



O PROBLEMA DO COGITO E DO ANTI-COGITO: UMA LEITURA A PARTIR DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR*

THE PROBLEM OF THE COGITO AND THE ANTI-COGITO: A READING FROM THE HERMENEUTICS OF PAUL RICOEUR

Jeferson Flores Portela da Silva¹

Resumo: A preocupação de Ricoeur ao esboçar a tese cartesiana está alicerçada em desenvolver sua “hermenêutica do si” longe das pretensões de verdade do “eu penso” de Descartes. Para Ricoeur, o *Cogito* é fundador da filosofia egológica, ou seja, um “eu” enaltecido pela sua verdade de saber ao ponto de perder qualquer relação interlocutória com a *alteridade*, com sua própria historicidade e com a responsabilidade de si-mesmo pelas suas ações. Assim, nosso percurso será uma investigação pela filosofia do sujeito em primeira pessoa e esboçaremos uma discussão crítica acerca de como Ricoeur entende o problema do “eu” monadológico na filosofia cartesiana e como isso o intriga a partir de uma leitura hermenêutica da pessoa.

Palavras-chave: si-mesmo. *Cogito*. Hermenêutica.

Abstract: Ricoeur's concern in outlining the Cartesian thesis is based on developing his "hermeneutics of the self" away from the pretensions of truth of Descartes's "I think." For Ricoeur, the *Cogito* is the founder of egologic philosophy, that is, an "I" extolled by its truth of knowing to the point of losing any interlocutory relationship with otherness, with its own historicity, and with its own responsibility for its actions. Thus, our course will be an investigation by the philosophy of the subject in first person and we will sketch a critical discussion about how Ricoeur understands the problem of the monadológico "I" in the Cartesian philosophy and how this intrigues it from a hermeneutic reading of the person.

Keywords: yourself. *Cogito*. Hermeneutics.

INTRODUÇÃO

A significação filosófica forte do *Cogito* depende de sua pretensão de fundação primeira e fundamento último e, é esta também a causa da oscilação entre sua defesa e sua recusa. Descartes (século XVII) conduz sua “ambição fundacional” a partir de uma necessidade de “encontrar uma base para a verdade que fosse imune à qualquer

* O artigo foi aprovado para publicação com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

¹ Doutorando e mestre em Filosofia pela UFSM. Licenciado em Filosofia, com Habilidade na área de filosofia e ensino de filosofia, pela Faculdade Palotina. Contato: floresfapas@gmail.com



questionamento cético” (POPKIN, 1996, p. 2-3), e tal empreendimento será levado até seu limite, submetendo a dúvida para qualquer conhecimento que lhe, até então, apareça como verdadeiro, destruindo assim, qualquer ataque cético contra seu sistema (POPKIN, 1996, p. 3). A “dúvida hiperbólica” ganha uma radicalidade que é compensada por nenhuma medida, com isso, o caráter “Metafísico” desse procedimento marca a desproporção entre a dúvida interna e o espaço de certeza. Começar tudo de novo desde os fundamentos à desconstrução, segue-se uma reconstrução à partir do “fundamento último”. O *Cogito* pode proceder dessa condição extrema de dúvida, porque qualquer um é conduíte do ato de duvidar. O sujeito que dúvida é radicalmente desancorado, desenraizado, desde que o corpo próprio cai sob o processo de “desencarnação” do qual restará somente o “eu penso!” (RICOEUR, 1990, p. 14-15).

O PROBLEMA DO COGITO

O que restaria para dizer desse “eu” desancorado que, pela obstinação em querer duvidar se torna testemunha de uma certeza, pela qual encontra uma verdade própria da coisa? Aquilo pelo qual Descartes postula sua dúvida, com efeito, é de que o mundo, tal como aparece não seja realmente assim. A esse respeito, compreendemos o empreendimento de um gênio maligno como uma hipótese, pela qual, se justifica todo um projeto para que nos engane, não nos restando nenhuma certeza. Para Descartes, o ato de dúvida está alicerçado em uma certeza de que, tudo que eu conheço, que me foi apresentado como verdadeiro e inquestionável, possa ter sido apenas uma mentira, um engano. O engano consiste em se empenhar na busca por vestígios, pelo qual, possa postular algo de novo, ou seja, uma verdade sem o arranjo de um gênio maligno (RICOEUR, 1990, p. 16-17). Em conformidade com a ontologia da dúvida, temos como primeira certeza, a minha existência como verdade, no entanto, esta verdade de que eu existo, está implicada com a possibilidade do grande enganador, pois, não há nenhuma dúvida quanto à minha existência, se tal manipulador me engana e, mesmo que esse enganador me iluda por mais vezes, o quanto desejar, ele nunca poderá me tirar a certeza de que eu sou algo que existe,



isto é, que sou alguma coisa (RICOEUR, 1990, p. 17; DESCARTES, 1999, p. 254-256).

Com respeito ao caráter da dúvida, temos a pergunta pelo “*quem*”, ligada à pergunta “*quem duvida?*”. Essa pergunta toma um novo horizonte de sentido, a saber, “*quem pensa?*” e, mais radicalmente ainda, “*quem existe?*”. Essa indeterminação acerca da resposta de *quem* duvida é uma herança do método *hiperbólico* inaugurado por Descartes, onde este se vê obrigado a tecer uma nova pergunta: “a do saber o que eu sou”, assim, se justifica a teoria cartesiana de uma certeza plena de existência (RICOEUR, 1990, p. 17; DESCARTES, 1999, p. 262). Entre a passagem da pergunta “*quem?*” à pergunta “*quê?*” é que existe uma oscilação entre o uso do verbo “ser”, com isso, podemos encontrar nesse uso absoluto do verbo “ser” a certeza em Descartes: “Eu sou, eu existo”, e ainda, o uso predicativo, “uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1999, p. 262). Mas nos perguntamos, “eu sou alguma coisa”, mas o quê? O que eu sou? (RICOEUR, 1990, p. 17).

A resposta pelo “eu sou, eu existo” cartesiano, acaba por elaborar a fórmula do *Cogito*, portanto, nada mais sou, do que uma razão, um espírito, precisamente, uma coisa que pensa, isto é, mente ou ânimo, vocábulos cuja sua significação me era desconhecida pela minha própria ignorância (DESCARTES, 1999, p. 262). O valor da pergunta “*quê?*”, está justamente na força predicativa, referente àquilo que pertence a tal conhecimento que tenho de eu mesmo, ou ainda, o que pertence à minha natureza (RICOEUR, 1990, p. 18). Nessa altura, o “eu” deixa sua singularidade e se torna puro pensamento. Isso acontece em especial pela autoglorificação do *Cogito* exaltado na *Segunda Meditação*, donde é reforçado o sentido epistemológico do “eu” pelo exemplo do “pedaço de cera”. A propósito disso, o que é uma coisa que pensa? O que é isto? Uma coisa que duvida, que entende, que nega, que afirma, que imagina, supõe, pensa, mas afinal, que coisa é essa? Para Descartes, não é pouco, mas todas essas coisas pertencem à minha natureza de existir, ou seja, por mais que aquele que me deu a existência atentasse para ludibriar-me, mesmo assim, eu existiria. Existo porque é evidente que o ente da dúvida sou eu mesmo (DESCARTES, 1999, p. 262-263). Para Ricoeur, essa indagação acerca do ser da “coisa que pensa” cartesiana, pode ser pensada no sentido da identidade do *Cogito*. Porém, não no sentido da identidade narrativa ricoeuriana, pois, essa identidade vista pela ótica de Descartes,



só pode ser concebida de uma forma a-histórica, ou seja, esse modo identitário é conhecido por ser o “*mesmo*” que escapa à alternativa de permanência e modificação no tempo, pois, em suma, o *Cogito* é instantâneo² (RICOEUR, 1990, p. 18).

Para Ricoeur, a subjetividade presente na filosofia de Descartes se põe por um momento reflexivo sobre sua própria dúvida, dúvida essa radicalizada pela figura de um gênio maligno. Tal subjetividade se apresenta desancorada e, ainda, tem em sua herança uma bagagem tradicionalista oriunda das filosofias pelas quais Descartes havia pensado ter rompido, no entanto, se mantém com o nome de *alma*. Mas o interessante nessa filosofia é que, ao invés dessa *alma* ser algo que se distingue de toda uma tradição metafísica, agora tem o nome de *sujeito*. *Sujeito* pelo qual se conhece pelo ato mais simples e despojado que alguém pode ter que seria a capacidade de pensar, pois, é nesse sentido que compreendemos a expressão cartesiana de que “*existio pensando*”, ou seja, é uma primeira verdade, sem necessidade de ser precedida por nada (RICOEUR, 1990, p. 18-19).

No entanto, o “*existio pensando*” se sustentaria nessa posição de verdade primeira? Isso seria possível? Para Descartes seria defensável tal verdade se na ordem das razões todas as outras verdades fossem oriundas na certeza imediata do *Cogito*. Porém, Ricoeur adverte que a certeza de conhecimento presente no *Cogito* é apenas subjetiva, pois, o reinado do grande enganador ainda continua, quanto ao valor de objetividade do *Cogito*. Com relação ao conhecimento da alma, não temos como negar que ela é pura inteligência, no entanto, isso se apresenta como uma necessidade na filosofia de Descartes no exemplo “*árvore da ciência*”, ou seja, um saber fechado no interior do “*eu*” mesmo (RICOEUR, 1990, p. 19; DESCARTES, 1999, p. 249). Em vista do conhecimento do “*eu*” ter essa dificuldade de ser algo objetivo, fica claro que em Descartes, em especial, na *Terceira Meditação*, a saída pela qual o *Cogito* é salvo, está alicerçado na figura teológica de um Deus onipotente (DESCARTES, 1999, p. 271-272). Ora, essa demonstração da forma como é conduzida na *Terceira Meditação*, inverte a ordem da descoberta, ou seja, o *Cogito*

² Segundo Ricoeur, a ideia de Descartes ao postular um “*eu que pensa*” tendo como base uma noção quase que evidente de que eu mesmo posso duvidar e tenho clareza sobre tal dúvida, nos revela, uma impossibilidade de dissociar qualquer um dos modos de permanência no tempo, ou seja, de minha verdadeira natureza. Isso acontece, porque, o *Cogito* em suma, não possui uma identidade temporal, o que tem, é algo instantâneo, a-histórico (RICOEUR, 1990, p. 18).



que antes se apresentava como verdade primeira em todos os aspectos, agora deixa seu lugar para uma substância infinita (Deus), pois, é através do argumento de um Deus bondoso e onipotente que Descartes consegue salvar a certeza do *Cogito*, ainda, como uma segunda verdade, dentro da ordem das descobertas realizadas pela dúvida metódica. Para que o *Cogito* pudesse se manter ainda como uma verdade primeira, o mesmo teria que ser o causador da existência divina e, não o contrário (RICOEUR, 1990, p. 19). Acerca disso Ricoeur salienta que:

O *Cogito* seria verdadeiramente absoluto em todos os aspectos se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquele onde ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem que o faz regredir à segunda ordem deriva da primeira. O *Cogito* seria realmente absoluto, em todos os aspectos, caso se pudesse mostrar que só há uma ordem, aquela na qual ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem, que o faz regredir para segunda categoria, deriva da primeira. Ora, parece realmente que a *Terceira Meditação* destrói a ordem, colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada no que concerne à verdade divina, a qual é primeira conforme a “verdade da coisa³” (RICOEUR, 1990, p. 19).

Dessa destituição do *Cogito* como primeira verdade, nos perguntamos pelo que restaria para o próprio *Cogito* com essa mudança na ordem de verdades? Ora, o que temos é um choque da nova certeza, como sendo a responsável pelas demais verdades e pela veracidade do *Cogito*, exigindo agora, da parte do “eu”, um reconhecimento desse Outro que me causa em mim a presença de sua própria ideia de infinito e de verdade absoluta (RICOEUR, 1990, p. 20). Acerca disso, constatamos que o *Cogito* agora desliza para o segundo plano da ontologia, pois, Descartes não hesita em dizer que:

[...] É necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita (1999, p. 281).

Ora, a fragilidade pela qual o *Cogito* passa agora está longe de terminar, pois não está apenas ligada a uma imperfeição da própria dúvida, mas à própria certeza que venceu a dúvida, em especial, na sua essência de duração. Portanto, o “eu penso”

³ “Le *Cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre, celui où il est effectivement premier, et que l'autre ordre, qui le fait régresser au second rang, dérive du premier. Or il semble bien que la Troisième Méditation renverse l'ordre, en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la vérité divine, laquelle est première selon la « vérité de la chose” (RICOEUR, 1990, p. 19).



cartesiano, se apresenta como um percurso eterno de buscar sua certeza de existência em uma ideia de infinito, donde, tem na imagem desse Deus, uma possibilidade de conservar a certeza desse eu enquanto um existente *Cogito* (RICOEUR, 1990, p. 20). Essa estreita vinculação, entre a ideia de Deus e de mim mesmo, leva Descartes a dizer que Deus em sua bondade ao me criar, “tenha colocado em mim esta idéia para ser como a marca do operário impressa em sua obra; e não é também preciso que essa marca seja algo diferente da própria obra” (1999, p. 288). Tal ideia de um Outro infinito está para reforçar a tese pela qual dá peso na análise filosófica de Descartes de um *Cogito* que tem a certeza de que existe, mesmo o “eu” sendo agora uma verdade de segunda instância.

Tendo o *Cogito* caído de sua primeira verdade, qual seria o resultado disso para a ordem da certeza no pensamento cartesiano? Por nosso turno, não temos mais como pensar o resultado das razões como algo linear, pois agora, se apresenta como um círculo. Quando Descartes utiliza o *Cogito* como âncora para a verdade do infinito, possibilita que seja eliminada a hipótese de um gênio maligno; pois, a dúvida é vencida por causa desse Outro realmente existente que ocupou o lugar antes usado por esse possível enganador (RICOEUR, 1990, p. 21; DESCARTES, 1999). Todavia, a questão latente a se fazer é a seguinte: ao conferir um círculo à ordem das razões tirando o *Cogito* de sua posição de primeira verdade, não terá, lançado o próprio *Cogito* a um solipsismo inicial, o qual, sofre até hoje pela constante certeza de permanência de estar atrelada a uma entidade infinita, postulada como ontologia primeira e infinita? (RICOEUR, 1990, p. 21).

O NÃO-EU – PERCURSO COM NIETZSCHE

Para Ricoeur, o legado do “eu penso” deixado por Descartes perdura até hoje e faz parte da própria história da filosofia, uma vez que, nos encontramos em um grave problema acerca da possibilidade do *Cogito*⁴, ou tenhamos o “eu penso” como um

⁴ Para Ricoeur, a alternativa pós *Cogito* foi levada a cabo como um dilema constante na filosofia pela posteridade de Descartes: temos por um lado, Malebranche e Espinosa, donde, extraindo as consequências pelas quais o *Cogito* foi colocado em uma segunda ordem nas razões (*Terceira Meditação*) pensam que esse “eu penso” é apenas uma verdade abstrata, sem qualquer prestígio. Tendo o sentido de desvalorizar o *Cogito* enquanto verdade primeira e pura epistemologia, Espinosa



fundamento, embora seja uma verdade estéril à qual não se tenha possibilidade de uma formulação de conhecimento, dentro da ordem das razões, ou ainda, uma ideia de perfeição do próprio *Cogito*, mas mantendo a noção de finito e, assim, o *Cogito* se recolhe em seu canto se conformando com sua posição de verdade enquanto uma permanência pela autoridade do fundamento primeiro, a saber, Deus (Outro) (RICOEUR, 1990, p. 21).

Com relação ao *Cogito* e sua pretensão de fundamento, ao usarmos uma filosofia da primeira pessoa gramatical, perde-se a preocupação e a pessoa de quem se fala, de quem se narra. A pergunta por “quem sou eu?” Em sendo assim, o “eu penso” deve despojar-se de toda e qualquer ressonância de pretensão a um conhecimento absoluto. Ora, não sendo o *Cogito* um polo de verdade inquestionável do sujeito, a problemática do si deverá então, perscrutar seu outro vetor acerca do sujeito da primeira pessoa: o *Cogito* humilhado. Acerca dessa nova trajetória da hermenêutica do si, lembramos que a tensão entre Descartes e Nietzsche se faz necessária uma vez que temos em ambas teorias um sujeito pensado nos extremos, ora vinculado a uma pretensão fundacional, ora humilhado e relido por uma filosofia do fictício.

O “eu” pensado como ficção (ilusão) poderia ser para nós, segundo Ricoeur, um título emblemático de toda uma tradição filosófica, quem sabe, menos durável que a jubilação pelo “eu penso”, mas, cuja virulência culmina com o pensamento de

é o mais coerente com essa abordagem, pois, para sua *Ética*, apenas a narrativa da substância divina tem valor de fundamento, ou seja, o valor de um *Cogito* exaltado como pensamento em Descartes não tem impacto na filosofia de Espinosa, pois, em verdade, Espinosa trabalha com *Cogito* em um segundo plano, colocando o mesmo para a segunda pessoa; “O homem pensa” (livro II da *Ética*, sob o título de axioma II). E ainda, encontramos no axioma I do livro II da *Ética*; “A essência do homem não implica a existência necessária, ou seja, pode tanto ocorrer, segundo a ordem da natureza, que este homem ou aquele exista, quanto pode ocorrer que ele não exista” (*Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008). Ora, se tomamos a condição finita como algo enraizado por uma substância infinita, temos um afastamento do si no horizonte de sentido filosófico. Essa seria a primeira alternativa vislumbrada pelo *Cogito*. Por outro lado, em especial, para toda a tradição idealista, de Kant, Fichte, Husserl (das *Meditações cartesianas*), a única possibilidade coerente para uma defesa do *Cogito* é aquela à qual mantém a certeza de Deus num mesmo valor de uma verdade subjetiva do “eu penso”; seria uma garantia da garantia, constituindo assim um anexo da primeira verdade (Deus) para a segunda verdade (*Cogito*). Sendo assim, o *Cogito* não se encontra mais como verdade primeira que seria seguida por uma segunda, terceira, quarta verdade, mas sim, como uma verdade que se autofundamenta, ou seja, incomensurável a todas as proposições, tanto empíricas como transcendentais. Para que o *Cogito* não caia no abismo subjetivista, para o “eu penso” se faz necessário um despojar-se de toda a ressonância psicológica e de toda a referência autobiográfica (RICOEUR, 1990, p. 21-22).



Nietzsche. Para compreendermos a crítica nietzschiana dirigida ao “sujeito” cartesiano, é preciso esclarecermos um conceito cunhado por Nietzsche: “vontade de poder” ou “vontade de potência”. Essa expressão surge na obra: *Assim falava Zaratustra* e está intimamente ligada à questão de valores de homens e de povos. Num primeiro momento da obra, no capítulo “*Dos mil e um fins*”, fica evidente, para Machado, nesse primeiro momento, vontade enquanto uma potência surge como um espírito da cultura que se manifesta no agir do homem e do mundo (2001, p. 73).

Já no segundo capítulo “Da superação de si”, temos duas linhas que guiam a discussão de Nietzsche: a) uma crítica quanto a existência de uma vontade de verdade, se isso seria realmente possível, aqui o ataque é dirigido aos sábios da época (sábios insignes); b) uma definição do conceito de “vida” como auto separação, ou seja, uma vitória sobre si mesma no sentido de expandir-se, tornar-se vitoriosa pelo esforço de cada vez mais ser mais potente (MACHADO, 2001, p. 101). Ora, já não temos mais no Zaratustra a vida (vontade e potência) como algo tomado no sentido antropológico, mas sim, como uma vontade de potência em estar sempre se superando.

Em Descartes, como havíamos percebido, temos na figura do “eu” um poder de fundação enquanto alguém que se reconhece ser um “sujeito” pensante, possui uma identidade enquanto possibilidade de ser uma verdade. No entanto, em Nietzsche, o conceito de identidade pessoal ou “sujeito” enquanto alguém fixo em um lugar, com uma determinada cultura, valores, normas, conhecimentos e livres para fazerem escolhas, simplesmente não existe. O que temos são forças neste mundo e relações entre forças, que são representações de Vontade de Potência. Disso decorre que, cada ação, cada movimento ou “pensamento” são acontecimentos inevitáveis em um determinado espaço e tempo, impossibilitando assim, que haja um “sujeito racional” por trás de uma ação. Nesse caso, não se tem escolha por aquilo que se faz, não temos um sujeito moral de imputação, não tem um si capaz de narrar suas ações em um tempo. Tudo o que temos é uma vontade de potência tentando cada vez mais escravizar outras forças para se tornar mais forte. Com isso, endossamos a tese nietzschiana de que há apenas ficção e não sujeitos (si mesmo). Portanto, o “sujeito” não é capaz de exercer uma ação por ser livre, mas, é somente uma ficção dentro do mundo (NIETZSCHE, s\ d a, p. 243). Portanto, se não temos “sujeitos” no



procedimento de uma ação, logo entendemos que muito menos se terá um *Cogito* enquanto razão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Ricoeur, o que Nietzsche faz não deixa de ser um exercício de dúvida hiperbólica, pois, leva a outro extremo, muito diferente do almejado por Descartes. Nietzsche não diz outra coisa senão de que sua dúvida seja maior do que a de Descartes: “*duvido melhor que Descartes*”. Todavia, ao postular tal pensamento do qual sua reflexão seja um exercício de dúvida, acredita seriamente em uma hipótese, pelo qual, o sujeito é apenas compreendido como multiplicidade. Ao colocar o sujeito como múltiplo, Nietzsche, joga com a ideia de sujeitos lutando uns contra os outros, mostrando que sua tese se fundamenta a partir da noção de ficção identitária do si, ou seja, não existe possibilidade de conhecimento, muito menos estatuto de identidade (RICOEUR, 1990, p. 27-28). O si ricoeuriano, estará em todo o nosso percurso, entre sujeito enaltecido, sujeito fictício (humilhado): ora, é pensando nessa esfera de leitura do sujeito ricoeuriano que se tem a característica própria de sua hermenêutica, onde pela sua atestação o si poderá se manter longe da apologia do *Cogito* e do anti-*Cogito*, assim, é pela interrogação do si que sua identidade pessoal será salvaguardada.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NIETZSCHE, F. *A vontade de potência (volume 1 e 2)*. São Paulo: Escala, s/d a.

RICOEUR, PAUL. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

POPKIN, Richard. *Ceticismo*. 2. ed. Niterói: EdUFF, 1996.