

O DISCURSO SOBRE O SUJEITO É *EPISTEME* OU *DOXA*?

Remi Schorn¹

RESUMO: Praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam em uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*. Protágoras discordou dos demais e entendeu que o homem não saber se os deuses existem ou se não existem e por isso, não pode lhes atribuir o conhecimento verdadeiro. Se a verdade não é divina, o conhecimento humano é o padrão, a medida. Da afirmação de que “o homem é a medida de todas as coisas”, pode-se inferir que se trata do homem como sujeito, indivíduo terreno? Platão relaciona a origem do homem à do universo e o indivíduo à polis e ao mundo, mas, imagem desse mundo é a do modelo eterno, impossível de ser comunicado. Em Agostinho, o verdadeiro sujeito não é o homem, mas Deus, que pode ser reconhecido, entretanto, não pode ser comunicado. Em Descartes, sua hipótese do gênio maligno leva a dúvida radical que não pode ser negada, daí a certeza de que há a dúvida e que ela ocorre enquanto pensamento. Contudo, a consequência do “penso” é “existe pensamento”, logo, “algo existe”, assim, “o pensamento existe”. A consequência lógica de “duvido”; “dúvida é pensamento”, é “pensamento existe enquanto dúvida”. Assim, o “eu” como sujeito do pensamento é material conceitual indevido.

Palavras-chave: *episteme*; *doxa*; sujeito; verdade.

ABSTRACT: Virtually all ancient Greek philosophers believed in a radical distinction between the true knowledge, *aletheia* or *episteme* and *doxa* or opinion. Protagoras of others disagreed and held that man does not know whether gods exist or not exist and therefore cannot give them the true knowledge. If truth is not divine, human knowledge is the standard measure. The statement that “man is the measure of all things,” one can infer that this is the man as subject, individual land? Plato relates the origin of man in the universe and the individual to the polis and the world, but this world is the image of the eternal pattern, impossible to communicate. In Augustine, the true subject is not man but God, which can be recognized, however, cannot be communicated. Descartes, his hypothesis of the evil genius that leads to radical doubt cannot be denied, so be sure that there is a doubt that it occurs as thought. However, the result of “think” is “there thinking,” right, “something exists”, thus “thinking is.” The logical consequence of “doubt”, “doubt is thinking,” is “thought exists as certainly.” Thus, the “I” as the subject of conceptual thinking is improper material.

Key - words: *episteme*; *doxa*; subject; truth.

A criação da indução e da subjetividade eclipsou o racionalismo crítico grego. A constituição e defesa de tais recursos teóricos na filosofia grega antiga teve a pretensão de contribuir na tarefa auto imposta de vencer a ignorância humana e alcançar a perfeição das verdades divinas, no entanto, acabou por produzir um evento teórico de grandes proporções que obliterou o fazer filosófico da época e inaugurou uma epistemologia cuja configuração inclui, conforme Hume, uma incontornável dimensão dogmática.

Praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam em uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*. Para eles, a primeira forma de conhecimento não era alcançada pelos homens nem por qualquer outra forma de ser que não divina e eterna. Somente os deuses a contemplavam em toda sua magnitude e alcance. Eles sabiam que o que perece não alcança a eternidade e assim concebiam a verdade. Quanto aos homens, que deuses não são por óbvio, repletos de fragilidades e carentes de sabedoria, perecíveis devem ser também suas ideias.

Entretanto, Protágoras ao discordar dos demais, o fez por entender que o homem não conhece nem pode falar sobre nada do que os Deuses conhecem e, assim, sem saber se eles existem ou se não existem, não lhes atribuiu a verdade do conhecimento. Entretanto, se a verdade não pode ser divina, trata-se de tomar o conhecimento humano como o padrão, como a *medida*. Assim ele inferiu que o homem é a medida de todas as coisas. Protágoras fez uma crítica importante ao que pensavam seus contemporâneos, ele superou a distinção entre conhecimento divino e opinião humana, entre *aletheia* e *doxa*. A medida, o padrão, o que orienta o sujeito conhecedor é seu próprio conhecimento. Havia na época o que podemos chamar de empiristas e racionalistas e Protágoras pode ser incluído entre os primeiros, ele combateu o racionalismo de Parmênides (POPPER, 2001).

Demócrito também pensava como Protágoras, contudo, a maioria dos filósofos continuou sustentando a visão de Parmênides e seus predecessores de que somente os deuses - e não os homens - tratam da *episteme*. Entre os mais importantes defensores da tese racionalista estava Sócrates e seu discípulo Platão, este queria as leis do Estado rígidas e imutáveis de tal forma que não necessitassem ser refeitas nunca. Entretanto, ele pensava distintamente quanto aos conhecimentos sobre a natureza, estes somente alcançavam o status de mito verossímil (POPPER, 2001).

Em seu diálogo *Timeu*, Platão se preocupa em constituir uma solução ao problema do acesso aos princípios que organizam o mundo e a relação de tais princípios com o estado de mudança. Ele caracteriza a linguagem como uma imagem do inteligível que, ao mesmo tempo é atividade intermediária entre o inteligível e o sensível, ou seja, entre os princípios e o mundo. O sensível tem existência inteligível, pois, as formas são eternas e absolutas e ao mesmo tempo reais. “Se a

inteligência e a opinião verdadeira constituem gêneros distintos, então estas coisas existem certamente em si mesmas: são ideias que não percebemos por meio dos sentidos, mas apenas por intermédio do espírito” (PLATÃO, 2001, p. 92). Assim, Platão relaciona a origem do homem à do universo e com isso liga o indivíduo à pólis e ao mundo – a coisa mais bela entre as coisas nascidas – cuja imagem é a do modelo eterno e somente pode ser apreendido pela razão, trata-se de um discurso verossímil (*eikòs mithos*).

O discurso é possível por serem

as palavras da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza ser irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser, tão somente, semelhantes, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença (PLATÃO, 2001, p. 65-6).

Assim Platão reconhece que acerca de um grande conjunto de questões não é possível fornecer explicações verdadeiras, ou seja, plenamente inteligíveis, decorrentes diretamente do inteligível, uma vez que somos parte da natureza humana. Nesses casos devemos dar-nos “por satisfeitos se a nossa [explicação] não for menos plausível do que as demais (...) razão de sobra para aceitarmos, em semelhantes assuntos, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites” (PLATÃO, 2001, p. 65-66).

Segundo o *Timeu*, portanto, o mundo é estruturado de forma indivisível por uma unidade entre o ser, o mesmo e o outro enquanto ideias. Já os aspectos das ideias, o que poderíamos chamar de suas dimensões, sua multiplicidade, tem no ser, no mesmo e no outro a combinação do uno e do múltiplo. Esta mescla torna possível o acesso à inteligibilidade de como é constituído o universo. A linguagem é o elemento intermediário que torna possível combinar o Bem aos demais elementos por ele unificados, ao constituir a simetria entre eles. Entretanto, o discurso sobre o mundo não guarda a verdade e eternidade do Bem, ele não é *episteme* e sim *doxa*, não ultrapassa a dimensão da verossimilitude, logo, pode ser corrigido, aprimorado, por reconstituição discursiva da relação entre os princípios puramente racionais e o estado mutável do mundo.

O que nos interessa salientar é que no *Timeu* Platão não prevê a manifestação linguística correspondencialmente verdadeira. O acesso da razão à forma pura é incomunicável enquanto tal. A linguagem têm o limitado poder de elemento ontologicamente intermediário entre a forma pura e fixa e o mundo em movimento. Ela não é cópia idêntica do primeiro nem espelha perfeitamente o

segundo, entretanto, como *eikôn*, ela simboliza tanto um quanto outro e assim torna possível o conhecimento mesmo que os nomes não são capazes de dizer o que são essencialmente seus referentes.

No *Crátilo* “o discurso indica todas as coisas (*pan*), e circula e se movimenta sem parar, além de ser de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo” (PLATÃO, 2001a, p. 180). O pensamento (*phronesis*) é percepção em movimento e conhecimento (*gnômê*) é exame da geração, mas pensamento também é *nóêsis*, desejo de novidade. *Episteme* indica que a alma acompanha o movimento das coisas e entendimento (*synesis*) é raciocínio, já “*sophia* (sabedoria) indica contato com o movimento das coisas” PLATÃO, 2001a, p. 185). Pensamento não é, portanto, senão a criação de uma imagem do mundo à luz do inteligível. O pensamento imperfeito ocorre por movimento de raciocínio como acompanhamento do movimento das coisas. A linguagem expressa uma imagem que ao ser imagem do mundo, expressa ao mesmo tempo, imperfeitamente o inteligível e não a imagem apreendida ou constituída pelo sujeito inteligente. Platão pretendeu demonstrar como é objetiva a combinação entre uno e múltiplo e por ser tal, por ocorrer como imagem do mundo sugere a estrutura inteligível nele presente, esta, entretanto, pode sempre ser corrigida por ser similar à verdade. Assim, em Platão, considerando ser inapropriada a linguagem para expressar a verdade inteligível, quanto ao sujeito, deve-se calar.

Ao que Platão chamou de similar à verdade, Isócrates chamou de opinião, mas ambos entenderam que os humanos somente podem ter esse tipo de conhecimento verossímil. Foi justamente um discípulo de Platão que, tendo convencido a si próprio de que sabia, inferiu que era hora de romper de forma definitiva com a tradição que estabelecia a distinção entre conhecimento divino e conjectura humana. Aristóteles entendia muito de lógica e conseguiu transformar o que em Platão era hipótese científica, em conhecimento verdadeiro, demonstrável logicamente.

Em Aristóteles a linguagem é um tipo especial de atividade exosomática, ela ocorre na instância das convenções, quando “as palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125). Ou seja, “a locução é um som oral com um significado convencional [...] Toda a locução tem um significado, ainda que orgânico, mas, como afirmamos, por convenção” (ARISTÓTELES, 1985, p. 127). Assim, os conceitos necessários à comunicabilidade não podem ser confundidos com as afecções das quais elas são símbolos, pois, as afecções de alma não ingressam diretamente no universo da dizibilidade, elas necessitam ser simbolizadas pelo indivíduo ao qual a alma habita. Porque elas são simbolizadas objetivamente não podemos afirmar a existência do sujeito simbolizante, entretanto, sendo as afecções iguais em todos os homens e a simbolização variável, há subjetividade necessariamente e isso se

mostra pelo resultado distinto na instância da linguagem. Na alma há nome, que é conceito independente do verdadeiro e do falso e verbo que é necessariamente ou verdadeiro ou falso, “o verbo é o que junta ao seu próprio significado o significado do tempo atual” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125). Assim, quando afirmamos “Sócrates é homem” a verdade ou não da proposição depende objetivamente da relação entre nome e verbo. A dizibilidade dos eventos ocorre por expressões cujo significado é convencionalizado objetivamente, assim, a afecção da alma somente pode ser simbolizada em uma linguagem convencionalizada objetivamente. Se acaso concebêssemos a existência do sujeito cuja alma reteve afecção, ele não comporia o universo do dizível, no entanto, ele se mostra no resultado distinto que a linguagem alcança mesmo com afecções idênticas em almas diferentes.

A proposta epistemológica aristotélica, ou sua teoria da *episteme*, entretanto, guardava um problema. Demonstrar um conhecimento com outro e aquele com outro e assim por diante é uma tarefa que não tem fim e Aristóteles percebeu que, logicamente, todo aquele que assim procedesse, seria levado a um regresso infinito. Então ele pensou em premissas originais que sejam a origem para todas as afirmações que fazemos. A verdade de tais premissas decorre de serem declarações definidas. Contudo, sua resposta a tão fundamental problema permitia uma implicação indesejada que era a seguinte: se as definições fornecem significados convencionais às palavras e estes são certos, analíticas, tautológicas, então toda *episteme* é tautológica, deduzida das definições. Aristóteles não podia aceitar tal consequência e lembrando de Sócrates, afirmou: existem também definições que não são convencionais e que são certas, elas são alcançadas quando vemos a essência de uma coisa, são definições sintéticas, resultantes da indução. Por esse processo de pensamento, Aristóteles introduziu a indução na epistemologia.

Para ele a indução é o procedimento pelo qual o interlocutor é conduzido para uma perspectiva a partir da qual ele pode *ver a essência* do objeto que investiga e, então, descrevê-la como um dos seus princípios fundamentais, a *arche*. Em Aristóteles, princípios são definições, e ao mesmo tempo são verdades incorrigíveis que somente definições convencionais e tautológicas podem ser. A indução é a forma de tornar as definições uma rica fonte de conhecimento, entretanto, elas não podem ser informativas. Segundo Popper “o sentido último de indução leva à construção de uma espécie de silogismo indutivo. *Premissas*: Sócrates é mortal; Platão é mortal; Simmias é mortal; e assim por diante. Todos estes são homens. *Conclusão*: Todo homem é mortal” (POPPER, 2001, p. 03). Aristóteles sabia que um silogismo indutivo é inválido, mesmo assim, ele acreditava na indução e na intuição das essências das coisas, como forma de alcançar “as declarações que descrevem as propriedades essenciais, e que estas declarações são as definições verdadeiras e certas que podem servir como as premissas últimas da *episteme*, do

conhecimento científico demonstrado” (Idem, p. 04).

Popper acredita que Aristóteles teve uma má consciência intelectual quando propôs esta teoria, pois, Aristóteles geralmente tinha atitude muito objetivas, mas nesse assunto produziu uma explicação claramente subjetiva da teoria do conhecimento. Conhecer uma coisa, intuir, constitui co-emergência com o objeto conhecido em Aristóteles. Então conhecedor e conhecido são idênticos, e isso é claramente uma forma de subjetivismo, diferentemente do conhecimento objetivo e demonstrável ou silogístico. A tese da má consciência se ancora ainda no fato de Aristóteles ter projetado sua invenção da indução – como meio para chegar à essência – para Sócrates que jamais afirmou a possibilidade da *episteme*. Aristóteles concordava que “*Sócrates afirma não saber*”, no entanto, ele intuía que a essência da afirmação é que “*Sócrates professa (ou pretende) não saber*” e isso é bem diferente. Aristóteles teria pensado da seguinte forma: Sócrates em seu método *elenchus* percebeu a necessidade da indução, logo, a indução, como Sócrates a usa é capaz de conduzir o interlocutor à perceber a essência, cuja definição constitui a demonstração verdadeira; a afirmação de ignorância de Sócrates foi somente irônica e, pode-se interpretar o método socrático como um método positivo de prova.

Popper entende que o *elenchus* de Sócrates consiste em refutação crítica com contra-exemplo e que

ele queria provar a ignorância dos que acreditam saber. No início eles acreditam saber tudo sobre o sujeito (virtude, por exemplo); então Sócrates mostra-lhes *com a ajuda do concreto, instância experimental* – de contra-exemplos – que eles não sabem. Esse método Aristóteles interpretou como o método de busca da essência pela via da evidência concreta. Embora essa interpretação tenha certa plausibilidade à conversão do *elenchus* em *epagoge* (prova indutiva) cria para Aristóteles a necessidade de invocar a ironia Socrática (Idem, p. 04).

Assim, Aristóteles atribui a Sócrates a invenção da indução, quando foi ele quem a criou e inseriu na epistemologia. Segundo Popper, “Aristóteles sabe que ele sabe [e isso] torna-o similar a Protágoras, que foi também um empirista. Contudo, Aristóteles não admite o que Protágoras poderia ter admitido (...) que o conhecimento humano não é certo” (Idem, p. 04). Para Protágoras o conhecimento humano é a medida de todo conhecimento, isso não significa que ele acreditava na *episteme* como faz Aristóteles.

Tanto Xenófanes, como Sócrates e Platão - quando se referem à ciência natural - afirmaram ‘*Nós não sabemos, nós conjecturamos*’. Já Aristóteles apesar de ter sido grande cientista e criador da lógica, tem suas teorias permeadas pelo

subjetivismo. "Certamente Aristóteles foi o primeiro verdadeiro dogmático, até mesmo Platão, apesar de um político dogmático, não foi um epistemólogo dogmático" (Idem, p. 05).

O que Aristóteles propõe como o ideal da ciência pode ser descrito como uma enciclopédia de conceitos em que conste uma descrição completa dos nomes das essências. Aquilo que é conhecido destas essências constitui a definição dos conceitos, assim, tornar-se-ia possível deduzir dos conceitos todas as definições, além de suas interconexões. Uma enciclopédia dessa magnitude permitiria deduzir a totalidade dos conhecimentos de seus conceitos. Estes, por sua vez, obtidos por procedimento indutivo, assim, a *arché* da qual podemos derivar tudo através da dedução lógica, o silogismo, tem origem indutiva. Esta direção adotada pela atividade teórica Aristotélica configurou-se como o esplendor de uma conquista memorável da inteligência humana, entretanto, uma perspectiva epistemológica que dificilmente Parmênides teria deixado de considerar um mau caminho. Aristóteles preferiu aliar-se e dar consequência ao que pensaram Protágoras e Demócrito, entretanto, o fez em nome de Sócrates que sempre compôs com Parmênides e Platão o altar para a eterna purificação do pensamento humano à luz das verdades que somente aos deuses são possíveis.

A teoria proposta por Aristóteles torna a ciência, ou seja, o conhecimento puramente humano algo que anteriormente os filósofos ou atribuíam às divindades ou duvidavam de sua possibilidade. A *episteme*, conhecimento humano demonstrável e, por conseguinte certo, impôs que o grande empreendimento do racionalismo crítico grego chegasse ao fim. Aristóteles impossibilitou a ciência de ser crítica, com as demonstrações - sua contribuição principal - a crítica cede lugar à prova e o racionalismo anterior, ao dogmatismo posterior. Nesta nova arena teórica - resultante de uma má consciência, do subjetivismo e essencialismo - nem a filosofia da natureza enquanto teoria da natureza ou a originalidade da cosmologia sobreviveram. Aristóteles engendra uma forma de lógica apta a seus fins e constituiu uma epistemologia que demanda provas lógicas (POPPER, 2001). A epistemologia aristotélica prevê que haja demonstrabilidade lógica do conhecimento pelo sujeito que contempla a essência da realidade. Portanto, em conformidade com a tese aristotélica, quanto ao sujeito pode-se falar, dogmaticamente.

Santo Agostinho em seu *De magistro* faz um debate com Adeodato sobre a origem e finalidade da linguagem no processo de conhecimento. Assevera, inicialmente, que quando falamos, procuramos ensinar, mas nosso aprendizado ocorre por recordações, uma vez que é a memória que nos apresenta as coisas das quais as palavras são sinais. Assim, a fala tem a finalidade de, na pergunta, ensinar o que se quer saber. Os significados das palavras podem ser coisas, estados de alma ou outras palavras. Nada pode ser indicado sem sinais, logo, a indicação

dar-se-á por palavras ou expressões corporais. Tanto a escrita como a fala despertam a mente para conhecer. Ao nomearmos as coisas, os nomes significam a coisa nomeada que é expressa no espírito. “A palavra é sinal do nome, o nome é sinal do rio e o rio é sinal de alguma coisa que se pode ver” (AGOSTINHO, 1980, p. 291). Então, falamos para ensinar e recordar, mesmo quando interrogamos. Assim, com sinais mostram-se sinais ou outras coisas que não são sinais ou mostram-se sem sinais as coisas de que fomos interrogados. Ele propõe que se devem preferir as coisas significadas ou o conhecimento delas aos sinais, já que estes existem para designar as coisas. O sinal somente é compreendido através da visão do seu significado, logo, o uso do sinal tem a função de nos fazer perceber as palavras e o conhecimento não se produz por palavras que tem repercussão externa. O conhecimento é conhecimento da verdade, alcançado por convencimento da verdade das coisas que, por sua vez, é alcançado interiormente. Com palavras aprendem-se palavras, ao serem proferidas, sabe-se ou não seu significado. Se se sabe, recorda-se, se não, se é incitado a procurar o significado. A recordação permite acreditar ou duvidar do falado. A palavra incita à recordação, logo, acreditamos no que está em acordo com nossa memória, a isso dizemos entendimento. Contudo, não entendemos tudo o que cremos e a palavra é instrumento de consulta interior sobre a crença possível. Desta crença nasce a verdade. A consulta interior ensina verdadeiramente, é consulta a cristo que habita interiormente o homem como luz da sabedoria. As palavras não são suficientes sequer para mostrar o pensamento de quem pensa e fala. Há enganos na fala e a comunicação é distinta da pretensão que a tornou ato. Além disso, inverdades podem ser comunicadas de modo consciente. A consulta interior como critério ao aprendizado verdadeiro implica a consideração da impossibilidade de qualquer mestre terreno ou externo. O verdadeiro mestre é Deus, mas também esse ensinamento não serão os homens a proporcionar. Deus nos permite alcançar também essa verdade interior. O verdadeiro sujeito do conhecimento não é o homem, mas Deus, que pode ser reconhecido, entretanto, não pode ser comunicado. Quanto ao sujeito, estejamos dispostos a escutá-lo, contudo, é impossível dizê-lo. Em Agostinho, ante o Sujeito, deve-se falar, contudo, quanto ao sujeito, deve-se calar.

Descartes propõe que se deva seguir o imperativo da razão, tanto para a atividade teórica cognitiva construtora do conhecimento como para a sabedoria de vida. Para ele o imperativo da razão opera por intuição e por análise, a corroboração de que assim é ele o retira da matemática. Tanto no *Discurso do método* como nas *Meditações metafísicas* há a exigência de um instrumental analítico acompanhado da intuição que, pela dúvida, aponta a direção ao espírito. No *Discurso do método* há a divisão da obra em seis partes, tratando, respectivamente: as ciências; as regras do método; as regras da moral; a existência de Deus e da alma humana; a Física, a medicina e a distinção entre alma humana e animal; e, finalmente as

razões que o levaram a escrever. Como veremos a posição apresentada acima perpassa as seis partes.

A primeira parte sustenta que todos os homens tem igual capacidade de distinção racional entre o verdadeiro e o falso desde que haja boa aplicação da razão. Essa inferência decorre de que “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” (DESCARTES, 1979, p. 29) uma vez que ninguém pretende ter mais do que tem e não podem estar todos errados. A razão não é acidental, individual, múltiplo, mas, forma, essencialidade humana, uno. É a “única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (DESCARTES, 1979, p. 32). Aplicar bem a razão significa não aceitar sem questionamento as ações e pensamentos humanos. Isto constitui a atividade filosófica capaz de progresso na busca da verdade, podendo, contudo, levar a equívocos. Assim, é no âmbito da razão que se pode tratar o conhecimento.

A segunda parte defende que as obras levadas a efeito por muitos, múltiplos, não são da mesma perfeição que aquelas fruto da ação de um único homem. Descartes inferiu daí que o uso puro da razão é superior aos conhecimentos livrescos e assim opõe a razão à história. Torna-se necessário abandonar todos os convencimentos até então acolhidos, para substituí-los por melhores ou aceitá-los após criterioso exame racional. Tendo estudado no campo da Filosofia, a lógica; no campo da matemática, a análise dos geômetras e a álgebra, procurou conceber um método que, contemplando as vantagens desses saberes, pudesse corrigir seus erros. Julgando que a normatização abundante tornaria o sistema mais frágil que rígido, optou por quatro preceitos: a) jamais acolher como verdadeira qualquer coisa que não conhecesse evidentemente como tal. Trata-se de conhecer somente as idéias claras e distintas, aquelas que não se pode, sob nenhuma hipótese duvidar; b) dividir as dificuldades em tantas partes quantas necessárias à resolução; c) conduzir em ordem o pensamento, dos objetos mais simples aos mais compostos. Trata-se de estabelecer uma série em que os termos fiquem antes dos que dele dependem e depois dos que ele é dependente. d) fazer enumerações completas e revisões gerais para nada omitir. A matemática acostuma o espírito aos raciocínios verdadeiros, e, com essa aptidão pode-se percorrer outros raciocínios, logo, deve-se começar por ela.

A terceira parte trata da necessidade da constituição de uma moral provisória que permita comodidade para o percurso da investigação. Elaborou um restrito conjunto de regras morais que lhe permitiram livrar-se da provável acusação de ser um homem sem fé: a) obedecer as leis e costumes de seu país e manter-se na religião a que pertenceu desde a infância. Igualmente considerou mais seguro obedecer às opiniões mais moderadas por serem mais cômodas para a prática; b) agir conforme opiniões duvidosas se não houver outras melhores. Em não podendo decidir quais opiniões são mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis e,

não sendo essa decisão possível, decidir por uma e considerá-la certa e verdadeira; c) vencer a si antes que à ordem do mundo e em geral acostumar-se a crer que nada esta inteiramente em nosso poder, senão nosso pensamento. O conforto da terceira máxima é o de saber ser impossível o que, depois de máximo esforço, não é alcançado, pois isso não depende de nós; d) revisar todas as ocupações humanas para escolher a melhor. Cultivar a razão e buscar a verdade, seguindo o método. Com a satisfação do progresso gradual e a certeza de que basta bem julgar para bem proceder, ou seja, julgar com ideias claras e distintas e proceder de forma a seguir sempre o que o entendimento representa como melhor, Descartes concebe a felicidade como ato racional e, assim infere a necessidade de desfazer-se das opiniões, e remover racionalmente os erros. Esse processo, distinto dos céticos, consistiu em exercitar-se no método que se lhe havia prescrito e anotar observações para posteriores experiências e afastar-se de qualquer doutrina.

Na Quarta parte, com o abandono da crença nos sentidos o autor suspende a crença em todo o mundo externo. Ocorre-lhe, contudo, que enquanto pensa, algo existe como pensamento. Essa é uma verdade indubitável, firme e certa: "Se duvido, penso". Eis o princípio da filosofia que procurava. Depois da dúvida radical, uma certeza inabalável, plena. É essência de uma substância e consiste em um fato puro. Assim, o entendimento, a alma, pela qual há existência, é distinta e independente do corpo e mais fácil de conhecer. De posse dessa certeza plena, infere a existência de certezas racionais e passa a considerar as coisas conhecidas clara e distintamente como verdadeiras objetivas e o conhecer superior ao duvidar. Assim, Descartes (1979) chega ao "*cogito, ergo sum*". A ideia da perfeição está no homem por força da perfeição, não da imperfeição, logo, por vontade divina e isso permite a primeira certeza subjetiva da qual a segunda decorre como progressão matemática. Quanto aos homens e suas ideias, guardam sempre algo de verdadeiro. Ele julga ser racional pensar assim, pois, Deus que é todo perfeito e verídico, não as teria posto em nós sem que contivessem verdades.

Na quinta parte salienta que a alma humana é uma e racional enquanto nas plantas e nos animais existem almas vegetativas e sensitivas e essas existem igualmente nos homens, mas aquela não existe nos animais e plantas. Os homens são capazes de uma linguagem complexa que se constitui como conhecimento. Sendo a razão universal, é possível distinguir um humano que reage distintamente às diversas ocorrências da vida. A alma, espírito humano, é totalmente distinta da alma animal, é de outra natureza. Daí Descartes retira mais dois preceitos racionais: Não negar Deus e não considerar a alma animal da mesma natureza da humana.

Na sexta parte funda nova instância filosófico-reflexiva. Distintamente da escolástica, ainda vigente, Descartes propõe que a filosofia deve constituir a fundação de uma prática científica útil à vida e cujo fim não reside na contemplação. Outro aspecto é que ele se dispõe a escrever e sente a necessidade de deixar para

juízo dos leitores suas meditações. Pode-se interpretar que sua teoria do conhecimento prelude a tese do teste intersubjetivo, da falseabilidade desenvolvida pela epistemologia contemporânea. Isso se esclarece ao analisarmos que o papel da experiência em Descartes é desempatar opiniões igualmente plausíveis. Ou seja, não é elemento probatório final.

Assim, a existência essencial, substancial, é decorrente do pensamento e, a plenitude da certeza permite a intuição racional e objetiva subsequente. Ou seja, o pensamento alcança a certeza metafísica, plena, que subsiste, substancial, o pensamento alcança o ser, “Se duvido, penso” ao “Penso, logo existo” como coisa pensante. A objetividade que se segue como progressão matemática deve ter o rigor da plenitude da primeira certeza subjetiva. Essa revolução cartesiana é o marco inicial da modernidade: a certeza alcançada na subjetivamente é o critério para as certezas objetivas decorrentes.

Entretanto, essa engenhosa construção guarda uma inconsistência grave. A consequência lógica de “duvido”; “dúvida é pensamento”, é “pensamento existe enquanto dúvida”. Como sustenta Carnap, há dois erros lógicos em Descartes,

O primeiro está na conclusão “Eu sou”. O verbo “ser” está, indubitavelmente, significando existência aqui; pois uma cópula não pode ser usada sem um predicado; de fato, o “eu sou” de Descartes tem sido interpretado neste sentido. Mas neste caso a sentença viola a regra lógica acima mencionada de que a existência pode ser predicada apenas em conjunção com um predicado e não em conjunção com um nome (sujeito, nome próprio). Um enunciado existencial não tem a forma “a existe” (como em “eu sou”, isto é, “eu existo”), mas “existe algo de tal e tal tipo” (CARNAP, 1932, p. 16).

Se o pensamento racional e intuitivo alcança a certeza, tal se expressa objetivamente, assim, o “eu” é indevido, uma inserção de material conceitual inadequado. Para figurar em tal universo o eu deveria poder ser afirmado enquanto algo existente, e não como existente como elemento subjetivo, sujeito do pensamento objetivo. Descartes, logicamente, demonstra que há pensamento e não que há um “eu” pensante.

O segundo erro está na transição de “eu penso” para “eu existo”. Se da sentença $P(a)$ (“a tem a propriedade P”) um enunciado existencial deve ser deduzido, então o último pode afirmar a existência apenas com respeito ao enunciado P, não com respeito ao sujeito *a* da premissa. Não se segue de “eu sou europeu” que “eu existo”, mas “um europeu existe”. Não se segue de “eu penso” que “eu sou”, mas que “existe alguma coisa que pensa” (Idem, p. 16).

O salto de Descartes sobre o abismo que separa subjetivo e objetivo não

elimina o abismo nem constitui ponte, ele ter saltado somente reforça a tese de que há o abismo e que acerca do que esta do outro lado, os estados mentais ou coisas do gênero, somente podem ser intuídos. Não nos opomos à intuição racional, entretanto, o passo seguinte deve ser dado, aquele em que se demonstra a compatibilidade das nossas proposições obtidas por intuições com aquelas que são objeto da racionalidade objetiva. Descartes não demonstra como a existência do eu ocorre, somente a afirma, ele não a predica. O enigma do ser pleno alcançado pelo pensamento continua. Concordante com Descartes, sobre o sujeito pode-se falar illogicamente.

Portanto, a tradição filosófica ocidental até e inclusive com Descartes não ultrapassa a esfera da *doxa* relativamente ao conceito de sujeito. O Sujeito é investigado e suposto como eu individual que relaciona o mundo cultural ao empírico, entretanto, sua demonstração, como de resto qualquer demonstração, pode antes ser falseada do que confirmada. Não há *episteme* no reino da investigação humana. Assim como praticamente todos os filósofos gregos antigos acreditavam, há uma distinção radical entre o conhecimento verdadeiro, *aletheia* ou *episteme* e a opinião *doxa*.

NOTAS

¹ Professor na Graduação e Mestrado da Unioeste - Doutor em Filosofia - E-mail: remirs@hotmail.com

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, **De magistro**. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural. 1980.

ARISTÓTELES, **Organon**. 1ª Edição, Tradução Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimaraes, 1985.

CARNAP, Überwindung der metaphysik durch logische analyse der sprache. In: **Erkenntnis** vol. II, 1932.

DESCARTES, R., **Discurso Do Método**; Meditações. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO, **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2001.

_____. **Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2001a.

POPPER, Karl. **The world of Parmenides**: essays on the pre-Socratic enlightenment. London; New York: Routledge, 2001.

Artigo recebido para publicação em 28 de abril de 2011.