contemporâneos, não corresponde a uma evidência indubitável. Ele envolve uma construção artificial, baseada numa lógica autofágica. Ao se basearem nela, Descartes, o grande instaurador da trilha epistemológica, e Kant, talvez seu maior herdeiro, estão fundamentalmente equivocados. A análise feita sugere que abandonemos esta trilha e tentemos caminhos alternativos, evitando as extravagâncias de suposições céticas muito radicais.

Referências Bibliográficas

Descartes, R. (1934). *Discours de la Méthode*. Paris, Larousse. Classiques Larousse.

_____. *Méditations*. Paris, Larousse, 1950. Classiques Larousse.

Kant, I. (1980). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores.

Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom. Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard Un. Press.

Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.

_____. (1979). *On Certainty*. Ed. by G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Transl. by D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.