

BREVES CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO GÊNIO MALIGNO E DE SEU LUGAR DE INSERÇÃO NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS*

Jonathan Alvarenga¹

Resumo: No presente artigo proponho discutirmos a respeito do artifício do Gênio maligno e sua inserção nas *Meditações* de Descartes. Para isso, buscarei contextualizá-lo no texto a partir de uma rápida consideração sobre os passos da dúvida que o precedem. Após essa introdução, procuro debater (1) a respeito de seu lugar no pensamento de Descartes, (2) a respeito do escopo que tal argumento atinge e (3) a respeito dos limites que ele encontra no decorrer do texto do filósofo francês. Por fim, chegaremos ao *cogito* e às considerações a respeito de sua indubitabilidade e diferenças em relação às noções comuns.

Palavras-chave: Gênio maligno. Meditações metafísicas. Descartes. Dúvida hiperbólica. Negação metódica.

Abstract: In this article, I propose to discuss the Evil Genius artifice and its insertion in Descartes *Meditations*. To this end, I will try to contextualize it in the text based on a brief consideration of the doubt steps that precede it. After this introduction, I search to debate (1) about its place in Descartes thought, (2) about the scope that this argument reaches and (3) about the limits that it find throughout the text of the French philosopher. Latter, we will come to the *cogito* and the considerations to respect its indubitability and differences in relation to the common notions.

Key-words: Evil Genius. Meditations Metaphysique. Descartes. Hyperbolic doubt. Methodic negation.

Introdução

O artifício do Gênio maligno aparece, pela primeira vez, nos escritos de Descartes, em sua obra *Meditações metafísicas*, mais especificamente ao final de sua primeira meditação, na qual o autor opta por empenhar seus esforços para que “fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara” (AT VII, p. 17; DESCARTES, 2004, p. 21), sendo que assim poderia almejar “estabelecer em algum

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), bolsista CNPq, e graduado em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Federal de Lavras.

momento algo firme e permanente nas ciências” (AT VII, p. 17; DESCARTES, 2004, p. 21).

Deste modo, tal artifício se localiza no pensamento de Descartes quando este se empenhava na desconstrução daquilo que até então fora instituído, integrando os passos dados pelo autor para pôr abaixo as opiniões que até então confiara e que eram merecedoras apenas de descrédito por sua falta de fundamento.

Antes de nos apresentar ao Gênio maligno propriamente dito, o filósofo já havia feito, em suas *Meditações*, uso de três outros meios para empreender a dúvida sobre suas antigas crenças, os quais mencionaremos nesta pequena introdução, com a intenção de expor ao leitor o cenário no qual o presente artifício foi inserido, descrevendo um pouco a argumentação que o precedeu.

O primeiro passo dado por Descartes se voltou contra os objetos sensíveis por meio da dúvida dos sentidos, na qual diz que havia notado “que os sentidos às vezes me enganam e é prudente nunca confiar nos que, seja uma vez, nos enganaram” (AT VII, p. 18; DESCARTES, 2004, p. 23). Sendo que tal engano ocorre quando nossos sentidos se deparam com “coisas miúdas e muito afastadas” (AT VII, p. 18; DESCARTES, 2004, p. 23).

Seu segundo passo, após questionar os objetos sensíveis é, por meio do argumento do sonho, questionar a existência das coisas sensíveis, dizendo que, pela minha constituição humana, estou “[...] acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas coisas, e até menos verossímeis, do que eles (os loucos) em sua vigília!”, sendo que

[...] com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo essa roupa, sentado junto ao fogo, quanto estava, porém, nu, deitado entre as cobertas!” (AT VII, p. 19; DESCARTES, 2004, p. 25)

Desse modo, se não posso saber quando estou dormindo ou acordado, como poderia ter certeza da existência daquelas coisas externas a mim e que são apreendidas pelos meus sentidos, mesmo quando se mostram muito próximas e certas?

Faz-se necessário um adendo neste ponto. Note-se aqui a diferença entre os dois primeiros passos da dúvida que mencionamos. Tal dessemelhança surge ao constatarmos que, no primeiro grau da dúvida, negamos que o objeto sensível seja passível de fornecer-nos um conhecimento seguro, mas não questionamos a existência de objetos dos sentidos. A dúvida da existência de tais objetos apreendidos pelos sentidos só vem à tona diante do argumento do sonho, que suspeita da minha capacidade de apreender o objeto através dos sentidos – na medida em que questiona a minha própria condição de sujeito das sensações.

Por fim, anterior ao Gênio maligno, temos a presença do Deus enganador, etapa utilizada para que se exceda o patamar dos sentidos e se atinja o patamar da razão. Nele, Descartes busca colocar em questão a possibilidade de se conhecer até mesmo as coisas mais abstratas, simples e que independem de nossas faculdades sensíveis, tais como a matemática e seus derivados, dizendo que pode haver um Deus que, por causa de seu grande poder, é capaz de fazer com que me engane toda vez que, por exemplo, some $2+3$ obtendo 5 como resultado final. Com o Deus enganador, atingimos todo o escopo da dúvida, como ficará evidente ao notarmos que o escopo de alcance do Gênio maligno não ultrapassa aquele que já fora determinado pelo Deus enganador, o que veremos na próxima seção.

Mas, uma vez que se tenha atingido sob nossas antigas crenças e certezas toda a dúvida que se possa atingir, ao menos em relação àquela dúvida que o sistema de Descartes buscou alcançar, qual o papel do Gênio maligno? Por que não encerrar sua dúvida diante do argumento do Deus enganador? Uma vez que é implantado o argumento do Gênio maligno nas meditações cartesianas, há algum limite ou algo que escape a ele?

Buscaremos responder a tais perguntas no decorrer do artigo, tendo sempre como norte uma análise atenta do papel do Gênio maligno na primeira meditação e em como exerce seu papel na principal obra metafísica de Descartes, as *Meditações metafísicas*. Por fim, cabe encerrarmos esta introdução com uma citação de Popkin em *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*, na qual o comentador nos alerta para a influência e destaque do artifício do Gênio maligno para a obra de Descartes. Diz ele que:

A possibilidade de estarmos sendo sempre enganados por algum ser maligno levanta dúvidas sobre as coisas mais evidentes e

sobre quaisquer critérios de evidência que possamos ter. Segundo Pascal e Hume perceberam, com isso foi atingido o mais alto grau da dúvida cética. Assim que se sugeriu que a confiabilidade de nossas faculdades as mais racionais era questionável, o homem deixou de ser um repositório de verdade e passou a ser um poço de incerteza e de erro. (POPKIN, 2000, p. 281)

O artifício do Gênio maligno

Como dissemos mais acima, o artifício do Gênio maligno encerra a Primeira Meditação cartesiana juntamente com os passos da dúvida, dos quais Descartes se utiliza para colocar em dúvida não apenas os objetos de conhecimento, mas também minhas próprias faculdades de conhecer. Passemos agora à análise do Gênio maligno e de sua utilização por Descartes, levando em conta o papel que cumpre e se, por algum acaso, o cumpre de forma satisfatória.

Descartes, através do artifício supracitado, voluntariamente decide em favor do ato de se auto-enganar. Tal decisão é tomada tendo como fim fingir que seus pensamentos, incluindo os que refletem suas crenças em suas antigas opiniões, são falsos ou imaginários, graças à presença de um possível Gênio maligno, que não mais é Deus, mas que é “sumamente poderoso e manhoso” (AT VII, p. 22; DESCARTES, 2004, p. 31) mobilizando toda a sua indústria em me enganar. Diante de tal hipótese, diz Descartes:

[...] pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. (AT VII, p. 22; DESCARTES, 2004, p. 31)

Estruturalmente, Descartes insere o Gênio maligno logo após o argumento do Deus enganador. Muito se tem pensado sobre como se dá essa inserção, e se o Gênio viria suprir alguma falta que pode ocorrer mediante o argumento do Deus enganador, sendo que este último não teria ainda atingido a totalidade da dúvida sobre o conhecimento que até então era tomado como verdadeiro. Leopoldo e Silva, por exemplo, defende a posição de que o Gênio maligno supriria uma falta presente no argumento do Deus enganador quando diz que:

Se tenho dificuldade em acreditar, ainda que apenas metodicamente, que Deus possa me enganar, escolho então supor que há um Gênio maligno que detém tal poder e o exerce quando penso nos seres matemáticos ou efetuo operações que correspondem a essa ciência. (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 38)

A posição de Leopoldo e Silva exposta nesta citação, concebe o Deus enganador como um passo que não foi suficiente para universalizar a dúvida, já que aponta a incapacidade deste argumento de atingir àqueles que não creem, cabendo ao Gênio maligno o papel de complementar o artifício do Deus enganador, não deixando que nada escape da alçada da dúvida, atingindo, por fim, a universalização desta última.

Por mais plausível que seja essa interpretação, a nosso ver ela não se verifica, sendo que não cumpre o papel de argumento substituto ao Deus enganador por causa de sua incapacidade de universalizar a dúvida. O próprio Descartes não dá margem a tal interpretação quando diz que:

Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, prefiram negar um Deus tão poderoso. Não os contraditamos e admitamos que tudo o que dissemos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas ou por qualquer outro modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre. (AT VII, p. 21; DESCARTES, 2004, p. 29)

Levando em conta a citação acima, ainda que não se acredite na figura de um Deus, considerando-o como o ser sumamente perfeito e criador de todas as coisas, quanto menos for o poderio da causa originária de todas as coisas, mais fácil será que o indivíduo se engane, sendo que nem o mais convicto ateu possa escapar desta artimanha cartesiana. Logo, ainda que o ateu questione a existência e o poder de Deus, será então mais fácil que se engane, pois mais provável é que seja imperfeita sua constituição e que sempre erre em seus juízos.

Além disso, podemos inferir que a existência de Deus e por conseguinte nossa crença em sua realidade e poder não está em jogo aqui. O Deus enganador, assim como o Gênio maligno, é uma hipótese de cunho metafísico e, como toda hipótese, possui como

característica ser possível. Logo, na medida em que é possível, já deve ser levada em consideração, pois Descartes não busca apenas duvidar, mas duvidar da forma mais radical que conseguir, sendo que se há uma possibilidade de engano, ela deve ser suficiente para pôr abaixo as certezas que sucumbem à mera hipótese de sua realidade e existência. Esse é o princípio da dúvida hiperbólica descrita por Descartes quando afirma que:

[...] é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, *bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas.* (AT VII, p. 18; DESCARTES, 2004, p. 23, grifos meus)

A reformulação não do alvo da dúvida, mas do lugar no qual ela ocorre é que se apresenta como pretexto para que, a nosso ver, Descartes opte por inserir o argumento do Gênio maligno. Se antes a dúvida estava posta apenas sob o viés lógico, agora Descartes irá inseri-la sob o viés psicológico, criando um artifício para enganar a própria razão, ou melhor, para a razão se auto-enganar, fingindo que as razões que tenho para duvidar de todas as coisas são suficientes para acreditar na falsidade de todas as coisas. Deste modo, podemos então dizer que, com o artifício do Gênio maligno, Descartes inicia um novo expediente em suas meditações.

Enquanto o argumento do Deus enganador tomava toda a dúvida sob o aspecto universal acerca do ponto de vista lógico, ou seja, sob a ótica de questionar todo o conhecimento tendo como justificativa sua a incerteza presente em tais conhecimentos, o Gênio maligno aparece para tornar a dúvida como parte de minha vida psicológica (uma razão que pretende ser inserida na minha vivência psicológica, fazendo com que eu me convença de que todo o meu conhecimento até agora é duvidoso, logo, também passível de falsidade).

Por meio do artifício psicológico, instrumentalizado pelo Gênio maligno, Descartes se torna capaz de converter suas razões em duvidar de todas as coisas em crenças na falsidade de todas as coisas, visando não a sobreposição da dúvida pela negação, mas sim a confirmação da primeira pela última. Assim como menciona Forlin:

A operação de negação que se segue à dúvida não visa usurpar o lugar dela, mas, ao contrário, garantir-lhe o lugar: tomando voluntariamente o duvidoso como falso eu neutralizo meu hábito de tomar o provável como verdadeiro, e, assim, a dúvida, convertida em negação, surge novamente - como resultado direto do embate dessa negação voluntária com a aceitação “natural”. (FORLIN, 2004, p. 64)

Notemos o que está em jogo neste momento. Ao afirmarmos que o Gênio maligno é um artifício utilizado por Descartes apenas para colocar a dúvida sob um nível psicológico, estamos dizendo que o Gênio não passa de um recurso metodológico que Descartes lança mão para obter sucesso em sua empreitada. Dito em outras palavras, se antes minha dúvida ficava restrita a “um ponto de vista rigorosamente lógico”, já que no meu cotidiano, ou de modo empírico, “minhas antigas opiniões, as opiniões sobre a verdade das coisas, são mais prováveis que suas contrárias” (FORLIN, 2004, p. 37), com o advento do Gênio maligno o leitor passa a se convencer diante de sua própria meditação, que aquilo que era apenas logicamente duvidoso, agora é factualmente duvidoso, mesmo que de forma provisória, e que, portanto, a operação a ser feita é tratá-lo como falso, visto que é infundado e incerto.

Vale salientar neste ponto que, diferente do que diz Popkin, quando trata a negação como um passo ulterior à dúvida, chegando a afirmar que Descartes estaria “transformando a dúvida cética comum em negação completa” (POPKIN, 2000, p. 285-6), não estamos querendo dizer que a negação venha substituir a dúvida, sendo que esta última tenha se transformado em negação. Devemos nos lembrar das palavras de Descartes quando afirma que:

Eis porque creio não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas. (AT VII, p. 22; DESCARTES, 2004, p. 31)

Esta citação deixa explícito que o que o meditador está afirmando é que, para atingir a suspensão do juízo, primeiramente é necessário fingir que as minhas opiniões são falsas e imaginárias, a fim de que se consiga obter tal suspensão, fazendo com que

minhas antigas opiniões não venham mais me importunar, independente da familiaridade que eu possa ter com elas. Sendo assim, passo a elevar minhas razões de duvidar em crenças na falsidade de todas as coisas, restando-me apenas a dúvida a respeito de se há algo de verdadeiro em meu horizonte de pesquisa.

Assim como afirma Forlin:

[...] Descartes acredita que, do ponto de vista psicológico, não basta opor a uma crença uma mera razão de duvidar dessa crença, mas é necessária uma crença oposta. O que então ele pretende com o artifício psicológico é transformar as hipóteses sobre a falsidade das coisas em teses sobre a falsidade das coisas, a fim de obter um estado de dúvida gerado pela oposição entre crenças opostas. (FORLIN, 2004, p. 29)

Deste modo, temos que o recurso psicológico utilizado por Descartes cria um expediente pelo qual a dúvida ultrapassa os limites da própria lógica, atingindo a esfera da vontade e fazendo com que o sujeito, por se auto-enganar, consiga transformar suas hipóteses sobre a falsidade das coisas em teses sobre a falsidade das coisas. Falsidade esta de cunho generalista, pela qual nada pode resistir ao poder da dúvida.

Logo, enquanto pensamos na utilização da negação metódica por parte de Descartes, estamos nos referindo a um momento em seu texto onde há a instauração, sob a ótica da esfera psicológica, da suspensão de juízo, justificada agora pela crença que carrego comigo sob a falsidade das coisas.

Deste modo, quando afirmamos haver negação metódica na dúvida cartesiana, não estamos dizendo que há a tomada de posição pela negação em detrimento da afirmação. Não é algo como, por negar *p*, afirmo *não p*, como se Descartes estivesse conferindo juízo positivo a *não p*. Por outro lado, o que faz o filósofo é, por um ato de auto-engano, estabelecer a crença na negação da totalidade do conhecimento. Assim como é mencionado por Gueroult:

Apoiada na referida ficção (do Gênio maligno), a vontade pode, no ato indivisível de sua liberdade, negar radicalmente a totalidade de meus conhecimentos. *Por seu caráter único e total, esta dívida radical (tomada enquanto suspensão de qualquer juízo sobre qualquer coisa) anuncia uma atitude categórica do sujeito filosofante.* (GUEROULT, 2016, p. 46, grifos nossos)

Logo, a negação metódica se apresenta como um reforço à dúvida psicológica, que a confirma sem que a substitua, fazendo com que o filósofo consiga estabelecer a suspensão do juízo sobre todas as coisas, diante da negação radical da totalidade de todos os meus conhecimentos.

Assim sendo, temos então constituído o artifício do Gênio maligno, um argumento puramente metodológico, no qual Descartes pretende estabelecer a dúvida no âmbito psicológico, utilizando-se da própria vontade do meditador para que possa se auto-enganar, legitimando a atuação do Gênio com a finalidade da suspensão de juízo e da instauração de juízo negativo sobre qualquer possibilidade de conhecimento.

Aquilo que nem o Gênio maligno coloca em questão

Uma vez presente o artifício do Gênio maligno, uma pergunta que talvez o leitor se possa fazer é a de que se há algo que resista à dúvida cartesiana. Vale dizer que a dúvida não coloca em suspensão todas as coisas existentes. Descartes não coloca em questão as noções comuns, por exemplo. Mas por quê?

Elas não podem ser postas em questão porque são princípios indubitáveis. Negar que o princípio de identidade ou de não contradição são verdadeiros, por exemplo, é uma contradição em termos. Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e isso a dúvida cartesiana não pretende colocar em questão, justamente por verificar que uma coisa que é e não é ao mesmo tempo é uma contradição em termos e algo que, pelo princípio de não contradição, não pode, de fato, ocorrer.

Mas se isso realmente ocorre, por que o *Cogito* e não as noções comuns é posto como primeira certeza segundo a ordem das razões? Sobre isso, estamos de pleno acordo com o que diz Landim quando escreve que:

Se, por um lado, as noções comuns - que jamais foram postas em questão enquanto são pensadas como noções evidentes - são princípios indubitáveis, por outro, elas são meros princípios formais, não produzindo, na medida mesma em que são evidentes, conhecimentos de realidade (possível ou atual), nem engendrando novas certezas; elas, neste sentido preciso, não são conhecimentos de objetos (*res*), mas apenas regras que a razão

descobre quando produz algum conhecimento. (LANDIM, 1992, p. 26)

Ora, levando a cabo o que Landim argumenta, podemos afirmar que a característica que torna as noções comuns imunes ou exteriores ao método da dúvida, é a mesma que as torna inviáveis enquanto primeiro princípio. Dito de outro modo, o fato delas não serem conhecimento de objetos, faz com que elas sejam indubitáveis, ao mesmo tempo em que faz com que sejam inviáveis enquanto primeiro princípio.

Voltemos às *Meditações*. Depois de lançar mão do artifício do Gênio maligno Descartes atinge, finalmente, sua primeira certeza – já na segunda Meditação. Esta primeira certeza recebe o título de “indubitável” exatamente por ser imune a qualquer passo da dúvida que foi empregada – como vimos – na primeira Meditação. Sem os passos da dúvida e sua futura superação, o que ocorre por todo o decorrer das *Meditações*, Descartes dificilmente conseguiria responder aos seus objetivos, já que o que pretendia era justamente substituir suas antigas crenças por uma nova, porém bem fundamentada, sendo clara e distinta. O ceticismo próprio ao “método” adotado se mostrou então necessário, já que, operando por suas vias, o filósofo francês consegue estabelecer as limitações de suas antigas crenças, bem como o obstáculo a ser ultrapassado para que se possa conceber sua primeira certeza, o *Cogito*.

Fica manifesta, então, a importância da dúvida nas *Meditações metafísicas* de Descartes. A pertinência de discuti-la para, a partir de então, introduzirmos o *cogito* se dá sob a ótica de que, antes de entrarmos no mérito da primeira certeza, precisamos conhecer o percurso pelo qual podemos afirmar o *Cogito* enquanto primeira certeza. Desse modo, analisamos se, de fato, os passos da dúvida e os artifícios apresentados são suficientes para cumprirem o intento de Descartes, ao propor o questionamento de suas antigas crenças e sua substituição por novas.

Se por um lado vemos o surgimento da dúvida e sua atuação contra as crenças infundadas apontadas por Descartes, além da impossibilidade de que as noções simples assumam o posto de primeira certeza, por outro, devemos nos perguntar o porquê do *Cogito*, e somente ele, ter condições de ser a primeira certeza tão almejada por Descartes. Sobre isso trataremos na última sessão deste artigo, visando relatar o motivo que faz com

que o *cogito* se torne uma peça tão essencial em toda a metafísica cartesiana e seu ponto de partida para o alcance de novas certezas.

O *cogito* enquanto primeira certeza

Se Descartes, na primeira meditação, se preocupa apenas em duvidar e em colocar em questão tudo o que até seu tempo era tomado como certeza, ponto de partida e sustentação das antigas crenças, a segunda meditação já nos apresenta um outro viés. Nela podemos ver emergir o ponto de partida da metafísica cartesiana, o *Cogito*. Mas o que confere a essa certeza um caráter tão especial, capaz até mesmo de se apresentar como aquela que encerra a dúvida e inicia o percurso da ordem de razões? Voltemo-nos por um momento ao texto das *Meditações* para ver o que Descartes nos diz quando introduz o *cogito* em seu escrito. Diz ele que:

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente. (AT VII, p. 25; DESCARTES, 2004, p. 45)

Diante deste trecho, podemos extrair que a superioridade do *cogito* em relação ao Gênio maligno se dá por um aspecto interno e inerente ao próprio Gênio maligno, em outras palavras, se dá por um fator necessário para que o artifício cartesiano possa realizar suas artimanhas e que, sem o qual, não poderia existir. Desse modo, o ponto de fraqueza do Gênio maligno é a existência de um eu externo a ele, dotado de capacidades racionais, possuindo em si a possibilidade de, ao pensar em sua existência, tomar consciência de que, para o Gênio enganar, é preciso de alguém ao qual engane, e sem o qual não poderia tal artifício existir. Levando em conta de que, neste primeiro momento, apenas posso ter certeza de minha própria existência, acabo sendo obrigado a concluir que para o Gênio maligno existir, eu também preciso existir. Ao pensar nisso, intuo minha existência,

devendo reconhecer que apenas estou certo de que existo na medida em que penso, ou seja, na medida em que profiro ou concebo em minha mente, que existo.

Também se faz necessário reconhecer que o *Cogito*, para realizar sua empresa e contrapor a dúvida cartesiana, não é uma noção comum e isso pelas características intrínsecas que possui. Se retomarmos as palavras de Landim no que se refere à conceituação das noções comuns, que já relatamos na última sessão, e apresentarmos não elas próprias, mas seus opostos, teremos definido o *Cogito* e, além disso, teremos apresentado as principais diferenças entre o *Cogito* e as noções comuns.

Dessa forma, enquanto as noções comuns, segundo Landim, são “meros princípios formais”, o *Cogito* ultrapassa o nível formal e insere um novo conteúdo ao nosso conhecimento a respeito da realidade atual, o que de fato existimos enquanto coisa pensante. Da mesma forma, enquanto as noções não produzem conhecimento de realidade possível ou atual, logo, não “engendrando novas certezas”, na medida em que apenas se apresentam enquanto condições para que algo exista ou possa ser concebido como verdadeiro, o *Cogito*, por sua vez, no instante em que diz sobre a verificação de minha existência através de meu pensamento, já nos apresenta um conhecimento de realidade atual, engendrando uma nova certeza, mais especificamente, a primeira certeza do edifício cartesiano. Por fim, enquanto as noções comuns não são “conhecimentos de objeto”, mas somente “regras que a razão descobre quando produz algum conhecimento”, o *Cogito* tem como objeto o meditador que agora reflete sobre sua própria existência, reconhecendo sua constatação através de seu pensamento atual.

As únicas semelhanças entre as noções comuns e o *Cogito* se localizam no fato de que ambos são evidentes e indubitáveis, certezas advindas da razão, através de um processo intuitivo, imediato, e que, por isso, podem ser consideradas enquanto evidentes e indubitáveis, seja enquanto noção (no caso das noções comuns), seja enquanto proposição (no caso do *Cogito*).

Conclusão

Diante do que até agora mencionamos, podemos então dizer que o *Cogito* resiste às artimanhas do Gênio maligno na medida em que apresenta não apenas uma verdade evidente e indubitável, mas também na medida em que é condição para a possibilidade de existência do próprio Gênio maligno, o qual depende do objeto de seus enganos para subsistir. Além disso, podemos também distinguir as noções comuns do *Cogito*, graças à natureza constitutiva de cada um que, além de diferenciá-los, justifica o pensamento de Descartes na medida em que o último e não os primeiros são os alicerces da metafísica cartesiana, dando origem à ordem das razões.

Por fim, nos cabe ainda reforçar a importância do artifício do Gênio maligno para o decorrer das *Meditações* cartesianas. A utilização de tal artifício fez com que a dúvida alcançasse um novo nível, ultrapassando o nível lógico e atingindo o nível psicológico, no qual o filósofo pretende que nós próprios sejamos capazes de nos enganar, admitindo a influência do Gênio maligno para, mais tarde, destituí-lo de sua influência no decorrer das *Meditações*. Sem tal artifício, a radicalidade da dúvida cartesiana estaria comprometida, sendo ele necessário na medida em que representa o limite último da dúvida e aquele obstáculo mais desafiador para ser ultrapassado, o qual apenas o *Cogito* consegue ultrapassar por sua evidência e indubitabilidade.

Bibliografia

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

DESCARTES, René. **Œuvres**. Paris: Vrin, 1996. Vol. 7. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

FORLIN, Eneias. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito**. São Paulo: Humanitas, 2004.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes, a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1994.

POPKIN, Richard Henry. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.