

# O PROBLEMA DO *COGITO*: DESCARTES, NIETZSCHE E RICOEUR

Rui Teixeira RANDI<sup>1</sup>  
(PUC-Campinas)

## RESUMO

O presente artigo tem como finalidade apresentar três considerações acerca do *cogito*: a primeira é apresentar seu nascimento, em Descartes; a segunda é a de Nietzsche, que decretou a sentença de morte ao *cogito* da fórmula cartesiana; e a terceira consideração é um confronto entre o *cogito exaltado* por Descartes e o *cogito demolido* por Nietzsche, apresentado no prefácio da obra *O si-mesmo como um outro* de Paul Ricoeur.

**Palavras-chave:** cogito, consciência de si, corpo, sujeito.

## 1. DESCARTES: O *COGITO* EM SUA ORIGEM

No *Discurso do Método* e nas *Meditações*, Descartes aponta caminhos que nos levam à fundamentação do conhecimento. É nesse percurso que se funda o *cogito*.

---

<sup>(1)</sup> Mestrando em Filosofia, área de concentração em Ética, pela PUC-CAMPINAS – Bolsista CAPES - PROSUI.

O ponto de partida no *Discurso do Método* para se alcançar o *cogito* é a dúvida. Mas em que consiste essa dúvida. Trata-se, precisamente, de um exercício metodológico que tem como mira aniquilar as fontes do erro no processo do conhecer. O exercício da dúvida, por sua vez, se faz através de quatro regras para a direção do espírito ou regras do método, a saber: 1ª) regra da evidência: *“nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente e meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele”*<sup>2</sup>; 2ª) regra da análise: *“repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fosses possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las”*<sup>3</sup>; 3ª) regra da síntese: *“conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, com galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros”*<sup>4</sup>; 4ª) regra da enumeração: *“efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir”*<sup>5</sup>

Posto as regras para se obter um conhecimento verdadeiro, Descartes, na quarta parte do *Discurso do método*, inicia sua análise gnoseológica. Primeiro, com referência aos sentidos ou conhecimento sensível, depois sobre as certezas matemáticas e por fim o próprio pensamento é passado pelo crivo da regra, e conclui: *“ao considerar que os nossos sentidos as vezes nos enganam (...) e por existirem homens que se enganam ao racionar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria (...) e considerando que quaisquer pensamento que ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer*

---

(2) DESCARTES, R. *Discurso do Método*, segunda parte § 7.

(3) Id., *ibid.*, § 8.

(4) Id., *ibid.*, § 9.

(5) Id., *ibid.*, § 10.

*enquanto dormimos (...) decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos*<sup>6</sup>.

Assim sendo, continua Descartes; “(...)ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava”<sup>7</sup>. Eis aqui, portanto, a primeira certeza cartesiana: o *cogito*.

Nas *Meditações*, Descartes também aborda a questão da dúvida e do *cogito*. Com argumentos semelhantes ao do *Discurso do Método*, Descartes acrescenta a hipótese de um gênio maligno para levar a dúvida ao extremo, a chamada dúvida hiperbólica, que até as idéias claras e distintas são postas em xeque. Mesmo assim, como no *Discurso do Método*, essa dúvida e essa hipótese do *malin génie* também levam à certeza do *cogito*: “*Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (...) se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio e a concebo em meu espírito.*”<sup>8</sup> Nesse sentido, somente sou algo porque penso, porque sou um ser pensante: Descartes mesmo diz: “se deixasse de pensar, deixaria de existir”.

Examinando em que consiste esse algo, Descartes analisa o corpo e a alma<sup>9</sup>: conclui que esse algo é uma coisa que pensa. Mas o que é uma coisa que pensa? Segundo ele, é uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina, sente.

<sup>6</sup> Id. *ibid.*, quarta parte, § 1.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*

<sup>8</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira.*, segunda meditação., § 4.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, §§ 6-7.

A partir dessa primeira verdade tenho a possibilidade de conhecer as coisas através do entendimento - que é a ferramenta por excelência do pensamento – como, por exemplo, o corpo e sua natureza, bem como aquilo que está fora do pensamento, ou como Descartes nomeia, a *res extensa*.<sup>10</sup>

Todavia, ao aplicar seu espírito na pesquisa das coisas extensas, Descartes se questiona se as faculdades cognitivas são adequadas o suficiente para conhecer aquilo que não é identificável na consciência. Traçando uma ontologia da idéia, Descartes recorre ao princípio de causalidade<sup>11</sup> para posteriormente comprovar a existência de uma idéia perfeita “*infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são foram criados e produzidos*”<sup>12</sup>, isto é, a idéia de Deus como garantia segura da existência das coisas extensas.

Examinado as questões mais relevantes no que concerne ao *cogito* em Descartes, nosso próximo passo é apresentar a crítica nietzscheana.

## 2. NIETZSCHE E A DESCENTRALIZAÇÃO DO *COGITO*

Se em Descartes encontramos um *cogito* senhor do conhecimento e da verdade, um primado da consciência transparente para si mesma – em Nietzsche encontramos uma estrita rejeição e inversão do pensamento cartesiano.

A obra de Nietzsche é apresentada por aforismos e também através de poemas, o que já caracteriza de início sua recusa pela filosofia tradicional. Além de filósofo, Nietzsche também era filólogo, o que o faz defender uma filosofia não mais alicerçada na procura de um

---

(10) Cf. §§ 11-18 da segunda meditação., Famoso exemplo do pedaço de cera

(11) DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira.*, terceira meditação., §§ 6-21.

(12) Id., *Ibid.*, § 22.

conhecimento verdadeiro, de certezas últimas, mas um “interpretar” e um “avaliar” do que já se conhece. Todavia, esse interpretar não pode ser exclusivamente obra da razão pura, como veremos adiante.

Selecionamos os *Fragmentos Póstumos de 1882 e 1884*, e a obra *Para Além de bem e Mal* como uma opção para estudarmos a crítica nietzscheana ao cogito cartesiano. Tal escolha se deve ao curso *cinco aulas sobre Nietzsche* do prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – IFCH – UNICAMP, especificamente a 2ª aula em que trata da “unidade do sujeito em Nietzsche” sob a ótica do corpo.

Nos *fragmentos* Nietzsche toma como ponto de partida o corpo:

*“Ponto de partida: do corpo e da fisiologia: por quê? Nós obtivemos a correta representação da espécie de nossa unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como ‘almas’ ou ‘forças vitais’; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho como possibilitação simultaneamente das singularidades e do todo”<sup>13</sup>*

Para Descartes, o ponto de partida era a unidade da consciência entendida como intelecto. Assim sendo, na metafísica tradicional, a simplicidade, a unidade e a imaterialidade eram os atributos que caracterizavam a teoria tradicional do sujeito. Nesse fragmento ocorre uma inversão da metafísica tradicional, pois ao invés de unidade, temos a multiplicidade; ao invés de imaterialidade, temos a questão física do corpo. Daí entendermos a metáfora da unidade subjetiva entendida como corpo e como polis, como comunidade organizada: a idéia de uma organização política é uma unidade, todavia é composto de uma multiplicidade. Com referência à hierarquia e divisão do corpo, podemos entender a possibilitação simultânea das partes e do todo (cabeça e membros). Metaforicamente, o governante

<sup>(13)</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos.*, § 40.

de um Estado é a consciência: ela governa, traça direção, dá as pautas mais gerais da vida em comum, mas não é onipotente. A consciência, portanto, não é onipotente em relação ao corpo.

Nietzsche exacerba na sua descentralização do *cogito* quando valoriza até o não-saber, isto é, a ignorância. Ela toma o governo como metáfora da unidade do sujeito:

*“Pertence às condições segundo as quais pode haver governo uma certa incerteza em que o governante deve ser mantido a respeito das disposições particulares e até das perturbações da comunidade”<sup>14</sup>*

A consciência, ao contrário da posição iluminista tradicional, não deve possuir transparência completa, pois assim não seria possível exercer sua função adequadamente. Diz Nietzsche:

*“Em resumo: obtemos uma apreciação também para o não-saber, o ver por alto, o simplificar, o falsear, o perspectivo. O mais importante, porém é: que nós entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de idêntica espécie, todos sensíveis, volitivos, pensantes e que por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, nós aprendemos a ‘inferir’ uma vida complementar, subjetiva e invisível. Movimento é uma simbólica para o olho; ele indica que algo foi sentido, querido, pensado”<sup>15</sup>*

Para Nietzsche, o comandante (a consciência, razão) e os subalternos (os impulsos, afetos) são da mesma espécie: existe razão nos sentimentos e existem sentimentos na razão. De modo similar à idéia de mônada em Leibniz, mas vista como uma unidade.

Um outro ponto que Nietzsche ataca é a questão das “certezas imediatas”, tal como o “eu penso” de Descartes ou o “eu quero” de Schopenhauer.

---

(14) *Id.*, *ibid.*

(15) *Id.*, *ibid.*

*“Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito e nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”<sup>16</sup>*

Segundo Nietzsche há uma *contradictio in adjecto* nesses termos (“certeza imediata”, “conhecimento absoluto” e “coisa em si”), isto é, uma contradição nos próprios termos, no adjetivo. Para haver certeza é necessário mediação, o conhecimento não pode ser absoluto, mas somente relativo, e a “coisa em si” só se pode falar de fenômeno. Vamos nos deter no termo “certeza imediata” no exemplo do “eu penso” cartesiano:

*“que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompouho o processo que está expresso na preposição ‘eu penso’, eu obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, se sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente, que já está estabelecido firmemente o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar”<sup>17</sup>*

O povo aqui é para Nietzsche a tradição da história da filosofia moderna: ele refere-se aqui a Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Fichte, Schopenhauer. Nesse aforismo Nietzsche quer dizer que estes filósofos foram seduzidos pela gramática da linguagem. Para Nietzsche, a filosofia moderna nada mais é do que uma consagração teórica da credence popular. O filósofo que ele se refere nesse aforismo é aquele que vai examinar novamente a proposição “eu penso”. A

<sup>(16)</sup> Id., *Para além de bem e mal*. § 16.

<sup>(17)</sup> Id. Ibid.

pretensão de Nietzsche em última análise é colocar em questão o valor da verdade:

*“o que é então a verdade? Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações poética e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas, e que depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas, e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal”<sup>18</sup>*

Nosso próximo passo é apontar a análise que Paul Ricoeur faz de Descartes e Nietzsche na sua jornada a uma hermenêutica do si.

## UM BALANÇO CRÍTICO ENTRE O *COGITO* CARTESIANO E A CRÍTICA NIETZSCHEANA A PARTIR DE PAUL RICOEUR

Ricoeur é um dos filósofos que se insere no debate contemporâneo sobre a crise da subjetividade. A crise da subjetividade consiste precisamente em pôr em questão as certezas do *cogito* na expressão da “consciência de si” com a certeza imediata do “eu”. Da fenomenologia husserliana e pontyana à ontologia heideggeriana encontramos um afastamento da concepção cartesiana do *cogito*. Na obra *O si-mesmo como um outro*, essa crise é analisada a partir do confronto entre o *cogito* exaltado por Descartes e o *cogito* demolido por Nietzsche. O intento desse confronto reside precisamente da necessidade de uma superação da divergência das posições (positivas e negativas) do *cogito*. Vejamos primeiro a análise do *cogito* exaltado.

<sup>(18)</sup> Id., *Sobre a verdade e a mentira no Sentido Extra-Moral.*, § 7.

Ricœur diz que o *cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não é ocupada por uma ambição de fundação última. Ele diz que:

*“essa ambição é responsável pela formidável oscilação sob o efeito da qual o “eu” do “eu penso” parece alternativamente exaltado fora de toda a medida e primeira verdade e rebaixado à ilusão excepcional.”*<sup>19</sup>

Essa ambição fundadora referente ao *cogito* é reconhecida no caráter hiperbólico da dúvida. Dramatizando essa dúvida, Descartes elabora a hipótese de um gênio maligno. Todavia, se o *cogito* pode preceder dessa condição extrema da dúvida, é que alguém conduz a dúvida. Ricœur diz que *“certamente, este assunto da dúvida é radicalmente desancorado, já que o próprio corpo é arrastado no desastre dos corpos.”*<sup>20</sup>

A hipótese de um gênio maligno é uma ficção que eu crio. Mas quem é esse eu.

*“Mas esse “eu” que duvida, assim desancorado a respeito de todas as inclinações espaço-temporais solidárias do próprio corpo, quem é ele?(...) o “eu” que leva a dúvida e que se reflete no cogito é essencialmente tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida o é em relação a todos seus conteúdos. Não é, para dizer a verdade, ninguém”*<sup>21</sup>

Vimos que, em Descartes, esse questionamento nos leva a uma certeza, a saber, a de nossa existência, que somos algo e que esse algo se restringe ao entendimento, que por sua vez, afirma, nega, quer, não quer, imagina, sente, duvida, etc. Para Ricœur:

<sup>(19)</sup> RICOEUR, P., *O si-mesmo como um outro*. p., 15.

<sup>(20)</sup> Id., *ibid.*

<sup>(21)</sup> Id., *ibid.* Cf. nota 8 [“Razão pela qual ao “quê” da dúvida não falta nenhum outro, uma vez que ele saiu, perdendo todo ancoradouro, das condições de interlocução do diálogo, nem se pode mesmo dizer que ele monologue, uma vez que o monólogo marca uma contração relativamente a um diálogo que ele pressupõe interrompendo-o”].

*“essa enumeração coloca a questão da identidade do sujeito mas num sentido completamente diferente da identidade narrativa de uma pessoa concreta. Só pode tratar-se de identidade, por assim dizer, pontual, a-histórica do ‘eu’, na diversidade de suas operações; essa identidade é a de um mesmo que escapa à alternativa de permanência e da mudança no tempo, já quer o cogito é instantâneo”<sup>22</sup>*

A certeza do cogito dá sobre a verdade uma versão somente subjetiva. Aprova da existência de Deus procura resolver esse problema, todavia, diz Ricœur,

*“destrói a ordem da descoberta, ou ordo cognoscendi, que deveria, ele somente, se o cogito fosse em todos os aspectos verdade primeira, conduzir do ego a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos; e ela destrói em benefício de uma outra ordem, a da ‘verdade da coisa’, ou ordem essendi: ordem sintética segundo a qual Deus, simples elemento na primeira ordem, torna-se o primeiro elo.”<sup>23</sup>*

Na terceira meditação podemos perceber a subordinação da certeza cogito à verdade divina. Nesse sentido, eu só sou na medida que reconheço um Outro que causa a presença em mim de sua própria representação. O cogito passa para a Segunda ordem ontológica.

A crítica ricœuriana ao cogito envolve a questão da ipseidade, a qual veremos adiante. Sob o título “Cogito partido”, Ricœur avança sua análise tendo como referência Nietzsche.

Nietzsche, ao pôr em dúvida o cogito, abre espaço para um sujeito como multiplicidade. Ricœur diz que o “anti-cogito de Nietzsche não é o inverso do cogito cartesiano, mas a destruição da própria questão à qual considera-se que o cogito traga uma resposta absoluta”<sup>24</sup>

<sup>(22)</sup> Id., ibid., p. 18.

<sup>(23)</sup> Id., ibid., p. 19.

<sup>(24)</sup> Id., ibid., p. 26.

Ricœur não é contra o cogito cartesiano nem a favor da crítica nietzscheana, na medida em que supera essas duas posições ao elaborar uma filosofia em direção a uma *hermenêutica do si*.

O ponto de partida da hermênica do si é a dialética entre o mesmo e o outro. Tanto é que sua obra tem o título de *O si-mesmo como um outro*. Nessa obra ele trabalha a dualidade da identidade dividida entre identidade-*idem* (mesmidade, ser idêntico a si e imutável através do tempo) e identidade-*ipse* (ipseidade, identidade pessoal e reflexiva, talhada pela alteridade). As implicações das análises ricœuriana em torno do problema da identidade, alteridade, desemboca numa ética.

A questão do sujeito, tanto em seu aspecto exaltado (Descartes), em seu aspecto humilhado (Nietzsche), quanto no aspecto reflexivo (Ricœur), talvez sempre será objeto de uma profunda análise, seja do ponto de vista antropológico ou gnoseológico. Ricœur aponta uma via reflexiva que dá acesso a uma ética, em última análise, da reciprocidade, da amizade, do respeito pelo outro como um si-mesmo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Col. Os pensadores: SP, ed. Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Col. Os pensadores: SP, ed. Nova Cultural, 1999.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *cinco aulas sobre Nietzsche*. IFCH/UNICAMP;

RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, ed. Papirus, 1991.

RIGACCI Jr., Germano, *Descartes: o problema da vontade*. Revista reflexão nº 69. Set/dez 1997. PUC-Campinas.