

O PAPEL EPISTEMOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA NAS *MEDITAÇÕES* DE DESCARTES

THE EPISTEMOLOGICAL ROLE OF CONSCIOUSNESS IN DESCARTES' MEDITATIONS

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL
ffvinicius@yahoo.com.br

Abstract. The paper discusses the epistemological role of consciousness in Rene Descartes' *Meditations on First Philosophy*. The discussion focuses on the truth of consciousness beliefs before the skeptical hypothesis of the deceiver. First, it is argued that Descartes' discovery of the *cogito* in Meditation II is consistent from the point of view of consciousness. Its activities allow the intuition of *cogito* in a non-problematic way and the hypothesis of the deceiver does not threaten that discovery. Second, it is argued that there is no solid argument in the *Meditations* for the truth of consciousness beliefs about the states and activities of the mind. Descartes cannot reliably distinguish between his thoughts in the context of this skeptical hypothesis to continue his itinerary. Finally, it questions four interpretations that could be indicated as replies to that objection.

Keywords: Epistemology • reliability • consciousness • *cogito* • Rene Descartes

RECEIVED: 14/07/2020

REVISED: 26/03/2021

ACCEPTED: 13/08/2021

O objetivo do presente artigo é discutir o papel epistemológico da consciência na filosofia de René Descartes (1596-1650), mais especificamente, no âmbito da investigação empreendida nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004)¹ e em suas considerações expostas nas *Objções e respostas* (2006).² Esclareço de imediato que não se trata aqui de apresentar um estudo exaustivo da noção de 'consciência' nesses textos. Meu interesse diz respeito particularmente à consciência do ponto de vista da verdade das crenças devidas às suas atividades. Desenvolvo três seções a esse respeito. Na primeira delas, ocupo-me com uma exposição introdutória de alguns aspectos relativos à consciência no desenvolvimento do itinerário das *Meditações*. Procuo sublinhar, entre outros pontos, a compreensão de Descartes de que se, por um lado, a consciência acompanha todos os fenômenos mentais, por outro, o filósofo opera uma distinção — ao menos em nível epistêmico — entre as atividades da consciência e as operações das faculdades que por ela são acompanhadas. Enquanto o meditador não pode se enganar quanto ao conhecimento de suas atividades e estados mentais, é possível que, no contexto da hipótese do enganador, as operações de suas outras faculdades conduzam-no ao erro.



Julgo que essa primeira seção prepara o leitor para as discussões apresentadas a seguir, a saber, a questão da legitimidade da aceitação de Descartes da fiabilidade da consciência no contexto da hipótese do enganador. Se estou certo em minha compreensão, a primeira etapa do itinerário meditativo após a hipótese do enganador, a descoberta do *cogito* — como intuição ‘contextual’ e ‘residual’ — na Meditação II, é consistente e não apresenta dificuldades para o filósofo no que diz respeito à consciência. A intuição da própria existência enquanto coisa que pensa é oferecida no próprio ato de sentir, lembrar-se, racionar, enfim, em todo ato de pensar e, nesse momento, o enganador não pode ameaçar a consciência enquanto atividade reveladora da própria existência. Os passos dados por Descartes na sequência, no entanto, não me parecem tão seguros quando se tem em vista a hipótese do supremo enganador e o modo como as etapas do itinerário meditativo dependem fundamentalmente da fiabilidade da consciência. Com efeito, o filósofo precisa não apenas de uma consciência que revela sua própria existência, mas também de uma garantia de que as crenças sobre os fenômenos mentais sejam verdadeiras. Tendo em vista defender essa compreensão, procuro apresentar objeções a quatro interpretações que, à primeira vista, poderiam explicar o procedimento do filósofo de confiar na consciência como consistente. Questiono, em primeiro lugar, a interpretação de que o estar consciente não envolve nenhum juízo ou crença, de modo que, se não há crença, não há possibilidade para verdade ou falsidade no âmbito das atividades da consciência. Na sequência, apresento dificuldades na leitura segundo a qual a consciência pode ser compreendida à maneira da faculdade do ‘intelecto sozinho’, isto é, sem o concurso da vontade e, desse modo, sem a ocorrência de juízos ou crenças em suas atividades. Também procuro apresentar objeções à interpretação que sugere que apenas uma parte das atividades da consciência envolve juízos e, portanto, estaria sujeita ao erro e à falsidade. Por fim, considero a leitura de que não há lugar para o erro e a falsidade no âmbito da consciência, uma vez que esse conhecimento seria dado por ‘cognição interna’.

1. A consciência no itinerário meditativo

A questão da consciência no pensamento cartesiano tem sido tratada na literatura secundária em mais de uma perspectiva. Há, por exemplo, uma questão amplamente estudada pelos intérpretes que diz respeito à compreensão que Descartes tem da ‘consciência’³ e a possibilidade de haver tipos distintos de consciência em seu pensamento. Autores como Richard Aquila (1988, p.544), por exemplo, acreditam que há apenas um tipo de consciência na obra do filósofo francês. Mais de um intérprete, no entanto, sugere a existência de noções distintas de ‘consciência’ em Descartes: para Anthony Kenny (1968, p.74) e Daisie Radner (1988, p.446), existiriam dois tipos;

para Boris Henning (2007, pp.462–7) e Vili Lähteenmäki (2007, p.194), três tipos; Janice Thomas (2009, p.34) vai um pouco além, sugerindo a existência de ao menos cinco tipos de consciência no pensamento do filósofo francês. Acredito que, tendo em vista o propósito principal do artigo, não é necessário me posicionar sobre todos os tipos de consciência apresentados por Descartes nas *Meditações* e nas *Objeções e respostas*. Julgo que seja suficiente observar que, para o desenvolvimento do itinerário meditativo, Descartes precisa se apoiar sobre atividades da consciência que podem ser avaliadas do ponto de vista epistêmico. Isto é, o filósofo baseia sua investigação sobre uma consciência a que são devidas crenças — supostamente — verdadeiras, ainda que essas atividades possam ser de tipos distintos. O meditador desenvolve o percurso das *Meditações* a partir de suposições como, por exemplo, “eu estou consciente de que penso”, “eu estou consciente de que duvido” e “eu estou consciente de perceber ideias claras e distintas”. Essas são as atividades que interessam, visto que Descartes as considera como verdadeiras e imunes à dúvida possibilitada pela hipótese do enganador. Ademais, como argumento na terceira seção, leituras que pretendam desvincular as atividades da consciência de juízos e crenças e, conseqüentemente, da possibilidade de serem avaliadas de uma perspectiva epistemológica, enfrentam sérias dificuldades.

Para Descartes, com efeito, estar consciente é poder ‘conhecer’ algo sobre os próprios fenômenos mentais, sobre, por exemplo, suas ideias, percepções sensíveis, crenças, desejos, esperanças e medos e sobre suas atividades mentais, como o raciocinar, o decidir, o julgar e o lembrar-se. As atividades da consciência parecem estar intrinsecamente conectadas com a noção de ‘conhecimento’. Faço minhas as palavras de Margaret Wilson (2005)⁴ a esse respeito:

É difícil entender o que estar consciente de *X* poderia ser se ele não envolvesse de alguma maneira ter o conhecimento de *X* — sabendo que *X* existe e ocorre. Está claro que Descartes de fato entende os conceitos de consciência e conhecimento ao menos como intimamente conectados (Wilson 2005, p.134).

A consciência, para Descartes, não apenas produz conhecimento como também é entendida como uma fonte fiável de crenças verdadeiras de um modo que os sentidos, a memória e a razão, por exemplo, não o são.

Descartes é explícito no sentido de argumentar que há uma identidade entre as atividades da consciência e as operações de outras faculdades mentais, ou, em outras palavras, que a mente está consciente de todos os seus fenômenos mentais. Essa é a célebre tese cartesiana de que não pode haver na mente pensamento sem se estar consciente disso.⁵ Muitas são as passagens a esse respeito, tanto no texto principal das *Meditações* quanto nas *Objeções e respostas*.⁶ Noto, no entanto, uma separação ou distinção em nível epistêmico entre as atividades da consciência e as operações de

outras faculdades. Se os sentidos, a memória e a razão, por exemplo, são capazes de levar o indivíduo ao erro, a consciência não pode fazê-lo.

Com efeito, o filósofo oferece indícios explícitos no texto das *Meditações* de que essa é sua compreensão:

Qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é ‘tão verdadeira’ [destaque meu] — mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar — quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; ‘é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente’ [destaque meu] (Descartes 2004, pp.51–3).

As ‘crenças’⁷ devidas às atividades da consciência são verdadeiras e resistem ao ataque cético: elas superam a dúvida proposta a partir do argumento do sonho e da própria hipótese do enganador. Nesse ponto do itinerário meditativo, essas crenças são verdadeiras e evidentes de um modo que as crenças devidas a outras faculdades não são:

Mas, em verdade, eu também sou o mesmo que imagina, pois, ainda que, segundo supus, nenhuma coisa imaginada seja verdadeira, a própria força de imaginar, todavia, existe de veras e faz parte de meu pensamento. Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais, como por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Essas aparências, dirão, são falsas, já que durmo. Que assim seja. ‘Parece-me todavia que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso’ (Descartes 2004, p.53).

Essa é a separação epistêmica entre a verdade do sentir — que pode ser colocada em questão — e a verdade do ‘parecer que se sente’, a consciência, que está livre da ameaça da dúvida. Portanto, a consciência é entendida pelo filósofo como uma fonte fiável de conhecimento.

Uma crença pode ser avaliada, do ponto de vista epistêmico, em mais de uma perspectiva. Essa variedade de perspectivas é contemplada na literatura secundária de Descartes no que diz respeito às atividades da consciência. Por exemplo, para Martial Gueroult (1953, pp.68–9), as crenças da consciência são ‘certas’ e ‘indubitáveis’; para Anthony Kenny (1968, p.71), elas são ‘indubitáveis’; para Robert McRae (1972, p.57), elas são ‘infalíveis’; para Bernard Williams (2005, p.65), elas são ‘incorrigíveis’ e ‘evidentes’; para Wilson (2005, p.132), elas são ‘certas’ e ‘infalíveis’; para Stephan Nadler (2006, pp.88–9), elas são ‘incorrigíveis’; para Janet Broughton (2008, pp.179–80), elas são ‘certas’, ‘incorrigíveis’ e ‘evidentes’. Nem todos esses termos podem ser utilizados de modo intercambiável. Ainda que possa haver uma

identificação entre ‘evidente’ e ‘certo’, o mesmo não pode ser dito acerca dos termos ‘indubitabilidade’, ‘infalibilidade’ e ‘incorrigibilidade’.⁸ Contudo, não sugiro que esses intérpretes tenham se equivocado ao identificar os três termos. Minha sugestão é a de que Descartes tem em vista todas essas características epistêmicas ao se referir às crenças devidas à consciência. Como observa Laurence Bonjour (1985), a ‘indubitabilidade’, ‘infalibilidade’ e ‘incorrigibilidade’ são as marcas que caracterizam as crenças entendidas como imunes ao ataque cético (1985, p.26). As crenças que pretendem resistir ao ataque cético são crenças desse tipo e parece-me claro que Descartes compreende as crenças da consciência dessa forma, visto superarem a dúvida da própria hipótese do enganador. Utilizo-me o termo ‘fiável’ para referir-me às crenças que, na visão do filósofo francês, não seriam atingidas por argumentos céticos, crenças indubitáveis, infalíveis e incorrigíveis.

Munido de crenças desse tipo e do método da dúvida, Descartes, no itinerário das *Meditações*, após a dúvida hiperbólica possibilitada pela hipótese do enganador, descobre a própria existência (2004, p.45). Descartes começa a descobrir, ainda sob a influência da hipótese do enganador, o que ele, que existe, é: algo que pensa (2004, p.49). A essa descoberta se segue a descoberta dos atributos desse algo que pensa: o duvidar, o entender, o afirmar, o negar, o querer, o imaginar e o sentir são alguns dos atributos dessa coisa pensante (2004, p.51) que Descartes descobre a partir da dúvida e da consciência dos fenômenos mentais.⁹ Tanto quanto sei, o primeiro autor a sugerir uma dificuldade no apelo de Descartes à fiabilidade da consciência no itinerário meditativo é Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocês que desenvolve seu pensamento em resposta a uma tradição de filosofia que ele compreende como estendendo de Descartes a David Hume (1711-1776). Ele observa, com efeito:

[...] Como você [Descartes] sabe que sua consciência não pode enganá-lo? Você pressupõe que tudo o que você vê, ouve e manuseia pode ser uma ilusão. Por que, portanto, o poder da consciência deveria ter essa prerrogativa, a de ser implicitamente fiável, quando todos os poderes da mente, quando todos os outros poderes são supostamente falaciosos? (Reid 2002, p.515)

Contemporaneamente, autoras como Broughton retomam a objeção proposta por Reid:

Algumas pessoas poderiam sustentar que essa resposta [ao problema da fiabilidade da consciência] não precisa de defesa ou explicação, embora outras possam pensar que deveríamos ser capazes de dizer a razão de a hipótese do enganador não poder atingir esse tipo de juízo [da consciência]. Não está inteiramente claro qual dessas respostas Descartes gostaria de dar (Broughton 2008, p.186).

Entendo que Descartes não apresenta, ao menos não de modo explícito ou sistemático, um argumento que justifique sua aceitação da verdade das crenças devidas à

consciência. Descartes o exige, por exemplo, em relação aos sentidos — um argumento que é apresentado apenas na Meditação VI —, contudo, o filósofo não questiona a consciência ou considera a possibilidade de que esteja enganado em suas crenças. O desenvolvimento das *Meditações*, no entanto, depende fundamentalmente da consciência, não apenas da própria existência, mas de estados ou atividades bastante específicos e complexos, como a consciência da obscuridade e confusão de uma percepção — ponto de apoio para a dúvida — e a consciência da clareza e distinção de uma percepção — o ‘caminho para a verdade’.

A seção a seguir revela que nem todo o projeto cartesiano apresentado nas *Meditações*, se minha leitura está correta, não está comprometido sem um argumento em favor da fiabilidade da consciência no contexto do enganador. A primeira descoberta do itinerário meditativo, defendendo, não é ameaçada diante dessa hipótese cética. As dificuldades se iniciam, no entanto, na sequência dessa descoberta. Há, é verdade, algumas interpretações que parecem ser capazes de solucionar a dificuldade mencionada ao mostrar como Descartes estaria legitimado em supor a verdade das crenças sobre estados e atividades mentais mesmo diante da hipótese cética mencionada. Contudo, na terceira seção desse artigo, pretendo mostrar como essas interpretações não parecem ser suficientes para esse propósito.

2. A consciência da própria existência enquanto coisa pensante

A meu ver, o procedimento de Descartes no que diz respeito à primeira descoberta — a própria existência do meditador como coisa pensante — é consistente do ponto de vista da consciência. Primeiramente, entendo que o *cogito* é apreendido por uma intuição possibilitada pela consciência no contexto da hipótese do enganador. Na resposta ao segundo conjunto de objeções, Descartes observa que a descoberta da própria existência como coisa pensante não é resultado de um silogismo:¹⁰

Quando estamos cientes do fato de que somos coisas pensantes, isso é uma primeira noção certa [*quedam*] que não é concluída de nenhum raciocínio. Mais uma vez, não é o caso quando alguém diz ‘eu penso, portanto eu sou ou eu existo’ que ele deduz a existência a partir do pensamento por meio de um silogismo. Ao invés, ele a está reconhecendo como autoevidente [*per se notam*] por uma simples intuição da mente. Isso é evidente a partir do fato de que se ele a deduzisse mediante um silogismo, ele teria de conhecer antes a premissa maior (‘o que pensa é ou existe’). Contudo, é certo, ao invés, que ele aprende isso experienciando por si mesmo que é impossível pensar sem existir (Descartes 2006, p.83).

O *cogito* é uma ‘primeira noção certa’, um princípio primeiro, a primeira intuição.

A meu ver, ele pode ser entendido tanto como uma ‘intuição residual’ quanto uma ‘intuição contextual’ permitida pela consciência. É uma intuição residual na medida em que o conhecimento da própria existência surge como aquilo que resta diante da dúvida hiperbólica que tudo elimina, é aquilo de que não se pode duvidar quando se coloca a possibilidade de um ser sumamente poderoso estar a enganar o meditador. É uma intuição contextual na medida em que, fora do contexto das *Meditações*, um indivíduo é capaz de apreender-se enquanto existente na medida em que percebe um corpo que age no mundo físico ou lembra-se dos acontecimentos passados que constituem a sua ‘identidade pessoal’. No contexto do enganador, no entanto, o meditador sequer está certo de um corpo por meio do qual agir ou de que os acontecimentos passados de que se lembra são reais. Resta, portanto, quando todas as faculdades estão em questão, a consciência das atividades e estados mentais que revelam a própria existência.

Em segundo lugar, entendo que a consciência como reveladora da própria existência não é ameaçada pela hipótese do enganador. Como visto, a verdade do *cogito* não está disponível a nenhuma faculdade da mente por si mesma. Por exemplo, os sentidos percebem um corpo que, por natureza, o indivíduo acredita pertencer a si mesmo. Contudo, o enganador inviabiliza a confiança na crença de que o meditador é esse corpo percebido pelos sentidos. A memória revela acontecimentos passados que, por natureza, o meditador pode acreditar terem-lhe acontecido. Contudo, o enganador inviabiliza a confiança na crença que ele é esse eu, esse conjunto de lembranças de que se lembra — a identidade pessoal. A razão pode inferir, a partir da premissa que o pensamento exige um pensador, que o indivíduo que pensa existe. Contudo o enganador inviabiliza essa crença, visto que seu poder é tanto que é capaz de lhe enganar no próprio uso da razão. A hipótese do enganador inviabiliza a descoberta da própria existência a partir do sentir, do lembrar-se do raciocinar.

A questão é saber de que modo o meditador, no contexto da hipótese do enganador, pode existir. Haja vista a impossibilidade de apelar a outras evidências da própria existência — o sentir, o lembrar-se e o raciocínio, a condição do existir torna-se a própria ação, a única evidência disponível de que se existe. No caso de Descartes, que não dispõe da evidência da ação mediante os membros do corpo — os sentidos são questionados nessa etapa do itinerário —, a ação pode ocorrer somente por meio do pensamento:

Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo (Descartes 2004, p.45).

Descartes é enquanto pensa em algo. Compreender a consistência da descoberta do *cogito*, portanto, depende da compreensão da identificação entre o existir e o agir.

A única evidência disponível da própria existência é ação ou, nesse caso, a consciência da ação de pensar. O meditador só tem acesso à sua ação / pensamento em virtude da consciência de suas atividades mentais, seja qual for a especificidade do pensamento — se a mente sente, lembra ou raciocina. Ainda que o enganador confunda o meditador em todas essas operações, a consciência de que se pensa revela a própria existência e disso Descartes pode estar seguro. O enganador pode fazer com que o meditador pense o que quer que seja, mas enquanto o pensar / agir é o signo da existência, esse meditador está seguro de sua existência.

Não julgo que haja uma inferência nesse argumento, como se fosse preciso partir da premissa de que para agir / pensar é preciso existir. Essa é uma intuição oferecida no próprio ato de sentir, lembrar-se, racionar, enfim, em todo ato de pensar e, nesse momento, a hipótese do enganador não pode ameaçar a consciência enquanto atividade reveladora da própria existência. A existência identifica-se com o agir, ou antes, o pensar, e o pensamento somente pode ser revelado pela consciência: existir é pensar e pensar é estar consciente. A meu ver, portanto, a primeira etapa do itinerário meditativo após a hipótese cética do enganador é consistente do ponto de vista da consciência. Doravante, a discussão incide sobre a verdade das crenças devidas à consciência após a descoberta do *cogito* na Meditação II.

3. A consciência após a descoberta do *cogito*

Observo que o passo seguinte no itinerário meditativo — a descoberta dos atributos de ser dessa coisa pensante como coisa que duvida, entende, afirma, nega, quer, imagina e sente — parece enfrentar uma dificuldade quando se tem em vista a hipótese do enganador. Com efeito, Descartes não precisa apenas de uma consciência capaz de revelar sua existência como coisa pensante. O filósofo precisa estar certo da verdade de suas crenças a respeito de seus fenômenos mentais particulares. Contudo, como ele seria capaz, diante da hipótese do enganador, de reconhecer a especificidade de suas atividades e estados mentais? Como ele pode separar os estados mentais — as ideias, os desejos, os medos — e as atividades mentais — o acreditar, o duvidar, o raciocinar — de uma maneira rigorosa o suficiente para se prosseguir com o itinerário das *Meditações*?

Na sequência, discuto quatro interpretações que poderiam ser indicadas como respostas para a dificuldade apontada acima:

1. A primeira interpretação que considero estabeleceria que o estar consciente dos fenômenos mentais não envolve nenhum juízo ou crença da parte do meditador, de modo que, se não há crença, não há possibilidade para verdade ou falsidade no âmbito das atividades da consciência. Essa interpretação aproximaria as atividades da consciência da simples imaginação de ideias descrita por Descartes na Meditação III.

O filósofo observa que as ideias, quando consideradas em si mesmas, sem nenhuma remissão aos objetos do mundo externo, não podem ser verdadeiras ou falsas:

Agora, no que se refere às ideias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois, quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra (Descartes 2004, p.75).

Imaginar, por exemplo, a ideia de um animal, sem julgar sobre a existência externa desse animal, sem remetê-la ao exterior, é um processo mental que não envolve juízo ou crença e, portanto, não pode ser falso ou verdadeiro. Se as atividades da consciência fossem interpretadas à maneira do imaginar, não haveria motivos para supor a possibilidade da falsidade no âmbito da consciência, “pois é seguro que, se considero as próprias ideias como certos modos de meu pensamento somente, e não as refiro à outra coisa, elas apenas poderão ensejar-me alguma matéria de erro” (2004, p.75). Do mesmo modo, se não se julga de um estado mental (por exemplo, uma sensação) que ele existe na mente, não há possibilidade de erro. Não há remissão de um estado da consciência a uma realidade, ainda que interna, e, portanto, não há erro ou falsidade.

Quem sugere essa interpretação é Robert McRae (1972):

O que pode ser dito do duvidar, do afirmar ou do negar pode ser dito do entender e do conhecer. Não é pela aplicação de critérios externos que eu sei que eu sei mais do que eu sei que eu duvido. [...] A falsidade pode incidir somente sobre meus juízos, de acordo com Descartes. Se, contudo, ‘p’ é o que eu julgo, permanece certo que ‘p’ é o que eu julgo, não importa quão falso ‘p’ pode ser (McRae 1972, p.59).

A sugestão de McRae está próxima da interpretação que apresentei acima. O próprio intérprete indica as passagens citadas da Meditação III nas quais Descartes observa que o erro diz respeito à remissão das ideias ao externo. Contudo, apesar de sugerir essa interpretação, McRae não deixa claro se a defende ou não, uma vez que, como é visto adiante, o intérprete apresenta uma leitura alternativa a partir da distinção entre ‘conhecimento implícito’ e ‘conhecimento explícito’ — compreensão na qual o erro estaria ligado ao conhecimento explícito, mas não ao implícito.

Respondo a essa interpretação que, muito embora Descartes não seja explícito sobre a relação entre as atividades da consciência e a produção de juízos e crenças, o texto das *Meditações* é claro sobre a relação entre o estar consciente e o conhecer. O filósofo relaciona explicitamente, em mais de uma ocasião, as atividades da consciência com a verdade e o conhecimento. A aproximação entre a consciência e a imaginação, como a sugerida por McRae, enfrenta a dificuldade de que Descartes não pensa o imaginar em conexão com o conhecimento. Não há verdade ou falsidade da atividade de imaginar, pois não há remissão. No caso da consciência, diferentemente

da imaginação, o filósofo concebe essa atividade em termos de verdade e falsidade, certeza e evidência. A consciência oferece conhecimento, a imaginação, não, e o texto de Descartes é claro a esse respeito. Ademais, na atividade da consciência, é possível supor que há um referencial: o conhecimento de um fenômeno mental estabelece Y de X , a consciência de uma atividade mental corresponde, se verdadeira, à atividade real desse fenômeno na mente. É por relacionar as atividades da consciência com a verdade que a consciência nas *Meditações*, a meu ver, não pode ser compreendida à maneira da atividade de imaginar descrita por Descartes na Meditação III.

2. A discussão da presença de juízos ou crenças nas atividades da consciência conduz à discussão da teoria do erro apresentada por Descartes na Meditação IV,¹¹ mais especificamente, à compreensão do filósofo de que o erro depende do concurso de duas faculdades da mente, a saber, o intelecto e a vontade. Primeiramente, Descartes observa: “percebo que [os erros] dependem do concurso simultâneo de duas causas, a saber, da faculdade de conhecer que está em mim e da faculdade de escolher ou liberdade do arbítrio, isto é, do intelecto e, ao mesmo tempo, da vontade” (2004, p.117). Na sequência, o filósofo nota: “pelo intelecto sozinho não afirmo, nem nego coisa alguma, mas apenas percebo as ideias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro, propriamente dito, ocorre no intelecto, considerado assim precisamente” (2004, p.117). Passagens como essas sugerem que Descartes compreende que as atividades de julgar e acreditar dependem fundamentalmente da atividade da vontade. Pela vontade, o indivíduo é livre para escolher afirmar ou negar X e Y . Sem o concurso da vontade, não pode haver afirmação nem negação. Se nada é afirmado ou negado, não há juízo — e, conseqüentemente, não há erro:

De onde, então, nascem meus erros? Unicamente de que, como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendo também as coisas que não entendo. E, por ser indiferente a essas coisas, a vontade desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, e é assim que erro e peço (Descartes 2004, p.121).

Nesse sentido, talvez fosse possível compreender a consciência à maneira da faculdade do ‘intelecto sozinho’, isto é, sem o concurso da vontade e, desse modo, sem a ocorrência de juízos ou crenças em suas atividades. A atividade da consciência, desvinculada da faculdade da vontade, não produziria juízos ou crenças, de modo que não poderia haver erros no âmbito do conhecimento dos fenômenos mentais.

Reconheço que essa seria uma possibilidade interessante de se defender a consciência do ceticismo decorrente da hipótese do enganador. Parece-me que, de fato, na maior parte da atividade mental consciente de um indivíduo, não há uma afirmação ou negação voluntárias da existência de uma atividade ou estado mentais quando deles se está consciente. Não existe uma deliberação para se afirmar ou negar, acreditar ou não acreditar naquilo de que se está consciente. A consciência, por essa razão, não seria passível de erro e estaria garantida diante da hipótese do enganador.

Sugiro uma interpretação distinta dessa. Parece-me plausível uma interpretação em que o estar consciente envolve o julgar e o acreditar naquilo que se passa interior da própria mente, ainda que a vontade não concorra para isso. Essa lição é ensinada por Thomas Reid: todas as atividades da consciência, assim como as da memória e da percepção, produzem juízos ou crenças sobre a existência de seus objetos de modo involuntário — que Reid denomina ‘imediate’ e ‘irresistível’¹² — e tácito.¹³ Imediata, irresistível e tacitamente, os seres humanos afirmam que os objetos da consciência existem¹⁴ e acreditam na existência de seus fenômenos mentais:

Existem muitas operações da mente em que descobrimos, quando analisadas, tanto quanto somos capazes, a crença como um elemento essencial. Um homem não pode estar consciente de seus pensamentos, sem acreditar que ele pensa. Ele não pode perceber um objeto dos sentidos, sem acreditar que ele existe. Ele não pode se lembrar distintamente de um evento passado sem acreditar que ele aconteceu. A crença, portanto, é um ingrediente na consciência, percepção e lembrança (Reid 2002, p.228).

As atividades da consciência parecem envolver, em alguma medida, um juízo ou crença: ‘eu julgo / acredito que estou consciente de um fenômeno mental’. Nesse sentido, dizer ‘eu penso’ é dizer ‘eu acredito que estou a pensar’ e essa crença pode ser avaliada do ponto de vista de sua verdade. A dificuldade de se reconhecer que juízos e crenças acompanham as atividades das faculdades mentais, Reid afirma, deve-se ao fato de que os seres humanos, em seus discursos, dificilmente se referem aos juízos e crenças que são a elas devidos. Por exemplo. O indivíduo que percebe um carvalho julga, ao percebê-lo, que o carvalho percebido existe de fato, muito embora ele não enuncie ‘o carvalho que percebo realmente existe’, e acredita na existência desse objeto externo sem que seja preciso enunciar ‘acredito na existência externa desse carvalho que percebo presentemente’. Esse juízo e essa crença são atividades imediatas, irresistíveis e silenciosas da mente que ocorrem quando o objeto externo é percebido. Do mesmo modo, o indivíduo que duvida, ao duvidar, julga e acredita na existência dessa atividade de duvidar, sem enunciar, no entanto, que julga ou acredita na existência dessa atividade mental. Quando o indivíduo diz ‘eu duvido’, está implícito, com efeito, que há um juízo acerca da existência desse estado mental experienciado, isto é, que ele julga que ele é real, e que há uma crença em sua existência. Na maior parte dos casos, não é necessário dizer ‘julgo que duvido’ ou ‘acredito que duvido’.

Defendo a interpretação de Descartes segundo essa chave de leitura: juízos e crenças são devidos às atividades da consciência, ainda que eles sejam involuntários e tácitos. A meu ver, há um bom motivo para isso: a consequência negativa daquela interpretação apresentada segundo a qual não existiriam juízos e crenças envolvidos nas atividades da consciência na medida em que a vontade não concorreria nessas operações. Explico. Se a ocorrência de juízos e crenças depende fundamental-

mente da atividade da vontade, as atividades dos sentidos poderiam ser explicadas da mesma maneira que as atividades da consciência, isto é, como não envolvendo juízos e crenças. Desse modo, os sentidos estariam garantidos diante da hipótese do enganador à maneira da consciência. Essa é outra lição ensinada por Reid: nos juízos e crenças envolvidos na percepção dos objetos do mundo externo, a vontade, na maior parte das vezes, não atua. Como a consciência, os sentidos podem produzir crenças de modo imediato e irresistível:

Observei que esta convicção não é somente irresistível como também é imediata, isto é, não é por meio de uma corrente de raciocínios ou mediante argumentos que viemos a estar convencidos da existência do que é percebido. Não exigimos um argumento para a existência do objeto senão que o percebemos. A percepção comanda nossa crença por sua própria autoridade, e não exige qualquer raciocínio para manter sua autoridade (Reid 2002, p.99).

Os sentidos, como a consciência, podem não depender da vontade em suas atividades. Se, como sugerido, não há juízo ou crença quando não há o concurso da vontade, a fiabilidade dos sentidos, assim como a da consciência, estaria garantida de antemão no itinerário meditativo. Se a hipótese do enganador não ameaça a consciência — enquanto não há uma vontade que opera o julgamento e proporciona o erro —, ela também não seria capaz de ameaçar os sentidos. Descartes poderia ser acusado, nesse sentido, de inconsistência ou arbitrariedade: por que colocar em questão a fiabilidade dos sentidos e não da consciência, visto que, em ambas as operações, não haveria espaço para o erro?

3. A terceira interpretação que considero tem defensores explícitos na literatura secundária. Essa leitura, em alguns pontos semelhante à apresentada acima, sugere que apenas uma parte das atividades da consciência envolve juízos e, portanto, estaria sujeita ao erro e à falsidade. Edwin Curley (2006), por exemplo, acredita que Descartes defende uma ‘versão’ fraca do que ele chama de ‘doutrina do acesso privilegiado’ (aos próprios fenômenos mentais). Algumas das atividades da consciência seriam transparentes¹⁵ e incorrigíveis (2006, p.44), mas não todas elas:

Há alguns de nossos estados mentais ou atividades que ele pensa que podemos conhecer com certeza e que não faria sentido colocar em questão. Um exemplo primário seria o de nossas próprias sensações quando a sensação é construída adequadamente como um estado que não pressupõe nenhuma ocorrência física, mas envolve somente o meu ser em um estado no qual me parece, sensorialmente, que seja o caso. Esse é o argumento do segundo movimento da Meditação II¹⁶ (Curley 2006, p.45).

Para Curley, seria preciso que o cético apresentasse um motivo razoável para duvidar do estar consciente de tais estados mentais, o que ele não poderia fazer:

Eu digo que vejo uma luz e o cético me diz que eu posso estar errado. [...] Contudo, o que quer que diga o cético ao tentar explicar como eu poderia estar enganado implicará que eu estou tendo certa experiência que me engana. Quando insisto que ‘é certo que me parece ao menos que vejo uma luz’, não podemos continuar a dizer: ‘bem, não, talvez apenas pareça-lhe que parece que você vê uma luz, mas isso é consistente com a afirmação de que não lhe parece que você vê uma luz’.¹⁷ Tentar reiterar o operador ‘parece-me’ dessa forma é falar bobagem, literalmente. É dizer coisas que simplesmente não podemos entender. Contudo, se o cético admite minhas proposições sobre como as coisas parecem para mim, estou autorizado a assumir tais proposições como crenças básicas (Curley 2006, pp.45–6).

Para Curley, se faz sentido dizer ‘pareço ver uma luz’ ao estar consciente do ato mental de ver uma luz, não seria correto pressupor que esse estado poderia ser duvidoso, como, por exemplo, ao dizer ‘parece-me que pareço ver uma luz’. Essa dúvida não teria sentido algum. Por isso, o cético poderia conceder que alguns dos estados mentais são certos. Haveria, no entanto, um outro conjunto de estados mentais que, segundo Curley, não poderia ser defendido da mesma maneira:

Em particular, proposições sobre o que acredito não parecem ser aptas serem defendidas dessa maneira. Em muitos juízos (se não em todos), Descartes quer dizer que parte do que está acontecendo é meu ser permanecendo em um estado em que algo me parece ser o caso (Curley 2006, p.46).

O intérprete oferece um exemplo:

Quando afirmo que há música tocando agora em minha investigação, a base para essa crença é que me parece que eu ouço música tocando. Mas a crença envolve mais do que apenas meu ser estando naquele estado [como no caso anterior]. Como a análise dos juízos na Meditação IV implica, há ainda um ato da vontade envolvido, um ato por meio do qual eu assinto à minha impressão dos sentidos. Eu poderia reter meu ato de assentir, caso no qual, embora ainda pareça que ouço música tocando, eu não julgaria que eu ouço música tocando. Esse elemento extra está envolvido na crença, mas não na simples sensação [*mere sensation*], não parece ser algo que poderia estar aberto a ser defendido pelas manobras que usei para defender nossa certeza sobre nossas sensações (Curley 2006, p.46).

Curley quer sugerir que, no primeiro caso, naqueles em que o cético não pode colocar em dúvida, não há juízos na atividade da consciência, ao passo que, no segundo caso, eles estariam presentes e, por conseguinte, a consciência poderia levar ao engano e à falsidade.

Faço duas observações sobre a leitura de Curley. Primeiramente, acredito que o autor está certo no que diz respeito ao segundo caso de atividades da consciência: se o estar consciente envolve alguma forma de juízo, Descartes estaria de fato sujeito

ao erro e à falsidade ao supor que suas crenças da consciência são verdadeiras. Em segundo lugar, discordo do ponto de vista de Curley em relação ao primeiro caso de atividades da consciência, isto é, aqueles em que, a seu ver, não há juízos envolvidos e que um cético não teria boas razões para colocar em dúvida. Curley não explica claramente de que maneira o ‘meu ser estar em um estado no qual me parece ser o caso’ não implicaria algum tipo de juízo. O próprio ‘parece-me que é o caso’ pressupõe, a meu ver, um ‘julgo que esse seja o caso’ ou um ‘acredito que seja o caso’. Isto é, não entendo de que maneira um indivíduo poderia ‘saber’ que está consciente de uma sensação sem julgar ou acreditar que está consciente desse estado mental específico. Ademais, diferentemente do que Curley sugere, acredito — e não apenas eu — que haja um motivo razoável para se duvidar do conhecimento dos fenômenos mentais, a saber, a possibilidade de um enganador. Portanto, não entendo que interpretações como a de Curley possam solucionar a dificuldade sobre a fiabilidade da consciência.

4. A quarta e última interpretação que considero é pensada a partir das *Objecções e respostas*. Na resposta ao sexto conjunto de objeções, Descartes distingue entre ‘cognição interna’ [*cognitione illa interna*], uma forma de conhecimento ‘que sempre precede a reflexão’ [*quae reflexam semper antecedit*], e ‘conhecimento reflexivo’ [*scientia reflexa*]:

É verdade, com efeito, que ninguém pode estar certo de que pensa ou que existe a menos que saiba o que é pensamento e o que é existência. Isso não quer dizer que é preciso um conhecimento reflexivo ou que é adquirido através da demonstração, muito menos um conhecimento do conhecimento reflexivo, através do qual se sabe que se sabe e, novamente, sabe-se que se sabe que se sabe e assim sucessivamente *ad infinitum*. Nunca se pode ter esse tipo de conhecimento sobre alguma coisa. Ao invés, é suficiente que se saiba por meio daquela cognição interna que sempre precede a reflexão (Descartes 2006, p.167).

Nadler (2011) observa que essa passagem é um tanto quanto difícil de ser interpretada, visto que Descartes não é muito claro sobre a noção de ‘cognição interna’. O intérprete sugere que a cognição interna é uma forma imediata, não deliberada e involuntária de conhecimento dos estados mentais; a reflexão, uma forma de conhecimento mediata que depende de um ato deliberado e voluntário de refletir sobre os atos mentais revelados pela consciência (2011, p.36) Em outras palavras, o conhecimento reflexivo seria como que uma consciência da consciência de um estado mental, uma consciência de segundo ordem. Para Descartes, os indivíduos conhecem inatamente por uma cognição interna o que são o ‘pensamento’ e a ‘existência’. Esse conhecimento é ‘dado’ ao indivíduo de modo imediato, pela consciência, não necessitando de nenhum intercurso da reflexão nesse processo:

Essa cognição interna no caso do pensamento e da existência é inata em todos os homens de tal maneira que não poderíamos ser sem ela, mesmo se

talvez estivéssemos completamente dominados pelas opiniões preconcebidas e estivéssemos mais atentos às palavras do que aos seus significados e, portanto, pudéssemos imaginar que não tivéssemos tal conhecimento. Portanto, quando alguém nota que está pensando e que disso se segue que existe, embora talvez ele nunca tenha antes buscado saber o que é pensamento e o que é existência, ainda assim, ele não falha em ter um conhecimento suficiente de cada um desses, de modo que nesse ponto ele esteja satisfeito (Descartes 2006, p.167).

Nessa linha de interpretação, não haveria lugar para o erro e a falsidade no âmbito das cognições internas. Por isso, como Descartes faz ver em diversas passagens das *Meditações*, a certeza do conhecimento dos fenômenos mentais atestados pela consciência, isto é, por cognição interna. O duvidar, o entender e o querer são objetos da consciência imediata e, por essa razão, não estariam, de modo algum, sujeitos à falsidade. O enganador pode enganá-lo em relação às suas crenças sobre a existência de um mundo de objetos físicos ou quando acredita que dois com dois fazem quatro. Contudo, que ele duvida quando está consciente de duvidar, que ele imagina quando está consciente de imaginar, isso ele não pode fazer. Esse conhecimento é um resultado imediato, não deliberado e involuntário da consciência. O enganador, no entanto, estaria livre para enganar o meditador no que diz respeito ao seu conhecimento reflexivo, que requer, como ato mental mediato e deliberado, a vontade de refletir sobre estados mentais e a atenção para se empreender os objetos sobre os quais se reflete.

A meu ver, uma consequência dessa leitura é ameaçar a verdade das crenças sobre um fenômeno mental em específico, a saber, o de perceber clara e distintamente uma ideia.¹⁸ Explico. McRae compreende que a distinção entre cognição interna e reflexão pode ser aproximada da distinção entre ‘conhecimento implícito’ e ‘conhecimento explícito’ apresentada por Descartes na *Conversa com Burman*. Na leitura do intérprete, a percepção clara e distinta depende de um processo reflexivo e que, por isso, estaria no âmbito do conhecimento explícito: “conhecimento explícito, que adquirimos pela atenção sobre o que estamos conscientes como estando em nós é, portanto, a ‘percepção clara e distinta’ do que não estávamos conscientes de modo pré-reflexivo” (1972, p.68). Se minha compreensão do texto de McRae está correta, o autor sugere uma identificação entre a consciência reflexiva com a própria percepção clara e distinta. Em outras palavras, perceber clara e distintamente seria uma consciência de segunda ordem, conhecimento explícito. Ao tornar a consciência de uma percepção clara e distinta uma questão de reflexão, não se anula a possibilidade de um enganador confundir o meditador no exato momento em que reflete sobre essa percepção. A leitura de McRae, portanto, colocaria em questão a possibilidade de Descartes trabalhar, no itinerário meditativo, com crenças sobre a consciência de percepções claras e distintas. O autor chega mesmo a sugerir que a ‘ignorância’ sobre

o que acontece na mente estaria ligada ao âmbito do conhecimento implícito:

Consequentemente, segue-se que podemos estar errados sobre o que ocorre na mente, apesar do fato de que não há nada na mente de que a mente não esteja consciente. Ademais, podemos ser ignorantes ou parcialmente ignorantes do que está na mente na medida em que a ignorância seja identificada com a falta de conhecimento explícito (McRae 1972, p.68).

Contudo, ao retirar a consciência da percepção clara e distinta do âmbito do conhecimento implícito, o autor na verdade reforça a possibilidade de engano quanto a esse fenômeno em específico. Uma de suas consequências, portanto, é justamente a de permitir que a hipótese do enganador impossibilite o critério da clareza e da distinção, uma vez admitido que a consciência da percepção clara e distinta está no âmbito do conhecimento reflexivo / explícito. A percepção clara e distinta, se de fato é uma questão de atenção, se é um conhecimento reflexivo — mediato, voluntário e deliberado —, está suscetível à ameaça do enganador. Desse modo, a atividade mental de perceber clara e distintamente uma ideia estaria envolvida em dificuldade adicional, para além daquelas conhecidas como o ‘Círculo de Descartes’¹⁹ e o ‘Novo círculo de Descartes’.²⁰

À maneira de conclusão, observo que se, por um lado, a consciência assume um papel fundamental na descoberta da própria existência do meditador na Meditação II, por outro, seria preciso dizer algo mais em favor de sua fiabilidade enquanto fonte de crenças acerca dos fenômenos mentais específicos. Na leitura que proponho, Descartes dispõem de evidência de sua própria existência enquanto coisa pensante. Acredito ser preciso sistematizar, a partir do texto cartesiano, uma teoria sobre a verdade das crenças particulares sobre os fenômenos mentais diante da hipótese do enganador. Não encontro, no texto das *Meditações* nem na literatura secundária, uma solução para o problema de saber de que maneira Descartes está legitimado em assumir as crenças da consciência como verdadeiras diante da hipótese do enganador. Não defendo que essa justificação não exista. Argumento apenas que ela precisa ser explicitada a partir do que é dito por Descartes nas *Meditações*.

Referências

- Alanen, L. 2014. The Second Meditation and the Nature of the Human Mind. In: D. Cunnning (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, pp.88–106. Cambridge e New York: Cambridge University Press.
- Aquila, R. 1988. The Cartesian and a Certain ‘Poetic’ Notion of Consciousness. *Journal of the History of Ideas* **II**(4): 543–62.
- Audi, R. 1974. The Limits of Self-Knowledge. *Canadian Journal of Philosophy* **IV**(2): 253–67.
- Beysade, J. 2001. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Bonjour, L. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Broughton, J. 2008. Self-knowledge. In: J. Broughton; J. Carriero (eds) *A Companion to Descartes*, pp.179–95. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing.
- Curley, E. 1978. *Descartes against the Skeptics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, E. 2006. The Cogito and the Foundations of Knowledge. In: S. Gaukorer (ed.) *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, pp.30–47. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing.
- Della Rocca, M. 2005. Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God. *Philosophy and Phenomenological Research* **LXX**(1): 1–33.
- Della Rocca, M. 2006. Judgment and Will. In: S. Gaukorer (ed.) *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, pp.142–59. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing.
- Descartes, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição bilíngue. Fausto Castilho (Tradutor). Campinas: UNICAMP.
- Descartes, R. 2006. *Meditations, Objections and Replies*. Roger Ariew e Donald Cress (editores e tradutores). Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Descartes, R. 1904. *Oeuvres de Descartes: Meditationes de Prima Philosophia. Volume VII*. Charles Adams e Paul Tannery (editores). Paris: Léopold Cerf.
- Doney, W. 1955. The Cartesian Circle. *Journal of the History of Ideas* **XVI**(3): 324–38.
- Faye, E. 2012. Descartes e a consciência em La Recherche de la Verité par la Lumière Naturelle. A. C. Armond, F. J. Fernandes e F. Linhares (Tradutores). *Educação e filosofia* **XXVI**(51): 145–62.
- Feldman, F. 1975. Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle. *Philosophical Studies* **XXVII**(1): 37–55.
- Gewirth, A. 1941. The Cartesian Circle. *The Philosophical Review* **L**(4): 368–95.
- Gewirth, A. 1970. The Cartesian Circle Reconsidered. *The Journal of Philosophy* **LXII**(29): 668–85.
- Gueroult, M. 1953. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Volume I. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- Henning, B. 2007. Cartesian Conscientia. *British Journal for the History of Philosophy* **XV**(3): 455–84.
- Hintikka, J. 1962. Cogito Ergo Sum: Inference or Performance? *The Philosophical Review* **LXXI**(1): 3–32.
- Hintikka, J. 1963. Cogito, Ergo Sum as an Inference and a Performance. *The Philosophical Review* **LXXII**(4): 487–96.
- Kambouchner, D. 2009. Identification d'une pensée: le cogito de Hintikka. *Revue Internationale de Philosophie* **IV**(250): 405–22.
- Kenny, A. 1968. *Descartes: a Study of his Philosophy*. New York: Random House.
- Lahteenmaki, V. 2007. Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes. In: S. Heinämaa; V. Lähteenmäki; P. Remes (eds) *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, pp.177–202. Springer: Dordrecht.
- McRae, R. 1972. Descartes' Definition of Thought. In: R. J. Butler (ed.) *Cartesian Studies*, pp.55–70. Oxford: Basil Blackwell.
- Nadler, S. 2011. Consciousness Among the Cartesians. *Studia Leibnitiana* **XIII**(2): 132–44.

- Nadler, S. 2006. The Doctrine of Ideas. In: S. Gaukroger (ed.) *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, pp.86–103. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing.
- Patterson, S. 2008. Clear and Distinct Perception. In: J. Broughton; J. Carriero (eds) *A Companion to Descartes*, pp.216–34. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell Publishing.
- Peacocke, C. 2014. *The Mirror of the World: Subjects, Consciousness & Self-Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Radner, D. 1988. Thought and Consciousness in Descartes. *Journal of the History of Philosophy* **XXVI**(3): 439–52.
- Ragland, C.; Fulmer, E. 2016. Against the New Cartesian Circle. *Canadian Journal of Philosophy* **XVIII**: 66–74.
- Reid, T. 2002. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Straehli, B. 2012. Conscience et réflexion chez Descartes. *Revue Philosophique de Louvain* **110**(2): 203–29.
- Thomas, J. 2009. *The Minds of the Moderns*. London / New York: Routledge.
- Van Ceeve, J. 1979. Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle. *The Philosophical Review* **LXXXVIII**(1): 55–91.
- Williams, B. 2005. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. London e New York: Routledge.
- Wilson, M. 2005. *Descartes*. London e New York: Routledge.

Notas

¹Publicadas originalmente em 1641. As passagens aqui citadas pertencem à edição bilíngue das *Meditações* traduzidas por Fausto Castilho (2004).

²As passagens das *Objções e respostas* citadas foram por mim traduzidas a partir da edição em inglês de Roger Ariew e Donald Cress (2006). Consulte também o texto original presente no sétimo volume das *Oeuvres de Descartes* organizadas por Charles Adams e Paul Tannery (1904).

³Para um estudo detalhado da noção de ‘consciência’ em Descartes, sugiro a leitura do trabalho de Emmanuel Faye (2012). O autor discute o uso de Descartes do conceito de ‘consciência’ tanto do ponto de vista terminológico quanto do ponto de vista semântico. No que diz respeito ao propósito do artigo, cumpre notar que Descartes não utiliza o termo ‘conscientia’ no texto principal das *Meditações* (ele está presente nas *Objções e respostas*, no entanto). A expressão ‘*conscius essem*’, no entanto, é utilizada na Meditação III (2004, p.99).

⁴Publicada originalmente em 1978.

⁵Sobre a questão da identidade entre pensamento e consciência em Descartes, sugiro a leitura Benjamin Straehli (2012).

⁶Na Meditação II, por exemplo, Descartes diz acerca do ‘parecer sentir’, isto é, da consciência (2004, p.53). O filósofo identifica o parecer sentir com o pensar, isto é, a consciência com uma operação mental específica. Na Meditação III, ele considera a possibilidade de as ideias adventícias serem produzidas por sua própria mente e não por algo externo a ela. Nesse momento, o filósofo reconhece a possibilidade da existência dessa faculdade de cujas atividades ele não estaria consciente. Contudo, na Meditação VI, essa possibilidade é negada (2004, p.171). Nas *Objções e respostas*, as afirmações sobre a identidade entre pensamento e

consciência retorna nas repostas ao primeiro conjunto de objeções (2006, p.62), ao terceiro conjunto de objeções (2006, p.103), ao quarto conjunto de objeções (2006, p.139). Descartes, ainda no quarto conjunto de objeções, explica que, a seu ver, é autoevidente que não pode haver nada na mente de que não se esteja consciente (2006, p.147).

⁷Doravante, refiro-me às atividades da consciência em termos de ‘crenças’ da consciência. Na seção seguinte, volto à questão da relação entre ambas as noções, consciência e crença.

⁸Por exemplo, Robert Audi (1974, pp.253–4) e Laurence Bonjour (1985, pp.26–7) operam uma distinção entre esses três termos.

⁹Na verdade, o que Descartes realmente descobre no decorrer da Meditação II tem sido uma questão na literatura secundária. A esse respeito, ver Lilli Alanen (2014, p.88).

¹⁰Para a discussão da questão do cogito como intuição ou inferência no pensamento de Descartes, ver, por exemplo, Jakko Hintikka (1962 e 1963), Anthony Kenny (1968, pp.51–8), Robert McRae (1972, pp.71–88), Bernard Williams (1978, pp.57–86), Edwin Curley (1978, pp.71–95), Margaret Wilson (1978, pp.45–62), Christopher Peacocke (2006, pp.128–39) e Denis Kambouchner (2009, pp.411–21).

¹¹Agradeço ao Professor José Raimundo Maia Neto por chamar-me a atenção para a necessidade de se considerar a teoria do erro da Meditação IV nesse trabalho.

¹²Para Reid, o involuntário é o que é aceito de modo irresistível e imediato. Irresistível porque não está em poder dos seres humanos negar a crença e imediato porque não há concurso de um raciocínio para se aceitar a verdade em relação a algo. Por exemplo, um indivíduo, ao ver um objeto externo, acredita irresistivelmente na existência desse objeto e não precisa raciocinar para se chegar a acreditar em sua existência.

¹³Sobre o caráter tácito dos juízos e crenças, Reid observa que ambas as atividades não precisam ser necessariamente expressas por palavras ou signos (2002, p.406).

¹⁴Reid observa que o juízo acompanha todas as sensações, percepções dos sentidos, consciência e memória, mas não acompanha a concepção (2002, p.409). A concepção é tão somente a atividade de imaginar tal qual descrita por Descartes na Meditação III.

¹⁵Sobre a transparência, Curley diz: “[...] eu sei que eu estou naquele estado ou engajado naquela atividade por uma consciência contínua, direta e não inferencial” (2006, p.44).

¹⁶Nesse caso, Curley se refere à passagem na qual Descartes afirma não poder estar enganado de ‘parecer ver uma luz’ (2004, p.53).

¹⁷Essa última frase é, no original: “well, no, perhaps it only seems to you that it seems to you that you see a light; but that’s consistent with the claim that it doesn’t actually seem to you that you see a light”.

¹⁸Descartes enuncia o critério da clareza e distinção no início da Meditação III (2004, p.71). Para um resumo de algumas das principais interpretações do critério da clareza e distinção em Descartes, ver Sarah Patterson (2008, pp.219–20).

¹⁹Para uma introdução ao problema do ‘Círculo de Descartes’, sugiro o trabalho de Doney (1955). Mais de um intérprete argumenta em defesa do argumento de Descartes. Alan Gewirth (1941 e 1970) defende-o a partir de uma distinção entre ‘certeza psicológica’ e ‘certeza metafísica’; Fred Feldman (1975) faz uso de uma distinção entre ‘certeza prática’ e ‘certeza metafísica’; James Van Cleve (1979) supõe uma distinção entre ‘o estar certo acerca de uma percepção clara e distinta particular’ e o ‘estar certo sobre um princípio geral que conecta percepções claras e distintas com a verdade’; Michael Della Rocca (2005) propõe a interpretação de que Descartes, na verdade, esboça (não de modo completo ou satisfatório)

uma epistemologia que independe de Deus, uma epistemologia que surgiria justamente na tentativa de responder ao problema da circularidade. Jean-Marie Beyssade (2001) ressalta a distinção entre a persuasão (a irresistível adesão provocada pela percepção da clareza e distinção de uma ideia antes da descoberta da existência de Deus) e a ciência (quando a persuasão se torna plenamente certa após a descoberta da existência de Deus), adicionando à distinção duas linhas de defesa (pela ‘regra geral’ e pela ‘autovalidação da razão’) (2001, pp.216–25).

²⁰Esse problema é proposto por Della Rocca (2006) a partir da leitura da Meditação IV (2006, pp.158–9). O problema de Rocca já encontra resposta na literatura secundária. Ver Ragland e Fulmer (2016).

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Agradeço ao Professor José Raimundo Maia Neto e à Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse artigo.