



A Idéia do Sujeito em Descartes e seu significado para a Filosofia Moderna*

Liliana Souza de Oliveira
Acadêmica do Curso de Filosofia da UFSM.

resumo

Este artigo pretende se inscrever na discussão cartesiana acerca da constituição do sujeito moderno bem como de sua importância para a filosofia moderna. A relevância deste artigo consiste em esclarecer em que medida a dúvida cartesiana permite a descoberta do sujeito moderno e de sua importância para as discussões filosóficas da modernidade. A discussão que ora se coloca, permite o esclarecimento de algumas questões que nortearam as formulações cartesianas e que podem contribuir para uma melhor compreensão da noção de sujeito.

Palavras-chave

dúvida; sujeito; filosofia moderna.

abstract

This article intends to adress it self in the cartesian discussion about the constitution of the modern subject as well as his importance for the modern philosophy. The amdunt of this article is to make if the cartesian doubt allows to discover the modern subject and his importance for the philosophycal discussions of modernity. This discussion allows the elucidation of some matters that will guide the cartesian's formulations in orther to help. For a better understanding of the notion of subject.

Key Words

doubt ; subject ; modern philosophy.

*Este artigo foi elaborado a partir dos resultados da pesquisa financiada pelo PIBIC-CNPq/98, sob orientação do Prof. Ms. Albertinho Gallina.

reza e distinção, o projeto cartesiano procura estender o modelo matemático aos demais campos de conhecimento. O *Discurso do Método* pretende explicitar no que consistiriam estas regras que conduziriam o espírito ao verdadeiro saber. O método consiste em: primeiro, nada admitir que não seja absolutamente evidente; segundo, dividir cada uma das dificuldades em tantas parcelas quanto convenha para melhor as resolver; terceiro, conduzir por ordem os nossos pensamentos, indo do mais simples ao mais complexo; e por último, fazer enumerações e revisões tão gerais de modo a nada esquecer. Podemos observar que através da matemática conseguimos verificar sua aplicação, devido à certeza que é dada pela evidência e à ordem das cadeias de razões. Através do modelo adotado nos mostra que "é preciso fundar uma ciência do certo a partir do modelo da matemática e, para isso, rejeitar tudo o que não é certo, até que seja descoberta uma primeira e fundamental evidência" (ALQUIÉ, 1986, p.64). Se aceitarmos que o modelo matemático é aquele que garante sua verdade pela evidência, só poderemos considerar verdadeiro aquilo que se apresenta para nós de forma clara e distinta. No entanto, a necessidade metódica da dúvida exige que esta atinja também os conhecimentos matemáticos, "pois o conhecimento matemático foi precisamente aquele que mostrou, no decorrer do exame a que todos foram submetidos, um grau de evidência capaz de resistir naturalmente à dúvida" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.33). Mas, para que a dúvida atinja o modelo matemático é necessário que esta dúvida seja radicalizada a ponto de concebermos a possibilidade de nos enganarmos em nossos próprios cálculos. Esta é a razão pela qual "no *Discurso do Método* Descartes se contenta com esta solução. Veremos que nas *Meditações Metafísicas* a dúvida acerca da matemática será justificada de outra maneira, pois o foco será a existência em geral, e

não apenas a matemática" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.33). Podemos observar que para Franklin Leopoldo e Silva, a dúvida se apresenta ora como uma dúvida metodológica ora como uma dúvida metafísica, pois, enquanto no *Discurso* é "metodicamente necessário colocar tudo em dúvida" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.33), nas *Meditações* o que se coloca como problema é a existência em geral. Assim, para Franklin Leopoldo e Silva, o *Discurso* trata resumidamente de temas metafísicos onde apresenta posteriormente a metafísica inteiramente desenvolvida nas *Meditações*. Entretanto, é importante salientarmos que há divergência entre os comentadores quanto a apresentação de temas metafísicos no *Discurso*, pois alguns entendem que por se tratar de uma obra metodológica, esta não trata de questões metafísicas.

Para Gilson, não se trata de duas dúvidas de naturezas distintas, mas a mesma dúvida (metódica) que será desenvolvida de forma mais ampla nas *Meditações*. Esta posição é revelada na seguinte afirmação:

As *Meditações* metafísicas acrescentam o argumento hiperbólico, chamado do "gênio maligno": nada nos impede de imaginar que o autor da nossa natureza seja um gênio maligno e enganador, que nos tenha criado de tal modo que nunca possamos descobrir a verdade, mesmo quando pensamos tê-la captado com a maior evidência. -Descartes abrevia e atenua intencionalmente as razões de duvidar, no *Discurso*, porque esta obra está escrita em linguagem vulgar, e seria

para que a dúvida atinja o modelo matemático é necessário que esta dúvida seja radicalizada a ponto de concebermos a possibilidade de nos enganarmos em nossos próprios cálculos.

imprudente pôr assim um instrumento tão perigoso como a dúvida nas mãos de toda a gente. (GILSON in: Descartes, 1986, p.74, nota 5)

Como se na *Meditação Primeira* houvesse uma ampliação do processo de duvidar iniciado no *Discurso do Método*, uma vez que neste só estaria apresentada uma preocupação puramente científica e, portanto, uma dúvida puramente metodológica. Neste sentido, podemos conceber uma mudança de grau na dúvida e não necessariamente uma mudança de natureza. Mas ao que parece, há diferentes maneiras de tratar a problemática da dúvida, mesmo para os que concebem uma distinção entre as obras (*Discurso do Método e Meditações*). Alquié afirma que a dúvida das *Meditações* está direcionada à existência. É importante analisarmos esta concepção pois a decisão sobre a natureza da dúvida conduz para uma interpretação distinta acerca do sujeito do conhecimento.

Alquié também sustenta que há dois tipos de dúvida: a dúvida metodológica e a dúvida metafísica, sendo que estas seriam de naturezas diferentes. Assim, a dúvida do *Discurso* se propõe apenas a explicitar o funcionamento da ciência, sem nenhuma preocupação ontológica, e é por isso que ele "forma uma só coisa com o método e com a ciência. (...) A dúvida da *Meditação Primeira* difere assim da do *Discurso* pelo seu objeto. Coloca um problema ontológico e põe em causa, logo à partida, a própria existência do mundo exterior" (ALQUIÉ, 1986, p.68). Ora, dizer que existe uma preocupação ontológica bem como um questionamento sobre a existência do mundo é em última instância, perguntar sobre o *ser* das coisas. Nesse sentido, a dúvida assume uma perspectiva de abertura, permitindo que

o conhecimento se amplie através da pergunta ontológica e não mais puramente científica. Isto, segundo Alquié, caracteriza-se pela natureza da dúvida, natureza ontológica e não mais metodológica. Para Alquié, nas *Meditações* a dúvida assume nova perspectiva, assim, quando Descartes diz: "por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza" (DESCARTES, 1988, I, §4, p.18), ele deixa de pensar como um puro sábio, pois "um sábio não se interroga sobre se está ou não sentado junto do fogo ou se o seu corpo lhe pertence. Essas questões são existenciais" (ALQUIÉ, 1986, p.69). Aqui, Alquié procura distinguir a dúvida do *Discurso* da dúvida das *Meditações* mediante este exemplo, pois, segundo ele, Descartes deixa de pensar como um cientista e passa a ser um filósofo, uma vez que "reflete sobre a ciência, e, para isso, sai da ciência e considera-a a partir de fora; atinge uma reflexão propriamente metafísica" (ALQUIÉ, 1986, p.72). Descartes através do seu exemplo permite apresentar as condições metafísicas da ciência possível.

Franklin Leopoldo e Silva afirma que há três momentos da dúvida cartesiana, a saber, metódica, natural e metafísica. As dúvidas metódica e a natural se apresentam tanto no *Discurso* quanto nas *Meditações*, sendo que a dúvida metódica consiste na postura que Descartes assume para rejeitar as antigas opiniões e "estabelecer algo de firme e de constante nas ciências" (DESCARTES, 1988, I, §1, p.17). Como vemos na quarta parte do *Discurso*, quando diz: "... pensei que era forçoso que eu (...) rejeitasse, como absolutamente falso, tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, depois disso, não ficaria alguma coisa na minha crença, que fosse inteiramente indubitável" (DESCARTES, 1979, p.73). Ou ainda, "... era necessário tentar seria

Seu ponto de partida é a dúvida, e esta consiste na suspensão de toda e qualquer afirmação, o que faz dela um modo de obter certezas.

mente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências" (DESCARTES, 1988, I, §1, p.17). Descartes demonstra como a rejeição das opiniões que estejam sujeitas ao menor motivo de dúvida poderá servir para encontrar a base inabalável sobre a qual se desenvolverá todo o seu sistema.

Seu ponto de partida é a dúvida, e esta consiste na suspensão de toda e qualquer afirmação, o que faz dela um modo de obter certezas. Enquanto que a dúvida natural recairia sobre os sentidos, assim, quando diz "tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez" (DESCARTES, 1988, I, § 3, p.17). Descartes nos indica o quanto os sentidos são enganosos e, portanto, não servem para legitimar o que busca, o primeiro princípio. Primeiro, Descartes rejeita o conhecimento obtido por intermédio dos nossos sentidos, suspende todo conteúdo apresentado pelos sentidos uma vez que esses eram enganosos. Aqui é importante salientar que Descartes não questiona a existência do mundo ou das coisas materiais em si mesmas, mas o acesso ao mundo, o nosso conhecimento do mundo material, já que os conhecimentos obtidos mediante nossos sentidos são postos em dúvida. Ora, dizer que Descartes questiona o nosso acesso ao mundo, é dizer que este questiona a maneira pela qual conhecemos ou temos acesso a este. E, finalmente, a dúvida metafísica que se apresenta somente nas *Meditações*, pois a dúvida do *Discurso* não tem uma preocupação ontológica. Esta se dá quando estende a dúvida a toda e

qualquer representação independente do grau e do vínculo que esta mantém com as coisas externas.

Tanto nas *Meditações* quanto no *Discurso* a dúvida apresenta suas razões pois "em Descartes, a dúvida não é jamais arbitrária, ela só é real ou relevante se existirem razões fundamentadas ou plausíveis de duvidar" (LANDIM, 1992, p.107). Assim, sua estratégia para impor o método da dúvida consiste em fazer corresponder para cada opinião antiga, uma razão para duvidar. Ainda que surja "sempre uma nova crença que parece escapar às razões de duvidar. Avança-se assim na hierarquia ou estágio do processo da dúvida não pela rejeição das razões de duvidar, mas pela descoberta de certas "crenças" que não foram ainda postas em questão" (LANDIM, 1992, p.27).

Assim, o primeiro estágio da dúvida consiste em duvidar dos sentidos ou "tudo o que recebi (...) dos sentidos ou pelos sentidos" ainda que seja quase impossível duvidar de experiências muito próximas e de intensidade sensível. "Por exemplo, que eu esteja aqui sentado junto ao fogo, vestido com um chambre tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza" (DESCARTES, 1988, I, §4, p.18).

Cossuta entende que:

(...) a análise se desenrola no próprio interior da consciência, a função auto-referencial permitindo juntar efeito de presença, de realidade e efeito de verdade. A auto-referência é autofundadora; assim, a posição simultânea do dado (estado de consciência) e do ato que incide nele (dúvida) permitirão uma perda progressiva do real (não tenho mais

dizer que Descartes questiona o nosso acesso ao mundo, é dizer que este questiona a maneira pela qual conhecemos ou temos acesso a este.

nem mundo percebido nem corpo), até que surja a ligação irredutível ser-pensamento-sujeito, validada pelo ato de enunciação que a coloca ("eu penso, eu sou") (COSSUTA, 1994, p. 88).

O argumento do Deus Enganador invalida as idéias claras e distintas e, conseqüentemente, a evidência.

Para colocar a própria capacidade da razão em dúvida, tem-se a necessidade de recorrer a algo fora da razão, a saber, o Deus todo poderoso.

Para Cossuta, ao afirmar a função auto-referencial da consciência, a qual se pretende como uma atividade desenvolvida no interior da consciência, esta não apresenta nenhuma existência, senão pensamento.

Através do exemplo dado por Descartes, observamos que pelos

sentidos não distinguimos se estamos sonhando ou acordados e, se é possível estarmos sonhando, então, um pensamento tão simples como o de "estar sentado junto ao fogo" poderá ser posto em dúvida. Porém, estas "coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro" (DESCARTES, 1988, I, §6, p.18), ou seja, são compostas por elementos extraídos da realidade. Contudo, as coisas representadas podem ser imaginárias e irreais. Para sairmos deste nível da dúvida, para sabermos se estamos acordados ou sonhando, podemos recorrer aos sentidos, ou a algo que se apresente no interior do próprio problema. Ora, Descartes insiste em que os sentidos não informam nada de certo. No entanto, mesmo que eu esteja sonhando não posso pôr em dúvida os componentes de minha representação tais como: extensão, grandeza, número, a saber, as naturezas simples. Assim, a Geometria e a Aritmética enquanto objetos matemáticos, que tratam das coisas mais sim-

ples e gerais, contêm algo de certo e indubitável, independentemente de serem imaginados. Neste caso, são sempre verdadeiros.

A dúvida se radicaliza progressivamente até o ponto em que Descartes invoca a figura de um ser todo poderoso "que pode tudo, e que portanto pode enganar-me, ora o ser da minha própria vontade que, exasperando a sua desconfiança pela hipótese do gênio malicioso, se recusa a julgar e tem por falso tudo o que se lhe apresenta" (ALQUIÉ, 1986, p.71). A hipótese de um Deus Enganador¹, um Deus que tudo pode e que por ser onipotente pode fazer com que todas as vezes que adiciono dois mais três eu me engane. Com o argumento do Deus Enganador, Descartes suspende as certezas matemáticas à medida que põe em dúvida nossa capacidade de adicionar. Assim, o que é posto em dúvida é a certeza da nossa capacidade de realizar operações mentais, ou seja, o próprio funcionamento da razão. A dúvida agora é universalizada impondo uma suspensão de todos meus conteúdos mentais. A possibilidade deste Deus Enganador "me impede de conferir realidade plena ao que está representado nas idéias claras e distintas, principalmente as entidades matemáticas" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.59). O argumento do Deus Enganador invalida as idéias claras e distintas e, conseqüentemente, a evidência. Para colocar a própria capacidade da razão em dúvida, tem-se a necessidade de recorrer a algo fora da razão, a saber, o Deus todo poderoso.

Assim, Descartes imagina um "certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me" (DESCARTES, 1988, I, §12, p.20). Através deste artifício, a dúvida é radicalizada a ponto de colocar em dúvida não só o acesso as coisas exteriores, já que não se tem garantias

¹ Há divergências sobre o caráter da dúvida no tocante a formulação da hipótese do "Deus enganador". Jean-Luc Marion afirma que o que está em questão não é propriamente um Deus enganador, mas uma contraposição entre a interpretação de um ser finito e a de um ser infinito (que tudo pode). Desta confrontação de interpretações, a operada pelo ser finito, resulta a dúvida. (cfr. MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche* de Descartes. Paris: Presses Universitaires de France, 1981).

de que as experiências não sejam apenas quimeras, mas atinge também a certeza acerca daquelas idéias que só dependem da razão. Assim, Descartes estabelece que nenhuma realidade exterior poderia ser conhecida ou atingida com certeza. Segundo Franklin Leopoldo e Silva:

Descartes não se contenta em abalar as certezas sensíveis: ele invalida o fundamento sensível do conhecimento, a certeza das certezas materiais. O que resta após a dúvida cartesiana não é somente a desconfiança em relação às verdades adquiridas; é o vazio que se segue à destruição sistemática de todas as certezas por via da recusa dos procedimentos pelos quais essas certezas foram adquiridas (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p.44).

Dizer que há "recusa dos procedimentos pelos quais estas certezas foram adquiridas", é dizer que Descartes não está questionando a existência das coisas materiais, mas o nosso acesso a estas coisas, bem como os modos pelos quais as conhecemos. "A dúvida cartesiana é um instrumento cuja função é mostrar que a questão principal é elucidar os modos de conhecimento e não os conteúdos do conhecimento" (ALVARENGA, 1991, p.5).

Tanto que ao final da primeira meditação, quando diz "permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo" (DESCARTES, 1988, I, §12, p.20). Descartes suspende toda e qualquer afirmação que apresente o menor motivo de dúvida. Pois acredita que quanto mais radical for a dúvida maior a certeza de que o que se

impuser será indubitável. Descartes acredita que aquilo que resistir a dúvida extremada poderá servir como primeiro princípio, constituindo-se como ponto de partida para a busca do conhecimento propriamente dito. Assim, a conclusão da I Meditação envolve tudo em dúvida, portanto, na meditação seguinte pretende reconstruir o conhecimento a partir de um fundamento seguro, por isso procura "encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável" (DESCARTES, 1988, II, §2, p.17), a fim de resgatar a certeza do sujeito do conhecimento e validar os modos pelos quais este conhece.

Sujeito: "Eu sou, Eu existo"

Descartes ao dizer: "mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa" (DESCARTES, 1988, II, §4, p.23), enquanto sujeito do ato de duvidar distancia-se do próprio ato, e assim, consegue distinguir sujeito e ato enquanto momentos distintos. Estes permitem a tomada de consciência, ou seja, o ato de consciência seria justamente este distanciamento que diferencia o sujeito do ato de duvidar. Esta tomada de consciência do ato implica que o sujeito é consciente de que ele é o sujeito do ato de duvidar. A partir desta tomada de consciência, este sujeito percebe-se como sujeito do ato de

Descartes suspende toda e qualquer afirmação que apresente o menor motivo de dúvida. Pois acredita que quanto mais radical for a dúvida maior a certeza de que o que se impuser será indubitável. Descartes acredita que aquilo que resistir a dúvida extremada poderá servir como primeiro princípio, constituindo-se como ponto de partida para a busca do conhecimento propriamente dito.

duvidar ou pensar. Assim, quando Descartes diz: "eu me persuadi de que nada existia no mundo", evidencia-se três estruturas diferentes: a) "eu"; b) "me persuadi" (pensei); c) "de que nada existia no mundo" (alguma coisa).

Assim, primeiramente a atenção recai sobre a "coisa pensada", no momento seguinte sobre o ato de pensar, e, num terceiro momento, a atenção recai sobre o sujeito do ato de pensar. Temos três momentos: consciência de alguma coisa, consciência do ato de pensar e

mesmo tendo suspenso os juízos acerca do valor das representações, enquanto duvida não pode negar que penso, portanto, a dúvida nada mais é do que um modo do pensamento.

consciência do sujeito do ato. Esta tomada de consciência do ato implica que o sujeito é consciente

de que ele é o sujeito do ato de duvidar, ou seja, a partir desta tomada de consciência, este sujeito percebe-se como sujeito do ato de duvidar. Sendo que esta tomada de consciência de ser o sujeito do ato é apresentada pelo "eu sou", ou poderia também ser dito "eu sou aquele que pensa". Descartes observa que mesmo tendo uma faculdade que nos induz ao erro, usamos nossos pensamentos: "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" (DESCARTES, 1988, II, §4, p.24). Segundo Franklin Leopoldo e Silva:

o percurso é, pois, o seguinte: tendo suspenso o juízo acerca do valor de todas as representações, não considero como verdadeira ou real coisa alguma daquilo que penso. Mas, enquanto assim procedo, eu mesmo, enquanto pensamento, me afirmo como tal no próprio

exercício da dúvida. Se a própria dúvida existe, então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu mesmo, que duvido, logo penso, existo necessariamente, ao menos como ser pensante. Disso não posso duvidar, pois é a própria dúvida que engendra esta constatação (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.52).

O que se constata é que mesmo tendo suspenso os juízos acerca do valor das representações, enquanto duvida não pode negar que pensa, portanto, a dúvida nada mais é do que um modo do pensamento. "De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito" (DESCARTES, 1988, II, § 4, p.24). Portanto, "é uma contradição conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo que pensa" (DESCARTES, I, §7). Aqui, atesta-se um estreito vínculo entre pensamento e existência, uma vez que, só se concebe a existência enquanto existência pensada, ou seja, a existência é afirmada como consequência do pensamento. Disto resulta que a noção de pensamento é elementar no sistema cartesiano, pois o ato de pensar é condição do "eu sou" ou "eu sou pensante", o que significa dizer "eu sou somente um sujeito pensante" (cf. LANDIM, 1992, p.44). Esta afirmação é incontestável, pois, no momento que a nego, ainda assim, afirmo o pensamento. "Apenas uma premissa que se refira à ação de *pensar*, elaborada estritamente como uma parte de 'meditação' terá a propriedade de ver na sua verdade confirmada pelo próprio ato de a pôr em dúvida" (COTTINGHAM, 1989,

p.63). Este caráter de indubitabilidade do pensamento é que faz com que se infira a existência do "eu". Assim, enquanto estiver pensando, o sujeito do ato de pensar não pode deixar de existir. Entretanto, é necessário que compreendamos o pensamento enquanto uma noção primitiva², pois não deriva de outras noções podendo ser percebida clara e distintamente. Estas noções primitivas, por não derivarem de outras noções, indicam que o que é percebido é um sujeito de atribuição (cf. LANDIM, 1992, p.43). Assim, se o pensamento, enquanto atributo, exprime o ser da substância, da *res cogitans*, então, o pensamento é o que caracteriza a substância pensante. Portanto, "eu sou" foi inferido de "eu penso", onde meu ato de pensar é a condição necessária para se inferir "eu sou". A certeza do "eu" se dá somente "enquanto penso", mas não há certeza de que o "eu" exista independentemente de ser pensado. Este passo só é validado na terceira meditação com a prova da veracidade divina. O "eu" pode ser concebido como existente sem se ter uma intuição atual, desde que isto já tenha acontecido alguma vez. A prova da veracidade divina valida as intuições passadas, desde que elas tenham sido claras e distintas.

Se pensar é também ter consciência daquilo que ocorre em nós. Então, pensar é também querer, afirmar, desejar, desde que estes diferentes atos tenham uma razão comum, que os unifique frente ao sujeito. O pensamento, enquanto atributo principal do sujeito pensante, unifica a diversidade dos atos do sujeito, pois, os atos cogitativos são unificados pelo fato de serem atos de consciência, daí poderem ser referidos a um mesmo sujeito. Por ter consciência dos diferentes atos, o sujeito pode considerá-los como seus atos. Justamente pelo sujeito permanecer idêntico a si mesmo na diversidade de seus atos é possível caracterizá-lo como substância (*res*

cogitans), "portanto, o atributo principal da *res cogitans* deve ser caracterizado não como intelecto puro, mas como faculdade perceptiva (ou intelectiva) que torna o sujeito consciente de seus atos" (LANDIM, 1992, p.50). Assim, o pensamento torna o sujeito pensante consciente de ser substância, ou seja, a noção primitiva "pensamento" permite que o sujeito se torne consciente de seus atos. Dizer que "eu sou pensante" é dizer que "eu sou um sujeito pensante", o pensamento é o que caracteriza o sujeito pensante pela única propriedade que afirma sua existência. O "eu existo" refere-se a um sujeito realmente existente, que tem como atributo principal, o pensamento. Ora, aquilo que tem atributo, é uma coisa, pelo fato de poder ser atribuída, pois "o nada não pode ter nenhum atributo nem propriedades ou qualidades"³ (DESCARTES, I, § 52). A percepção de um atributo requer, na seqüência, aquilo ao qual o atributo pertence ou lhe é inerente. Uma vez que "o nada não possui atributos ou qualidades", então, há algo a quem o atributo deve pertencer. Este algo a quem pertence o atributo é a *res cogitans* ou o sujeito que pensa; o "eu". Convém salientar que do conhecimento dos diferentes modos de pensar é possível conhecer o atributo, o pensamento, como sendo o que há de comum nos diferentes modos, e o pensamento nos remete à substância atribuída, a "coisa que pensa". Assim, conhecer os diferentes modos de pensamento, tais como, querer, afirmar, desejar, é ter acesso ao atributo principal que unifica estes diferentes atos do pensamento. Como a substância não é conhecida em si mesma, somente temos acesso a ela por meio de seu atributo principal, razão pela qual a substância é inferida do atributo, o pensamento. Para Descartes o sujeito é entendido enquanto aquilo que é idêntico, que permanece, que persiste na diversidade dos seus modos. Portanto, o sujeito cartesiano passa a ser algo incorpóreo, cujas características que o qualificam são

² Este conceito encontra sua origem no que foi denominado pelas Regras de "naturezas simples". Onde a inteligência, segundo Descartes, tem o poder de "intuir" essas "naturezas simples" as quais se constituem enquanto conteúdos fundamentais para o conhecimento. O acesso a essas naturezas se dá mediante uma percepção mental simples e direta que não dá margem ao erro, uma vez que as naturezas simples são "todas imediatamente evidentes e nunca contêm qualquer falsidade" (Descartes, 1987, Regm. XII, p.77).

³ Descartes enuncia nos Principios outras verdades eternas que são denominadas de noções comuns, tais como: "nunca se poderá fazer alguma coisa de nada", "é impossível que uma mesma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja", "o que foi feito não pode ser feito de novo", "aquele que pensa não pode deixar de ser ou existir enquanto pensa".

de natureza mental.

Quando falamos que por meio dos modos conhecemos o atributo e que por meio deste conhecemos a substância, estamos mostrando como, pelo método da dúvida, chegamos a algo certo e indubitável. Ou seja, a dúvida enquanto um modo do pensamento nos revela o pensar como atributo e este nos indica que há um sujeito de atribuição. Assim, percebemos que o cogito é conhecido mediante o puro pensar, e que a sua fundamentação não necessita da extensão

a dúvida enquanto um modo do pensamento nos revela o pensar como atributo e este nos indica que há um sujeito de atribuição

ou de qualquer noção corpórea, o que nos permite pressupor a existência de duas naturezas² distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*. Somente mediante este voltar-se para si, mediante a introspecção, é possível afirmar a existência do sujeito do conhecimento. Uma vez afirmada sua existência e a existência de seus modos, é possível considerar o sujeito cartesiano como este ponto certo e indubitável, sujeito que se torna a condição de toda e qualquer representação, inclusive as representações que possibilitam a ciência. Assim, para que se possa falar em conhecimento é necessário resgatar a certeza do sujeito do conhecimento, da mesma forma validar os modos pelos quais este conhece. Portanto, é o sujeito moderno, o sujeito consciente, que não só obtém de si o objeto que conhece, mas também o critério que valida tal conhecimento.

O sujeito cartesiano delibera a partir da tomada de consciência e, mediante este voltar-se para si mesmo, afirma sua existência e a existência de seus atos. Uma vez afirmada sua existência e a existência de seus atos, o sujeito cartesiano passa a ser o ponto de partida da ciência e da cultura moderna.

² O atributo principal constitui-se enquanto a "natureza" ou "essência" da substância e do qual todos os outros

Bibliografia

ALQUIÉ, Ferdinand. **A Filosofia de Descartes**. Traduzido por M. Rodrigues Martins. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

ALVARENGA, Etel. Descartes e o conceito de consciência de si nas *Meditações*. **Revista de Filosofia**. v.I, p.3-14, Paraíba: dez. 1991.

BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

COSSUTA, Frédéric. **Interpretação de textos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COTTINGHAM, John. **A Filosofia de Descartes**. Traduzido por Maria do Rosário S. Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Traduzido por J. Guinsburg e B.P.Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

_____. **Meditações**. Traduzido por J. Guinsburg e B.P.Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. (Os Pensadores)

_____. **Regras para a Direção do Espírito**. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

LANDIM, Raul. **Evidência e Verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes- A metafísica da modernidade**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MARION, Jean Luc. **Sur la théologie blanche de Descartes**. Paris: Press Universitaires de France, 1981.

Endereço da autora

Liliana Souza de Oliveira
Av. Maurício Sirotsky Sobrinho, 97
97020440 - Santa Maria - RS
Fone: (055) 222-4028