

SOBRE A VERDADE

Raul Landim Filho
UFRJ

Neste artigo refletiremos sobre a questão da verdade a partir de uma teoria clássica da filosofia da consciência: a filosofia cartesiana. No entanto, não pretendemos reconstruir a teoria cartesiana comentando, analisando e reinterpretando os seus principais textos. Esta tarefa, pretendemos tê-la realizado em outro trabalho¹. As teses e os argumentos aqui apresentados, por se inspirarem e serem fundamentados no cartesianismo histórico, podem ser considerados como teses autenticamente cartesianas ou, ao menos, teses compatíveis com o cartesianismo.

Ao expor alguns dos princípios da filosofia da consciência, levamos em consideração certas objeções e certas críticas, dirigidas a esta concepção filosófica, pela análise lingüística que se inspira em Wittgenstein. A filosofia lingüística pretende ter realizado no século XX uma revolução análoga àquela que de fato foi realizada pelo cartesianismo no século XVII. Portanto, não é de se estranhar que ambas as concepções filosóficas, que pretendem ter inaugurado uma nova maneira de filosofar, se excluam mutuamente. Ao invés de confrontar as duas perspectivas, silenciaremos sobre os seus desacordos de princípio², integramos, ocasionalmente, à nossa argumentação o que poderia corroborar as teses aqui defendidas e procuramos responder, sem referência explícita, a algumas das objeções da filosofia lingüística à filosofia da consciência. O recurso, ocasional, às análises lingüísticas (que se opõem às análises ditas introspectivas do cartesianismo)

1. Ver nosso Livro *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, São Paulo, Ed. Loyola, 1992. Col. Filosofia, vol. 23.

2. As objeções de princípio da filosofia lingüística à filosofia da consciência que consideramos como as mais relevantes são as que concernem (a) à impossibilidade da dúvida universal (*"Uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida"* # 232. *On Certainty*, L. WITTGENSTEIN, Basil Blackwell, Oxford, 1977) e (b) ao comprometimento da filosofia da consciência com uma linguagem privada. (*VerPhilosophical Investigations*, # 243-315, Basil Blackwell, 1976).

não pode ser interpretado como uma tentativa de conciliação do inconciliável. A incompatibilidade metodológica e as diferenças conceituais, que aprofundam as divergências de princípio, não podem ser atenuadas por uma pretensa unidade temática: a questão da verdade.

I. Introdução

Uma análise da noção de verdade deve ao menos esclarecer três questões:

- (1) o significado do termo “verdade”;
- (2) a possibilidade de conhecimentos verdadeiros;
- (3) a possibilidade do *reconhecimento* de conhecimentos verdadeiros.

Assim, uma teoria da verdade deve procurar esclarecer o sentido do termo “verdade”, analisar o problema cético, demonstrando (ou não) a existência de conhecimentos verdadeiros, formular e justificar a legitimidade de um critério de verdade.

A elucidação dessas questões, importantes para qualquer sistema filosófico, é decisiva para as filosofias construídas no quadro conceitual da filosofia da consciência. Com efeito, estas filosofias, apesar da sua diversidade temática e semântica, consideram que o ponto de partida indubitável da análise filosófica é a reflexão sobre os atos de consciência³, pois somente estes atos são *imediatamente* acessíveis ao sujeito destes atos. “Acessibilidade imediata” significa que os atos de consciência, pelo simples fato de serem realizados (ou de existirem enquanto atos mentais), envolvem a consciência do ato, sendo, portanto, impossível dissociar da consciência do ato a realização do próprio ato. Em razão desta característica, os atos de consciência se constituem no ponto de partida privilegiado e inquestionável da análise filosófica.

3. Por “ato de consciência” nós entendemos as “diversas maneiras de pensar” como perceber, sentir, imaginar, desejar, etc. Por outro lado, consideraremos como sinônimas as expressões “ato de consciência” e “ato mental”.

Aplicando o princípio analítico — não há ato sem sujeito do ato — aos atos de consciência, conclui-se que não há ato de consciência sem sujeito. Mas, como neste caso, o ato envolve a consciência do ato, ser sujeito de um ato de consciência significa ser consciente dos atos de consciência, isto é, ser consciente de ser sujeito de seus atos de consciência. Por conseguinte, os atos de consciência estão necessariamente ligados não só à consciência do ato, como também à consciência de si: *quem realiza um ato*

de consciência, é consciente do seu ato, isto é, sabe (em um sentido vago de saber) que é sujeito deste ato de consciência.

A relação privilegiada entre os atos de consciência e a consciência de si é também corroborada pela análise lingüística dos enunciados da forma *Eu P*, onde *P* é um predicado que designa um estado mental⁴, e o enunciado *Eu P* é considerado unicamente como um enunciado *expressivo* do ato mental indicado por *P*.

Nas expressões onde ocorre o dêitico *eu*⁵ como sujeito lógico do enunciado, o simples proferimento garante a referência do dêitico. Mas *referir-se* a algo não equivale a *identificar o que é referido*⁶. Pela referência algo é designado, mas não é ainda reconhecido como objeto, isto é, como algo que é idêntico a si mesmo na diversidade de suas designações e atribuições. Não há objeto sem identidade, não há reconhecimento de identidade sem pluralidade de referências e de atribuições.

O dêitico *eu* tem uma função análoga aos dêiticos *aqui* e *agora*: toda vez em que são usados, eles se referem respectivamente ao locutor do proferimento, a um lugar no espaço, a um momento no tempo. Nestes casos, a referência jamais é vazia. Mas ela não implica uma identificação. Quem profere *aqui* sempre designa um lugar no espaço; nem por isso o lugar referido é localizado nos sistemas das relações objetivas espaciais. A referência discrimina algo. Mas, para que o referido seja reconhecido como objeto — como algo de identificável — é necessário que ele possa ser designado a partir de diferentes perspectivas.

Se no enunciado da forma *Eu P*, *P* é um predicado observacional, o proferimento do enunciado assegura a referência do *eu*, mas não a identificação do sujeito referido. Com efeito, predicados observacionais são conceitos empíricos, que têm como instâncias objetos do mundo empírico. Assim, para que o predicado *P* possa classificar o que é referido pelo dêitico *eu*, é necessário que o referido pertença ao mundo empírico, tenha uma permanência no sistema espaço-temporal, possa, enfim, ser observável. A mera referência do termo *eu* não é suficiente nem para identificar o sujeito do enunciado nem para identificá-lo como sujeito empírico. O termo *eu* designa certamente o sujeito do proferimento. Mas este sujeito é um sujeito numericamente idêntico? A mera referência eliminaria a hipótese de um sujeito imaterial, que não seria submetido às condições espaço-temporais? Se for levada em consideração somente a referência do termo *eu*, o enunciado *Eu P* não exclui a hipótese de que o sujeito referido seja um sujeito imaterial, salvo se a ele se aplica um predicado empírico. Mas para se aplicar um predicado empírico a algo referido, deve ser possível designar o mesmo sujeito através de múltiplas pers-

4. As reflexões desta parte do artigo se baseiam nas análises de: (I) L. WITTGENSTEIN, (a) *Notes sur l'expérience privée et les "Sense Data"*, trad. E. Rigal, TER 1984; (b) *The Blue and Brown Books*, B. Blackwell, 1975; (c) *On Certainty*, cit. acima. (II) P. HACKER, *Insight and Illusion*, (capítulos VIII e X), Revised Edition, Oxford, 1986. (III) E. Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination* (Capítulos 4-6). MIT Press, 1986.

5. "Dêiticos" são termos singulares, cuja referência só pode ser determinada pelo contexto do seu proferimento. Exemplos de dêiticos são as expressões "aqui/lá", "isto/aquilo", "eu", etc..

6. Distinguímos, desta maneira, a noção de referência da noção de identificação. Como mostraremos no decorrer deste artigo, sem esta distinção seria impossível mostrar a indubitabilidade do enunciado expressivo *Eu Penso*. No livro *The Blue and Brown Books*, refletindo sobre a função do dêitico *eu* em certos contextos, WITTGENSTEIN não distingue referência de identificação, embora admita que o termo *eu*, em certos casos, não exerça uma função referencial (identificadora). (Ver *The Blue...* pp. 66-68). E. Tugendhat, ao contrário, ao introduzir esta distinção afirma, no entanto, que só há referência se houver possibilidade de identificação. (Ver *Self-Consciousness...* cap. 4, pp. 56-76).

pectivas espaço-temporais. Donde vários enunciados poderão ser, em princípio, engendrados; o que torna possível a identificação do sujeito referido.

A identificação lingüística de um objeto empírico é, portanto, uma operação complexa; ela envolve diferentes enunciados que designam o mesmo objeto através de termos singulares diferentes ou classificam diversamente este mesmo objeto através de diferentes predicados. Este conjunto de enunciados (diferentes) permite a identificação do sujeito, isto é, a designação de um mesmo sujeito a partir de múltiplas perspectivas espaço-temporais.

No entanto, se o predicado *P* designa um estado mental ou um ato de consciência, o enunciado *Eu P*, considerado isoladamente, pode ser interpretado como a manifestação do estado mental *P* independentemente da identificação daquilo que é referido pelo dêitico *eu*. Neste caso, *Eu P* deveria ser analisado como uma mera expressão convencional, de forma predicativa, do estado mental designado por *P* e se distinguiria dos enunciados *Eu P* que são ou bem descrições do estado mental ou bem descrições de manifestações comportamentais do próprio estado indicado por *P*⁷. É óbvio que um enunciado expressivo de um estado mental pode ser usado com um propósito informativo; desta maneira, ele se transforma em um enunciado descritivo. Sendo descritivo, o proferimento do dêitico *eu* impediria erros de referência; mas os estados mentais poderiam ser classificados equivocadamente; donde os enunciados, que os descrevem, poderiam ter um valor de verdade. Isto não ocorre com os enunciados expressivos, pois eles têm uma única função: a de serem uma manifestação dos estados mentais. De fato, a função descritiva do enunciado institui uma distinção entre o estado e a própria descrição. Assim, por exemplo, alguém pode se enganar ao descrever a sua dor, classificando-a como dor de dente, pois, de fato, estaria com dor de ouvido; mas jamais poderá se enganar, ao manifestar a sua dor, pois a expressão da dor tem uma ligação necessária (convencional) com a própria dor⁸. Os estados mentais não somente são expressos, mas também suas expressões servem como critério de reconhecimento do próprio estado, pois as expressões dos estados têm com eles uma relação convencional e necessária, e não apenas contingente. Um enunciado, que não descreve um estado mental, mas o exprime, pode ter a mesma forma gramatical do enunciado descritivo. No entanto, a relação entre o estado mental e o enunciado, que o descreve, é contingente, ao contrário da relação dos enunciados expressivos com os estados que eles exprimem.

Estados mentais podem se manifestar através de outras expressões convencionais que não têm a forma predicativa. O enuncia-

7. WITTGENSTEIN analisa os enunciados *Eu P*, onde *P* indica um predicado mental, como a expressão do estado indicado por *P*. Ver, por exemplo, *The Blue...*, pp. 68-69; *Philosophical Investigations*, # 244, e o livro de HACKER, *Insight...*, capítulo X, pp. 276-306.

8. Devem ser distinguidas duas teses sobre este problema: (a) uma tese afirma que todo estado mental é exprimível. (b) Outra tese afirma: a relação entre estado e expressão não é meramente contingente; mas a expressão (ou a disjunção de conjunções das diversas expressões do estado) é uma condição necessária e suficiente do estado. Donde é um critério do estado mental. Ambas as teses encontram o seu fundamento na análise da questão da linguagem privada efetuada por WITTGENSTEIN (*Ver Philosophical ...* # 243-315).

do expressivo "*Eu estou com dor de dente*" parece ter o mesmo sentido que a exclamação (por mim proferida) "*Que dor de dente!*" O dêitico *eu* desaparece neste gênero de expressão. Se a eliminação do dêitico não modifica o sentido do segundo proferimento, isto se deve ao fato de que nestas expressões, como a exclamação, a referência, que no enunciado predicativo é indicada pelo dêitico, é fixada pelo simples proferimento, pois a *mera expressão do estado indica o sujeito do estado*. Assim, o proferimento fixa a referência, o predicado indica o estado que está sendo expresso, e o enunciado realiza a sua função expressiva independentemente da identificação do sujeito. Quem exprime sabe, isto é, tem consciência de que é o sujeito do estado.

Se todo ato de consciência implica a consciência de si, toda expressão lingüística convencional de um estado supõe não só o sujeito que produz o ato de exprimir, mas também a auto-referência, isto é, a auto-atribuição do estado pelo sujeito do proferimento. Ao contrário dos enunciados empíricos, que exigem uma identificação do sujeito referido, os enunciados expressivos de estados mentais exigem apenas a referência ao sujeito, pois a sua função é unicamente expressiva e a auto-atribuição daquilo que foi expresso é garantida pela produção do próprio proferimento: o sujeito que exprime sabe, por exprimir, que o estado expresso é um estado seu.

Para a filosofia da consciência, a noção de estado mental é prioritária em um duplo sentido: por um lado, ela é uma noção primitiva, originária, que não supõe a anterioridade de nenhuma outra noção; os conceitos que ela envolve são os conceitos de ato de consciência e de consciência de si. Por outro lado, por serem os atos de consciência, durante o tempo em que são efetivamente realizados, atos imediatamente acessíveis ao sujeito, eles são indubitáveis. Mas a sua indubitabilidade não é uma consequência da indubitabilidade de sua verdade ou da certeza que eles provocam, enfim, não é pelo fato de serem verdadeiros que eles são indubitáveis, mas são indubitáveis por ser impossível distinguir a consciência do ato da efetuação do próprio ato. É, portanto, a partir deles que a questão da verdade pode ser formulada. Se eles não são nem verdadeiros nem falsos é porque, por assim dizer, estão *aquém* da questão da verdade. Além disso, não tem sentido aplicar o operador "*eu sei que*" às manifestações dos atos conscientes, pois é impossível exercer um ato de consciência e não "*saber*" que se exerce este ato. Ora, o operador "*eu sei que*" pode ser aplicado significativamente somente nos casos em que for possível dizer "*eu não sei que*". Donde, se é impossível *não-saber*, não tem sentido dizer que se sabe.

É, portanto, a partir da análise dos atos conscientes, análise que não envolve nem o problema da verdade nem o problema do saber, que a filosofia da consciência formulará a questão da verdade. Mas ela deverá necessariamente formular e analisar esta questão, pois é a partir dela que será posto o problema do acesso ao mundo e aos outros sujeitos.

II. O sentido do termo “verdade”

Além de envolverem a consciência de si, os atos de consciência são atos intencionais. A intencionalidade da consciência, constatada por introspecção e corroborada pela análise dos verbos que indicam ações mentais, é expressa, na teoria cartesiana, através da noção de idéia, definida “como as imagens das coisas”⁹.

Todo ato de consciência envolve uma idéia e toda idéia é *idéia de alguma coisa*¹⁰. O que a idéia apresenta para a consciência do sujeito, ela apresenta como um conteúdo determinado (como uma coisa), que se encontra, *na consciência*, “diante” do sujeito. Como os conteúdos apresentados pelas idéias são coisas, representar significa, inicialmente, tornar presente (para a consciência do sujeito) os conteúdos que a ela se opõem e dela se distinguem *na própria consciência*. Por conseguinte, os conteúdos apresentados pelas idéias são objetos, no sentido pleno do termo “objeto”. Ora, no contexto da filosofia da consciência cartesiana, “objeto” não é somente aquilo que está “diante” do sujeito, mas é também uma entidade que, na consciência, aparece como distinta do próprio sujeito. Objetivando o seu conteúdo, a idéia o apresenta como uma realidade, que, por não se identificar necessariamente com a realidade do sujeito, *pode* existir como uma entidade independente do próprio sujeito. Por conseguinte, a noção de representação ganha um sentido mais amplo: além de tornar presente, para a consciência do sujeito, um conteúdo, que, considerado como coisa, se torna um objeto, o objeto, considerado como realidade na consciência, *parece* ocupar *na consciência* o lugar de outra entidade possível. Neste caso, representar significa apresentar para a consciência o representante de uma realidade possível.

Assim, uma idéia representa sob um duplo aspecto: ela torna presente um conteúdo, (que é uma coisa ou um objeto), e o objeto que ela apresenta *parece* se encontrar na consciência *no lugar* de outras entidades possíveis. Por esta razão, o conteúdo, que a idéia apresenta para a consciência, é um conteúdo *representativo*, isto é, um conteúdo que *visa* a outra realidade.

9. At. *Oeuvres de Descartes*, VII. *Méditations de prima philosophia*. Tertia, p. 37. CNRS/Vrin, 11 volumes. Paris, 1973.

10. Resumiremos, nesta parte, o nosso artigo *Idée et représentation*, que será publicado em breve na França no livro *Descartes: Méditer et Répondre*, org. J.-M. BEYSSADE e J.-L. MARION, PUF. Sobre esta questão, ver também o nosso livro sobre Descartes, op. cit., terceiro capítulo, pp. 55-80.

Os atos conscientes representativos são, enquanto atos conscientes, indubitáveis. Mas a indubitabilidade da representação tem um duplo aspecto: não só os atos, mas também os conteúdos dos atos são indubitáveis. Dizer que um conteúdo representativo é indubitável significa apenas reconhecer que representar é um ato da consciência e que este ato consiste em discriminar (na consciência) um conteúdo determinado, isto é, um objeto que, enquanto objeto, se distingue das afecções ou dos estados subjetivos do próprio sujeito. Assim, a indubitabilidade das representações (no seu duplo aspecto) não implica a tese da objetividade ou da verdade das próprias representações. Mas, como representar significa também *visar* realidades “fora” da consciência, as representações suscitam, em razão da sua função, a questão da possibilidade do acesso ao “exterior” à própria consciência. A definição de verdade como correspondência entre representações e coisas exprime, em termos estritamente filosóficos, o problema do “acesso” às realidades exteriores visadas pelas representações. Desta maneira, esta definição parece ser uma exigência da análise dos atos conscientes intencionais. Daí ser ela uma noção transcendentalmente clara, segundo Descartes¹¹.

No entanto, Kant, na *Lógica*¹², formulou uma objeção decisiva a esta definição da verdade: “*A verdade, diz-se, consiste na concórdância do conhecimento com o objeto. Por conseguinte, de acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro. Ora, só posso comparar o objeto com o meu conhecimento na medida em que o conheço. O meu conhecimento deve pois conformar-se a si mesmo, o que porém, nem de longe é suficiente para a verdade. Pois, visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento está em mim, a única coisa que posso fazer e avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto*”.

Como, portanto, estabelecer uma correspondência entre as representações e as coisas representadas? Se a definição de verdade mostra que é a coisa mesma que torna a representação verdadeira, como ter acesso à própria coisa senão pela sua representação verdadeira? Só a partir dela (e não da mera representação), é possível o acesso à própria coisa. Por conseguinte, a definição de verdade como correspondência parece indicar o que deve ser pesquisado para se resolver positivamente a questão da verdade, embora não mostre *como* possa ser alcançado este objetivo.

Se a comparação entre as representações e as coisas é impossível, então a questão do acesso às coisas exteriores só pode ser solucionada pela análise das propriedades intrínsecas às próprias representações, pois elas, enquanto atos conscientes, são

11. “...e quanto a mim eu jamais duvidei dela, parecendo-me que é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la. (...) a palavra verdade denota a conformidade do pensamento com o objeto”. At. II, *Correspondance*, carta CLXXIV, 16 de outubro de 1639, pp. 536-597.

12. I. KANT. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. Ed. Tempo Brasileiro, 1992, p. 67.

imediatamente acessíveis ao sujeito. A definição de verdade deve, portanto, ser complementada por um critério de verdade, que permita distinguir, através da análise imanente das próprias representações, aquelas que satisfazem a certas condições e que por isso são consideradas verdadeiras. Dissociada deste critério, a definição de verdade é apenas uma definição nominal.

III. A refutação do ceticismo

No contexto da filosofia da consciência, o esclarecimento da noção de representação remete à elucidação da noção de verdade. Mas, como a análise dos atos conscientes representativos envolve apenas a noção de sujeito consciente e de objeto representado, o esclarecimento da questão da verdade pode ser efetuado num contexto estritamente solipsista. Ora, o solipsismo é um caminho de múltiplas encruzilhadas; algumas delas conduzem ao ceticismo. Além disso, a tese da acessibilidade imediata aos atos de consciência tem como consequência a tese do acesso problemático às coisas "fora" da consciência. Seria "escandaloso" para a filosofia da consciência, como já observou um filósofo¹³, se ela não pudesse demonstrar a existência do mundo exterior, e também a de outros sujeitos e a do Absoluto. Assim, a superação do solipsismo está relacionada com a refutação do próprio ceticismo.

Sob este aspecto, as *Meditações* de Descartes podem ser interpretadas como uma longa reflexão sobre a questão cética. Inicialmente, são analisadas as razões que conduzem o cético a se proclamar cético, pois, por hipótese, não é por decisão arbitrária, mas por razões pretensamente fundamentadas que o cético se torna cético. Assim, na 1ª *Meditação*¹⁴, ao invés de ser condenado ao silêncio (como já o fora num passado remoto¹⁵), o cético apresenta as razões que fazem dele um cético.

O ponto de partida da análise de qualquer questão não pode prejudicar de antemão a sua solução. Ora, em relação à questão cética, os atos representativos ou perceptivos satisfazem a esta condição. Com efeito, o cético e o não-cético devem pressupor que efetuam o ato de perceber para que possa ter sentido o problema cético. O que é dubitável não é o *fato* subjetivo da percepção, mas a crença na sua objetividade. Portanto, os atos representativos devem ser pressupostos para que possa emergir a questão cética.

Definido o ponto de partida: a análise do ato de perceber ou a consciência de representar; fixada a questão a ser examinada: a pretensão de objetividade das representações, o debate com o

13. I. KANT. *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à Segunda Edição: "...permanece um escândalo da Filosofia e da razão humana em geral ter de admitir a existência das coisas fora de nós (...) com base apenas na crença...". Trad. V. Rohden e U. Moosburger, São Paulo, Ed. Abril, Col. Pensadores, p. 20.

14. AT. VII, *Meditationes*, Prima, op. cit., pp. 17-23.

15. Ver ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1006a, 11-18.

cético pode ser iniciado. No entanto, sendo impossível examinar uma a uma todas as representações, devem ser analisados gêneros de representações. Inicialmente, é escolhido o gênero que o senso comum considera como o mais óbvio: a representação das propriedades dos objetos empíricos. Como para cada gênero de representação está associada uma pretensão de objetividade, cabe ao cético formular as razões que podem pôr em questão esta pretensão. Se estas razões forem consideradas razões fundamentadas, as pretensões de objetividade do gênero de representação não se justificam e devem, portanto, ser abandonadas. Mas, de uma razão fundamentada de duvidar emerge um novo gênero de representação, que não foi ainda posto em questão. Este novo gênero terá as suas pretensões de objetividade postas em questão por novas razões de duvidar.

Deste confronto entre pretensões de objetividade e razões céticas, são as razões céticas que parecem prevalecer: a validade de todos os gêneros de representações (representações sensíveis, imaginativas e intelectuais), são, sucessivamente e por razões bem-fundamentadas, postas em questão.

No entanto, algo escapa a qualquer razão de duvidar enquanto condição da própria dúvida. Com efeito, mesmo se todos os conteúdos representados não tivessem validade objetiva, o ato de consciência representativo seria, assim mesmo, indubitável. A indubitabilidade dos atos de consciência se exprime no enunciado *Eu penso*, que manifesta, enquanto enunciado expressivo, as propriedades que tornam indubitável qualquer ato de consciência. Assim, o verbo "pensar" no presente do indicativo indica a realização do ato de consciência, que implica, como todo ato de consciência, a consciência do ato; o dêitico *eu* indica não só o sujeito do ato, mas a consciência de ser sujeito, presente em todo ato de consciência. Portanto, o ato de consciência, expresso no enunciado *Eu penso*, resiste à dúvida [a] por ser um ato de consciência (e não, por exemplo, um ato corporal), e [b] por ser um ato de um sujeito que tem consciência de si; daí a necessidade de exprimir este ato de consciência através do enunciado *Eu penso* e não *pensa-se*.

A indubitabilidade do *Eu penso* não se constitui ainda numa refutação do cético, pois nenhuma verdade foi demonstrada: os atos de consciência, considerados neles mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos. No entanto, ao longo do processo da dúvida, os atos conscientes que se constituíram no ponto de partida de *fato* da análise da questão cética se tornam agora, em razão da demonstração de sua indubitabilidade, o ponto de partida de *direito* da reflexão filosófica.

Mas quais são as conseqüências da indubitabilidade de *Eu penso*?

[1] Se *Eu penso* é indubitável, então é verdade que *Eu sou*, pois existir é uma condição ontológica de pensar.

[2] Para demonstrar a verdade da proposição *Eu sou* é suficiente a realização do ato de pensar; donde é legítimo inferir de *Eu sou* a proposição *Eu sou um sujeito pensante*. Sob este aspecto, existir como sujeito significa existir como sujeito pensante.

[3] A verdade da proposição *Eu sou* foi demonstrada *exclusivamente* em razão da indubitabilidade de *Eu penso*, sem que intervissem as crenças na existência do mundo, dos outros sujeitos, etc... Assim, da proposição *Eu sou um sujeito pensante* pode ser inferida a proposição *Eu sou somente um sujeito pensante*. O que pode ser pensado da existência do sujeito pensante é que existir como sujeito significa existir *somente* como sujeito pensante.

[4] O sujeito pensante, ao provar a verdade da proposição *Eu sou*, duvidou, negou e finalmente asseriu uma proposição verdadeira; ele realizou efetivamente diferentes atos de pensar. Foi, portanto, o *mesmo* sujeito, que, realizando diferentes atos, permaneceu como idêntico a si mesmo. Sob este aspecto, existir como sujeito pensante significa existir como substância pensante. *Eu sou* significa *Eu sou uma substância pensante*.

Da indubitabilidade do enunciado expressivo *Eu penso*, aceito pelo cético, inferiu-se a verdade da proposição *Eu sou*. Refletindo-se sobre as relações entre estes dois enunciados, extraiu-se, por mera análise, a proposição *Eu sou uma substância pensante*. O cético é obrigado a aceitar o significado e a verdade da proposição *Eu sou* (e, portanto, deixar de ser cético), pois ela é apenas uma conseqüência do ponto de partida aceito pelo cético para poder se proclamar cético.

No entanto, a refutação do cético se apoiou ao menos em dois pressupostos: [a] a legitimidade do uso (isolado) do dêitico *eu*; [b] a estrutura não-proposicional dos atos de consciência.

É questionável a validade de cada um destes pressupostos. Com efeito, em relação ao primeiro pressuposto, sabe-se que cada dêitico está associado a um grupo de outros dêiticos¹⁶: o uso significativo de um elemento do grupo do dêitico supõe a possibilidade do uso significativo dos outros elementos do grupo. Assim, por exemplo, o dêitico *aqui* está associado ao dêitico *lá*, *isto* está associado a *aquilo*. Se, por exemplo, o dêitico *aqui* designa um lugar, então deve ser possível designar o mesmo lugar, discriminado por *aqui*, proferindo-se, de uma outra perspectiva,

16. Esta tese, que concerne o uso significativo dos dêiticos, não está fundamentada em convenções lingüísticas, mas na lógica que regula o sentido (lingüístico ou não) dos dêiticos.

o dêitico *lá*. O termo *eu* parece não ser uma exceção à lógica dos dêíticos, pois está associado ao termo *você, ele*, etc. Donde, se é legítimo dizer *Eu penso*, deve ser legítimo proferir, de uma outra perspectiva, o enunciado *Você pensa*. Ora, a refutação cartesiana do cético não implicou a refutação do solipsismo. Ao contrário, a indubitabilidade de *Eu penso* foi demonstrada em razão da indubitabilidade do ato de consciência do sujeito pensante e apesar da dubitabilidade do mundo exterior e da existência de outros sujeitos. Somente o enunciado *Eu penso* é indubitável. O termo *eu*, que ocorre neste enunciado, não pode ser substituído por outros termos singulares que designariam o mesmo sujeito de *uma outra perspectiva*, pois só pode ser levada em consideração a perspectiva do sujeito que efetua o ato de pensar. Portanto, é legítimo questionar a validade do uso do termo *eu* num contexto solipsista. Se for ilegítimo este uso, o enunciado *Eu penso* não exprime qualquer sentido, não podendo ser considerado nem dubitável nem indubitável.

No início do artigo, no entanto, procuramos distinguir a função referencial da função identificadora dos dêíticos. A função identificadora supõe o *uso possível* de dêíticos associados. O termo *eu* só poderia ter uma função identificadora se o seu uso estivesse conectado efetivamente com o uso possível dos dêíticos a ele associados. Mas a ocorrência do *eu* em *Eu penso* não tem uma função identificadora; tem apenas uma função referencial. Esta função, ele pode exercê-la apesar do seu uso isolado.

Em relação ao segundo pressuposto, o termo “consciência” é usado ambigualmente por Descartes e pela filosofia da consciência de um modo geral. Ora ele designa a consciência imediata, não-proposicional, ora ele designa uma consciência proposicional e, neste caso, *ter consciência* significa *saber que é o caso*.

Segundo a nossa interpretação, na prova da indubitabilidade de *Eu penso*, a expressão *pensar* indica a consciência imediata do ato. Sem a suposição da imediatidade do ato de consciência, o *Eu penso* seria dubitável, pois haveria uma distinção entre o ato e a consciência do ato e, portanto, a consciência do ato não implicaria e não seria implicada pela realização do próprio ato de consciência.

No entanto, foi necessário classificar os diversos atos mentais (estados de dúvida, de negação etc.), para demonstrar que o sujeito pensante é uma substância. A consciência que classifica é uma consciência proposicional, não-imediata e passível de erro, pois é sempre possível que o predicado não caracterize corretamente o estado mental. Neste caso, *ter consciência* significa *saber que é o caso*.

Assim, ter consciência de *x* pode ser analisado de duas maneiras:

[1] Pode significar apenas *parece-me que x*. O estado de consciência de sentir dor significa, segundo esta análise, *parece-me que sinto dor*. O que importa não é o fato real da dor, mas a aparência consciente da dor. *Parece-me que sinto dor* significa *sou consciente da minha dor*, isto é, sou consciente do meu estado de dor, mesmo que nenhum evento físico tenha provocado o meu sentimento. Os enunciados que melhor traduziriam lingüisticamente este sentido de *ter consciência* seriam os enunciados *expressivos* (que não são nem verdadeiros nem falsos). Eles parecem exprimir lingüisticamente a noção de consciência cartesiana; ela é uma consciência imediata, indubitável e não-proposicional: "... *agora eu vejo a luz, eu ouço barulhos, eu sinto calor. Estas coisas são falsas, pois eu estou dormindo. Apesar de tudo, parece-me que vejo, parece-me que ouço, parece-me que sinto calor e isto não pode ser falso*"¹⁷.

17. AT. VII. *Meditationes*, Tertia, op. cit., p. 29.

[2] Uma segunda maneira de compreender os estados de consciência é a de analisá-los através de enunciados que exprimem uma consciência proposicional. Sentir dor significa *Eu sei que tenho dor*. Este enunciado é uma proposição, que descreve um estado, podendo ser, portanto, uma descrição verdadeira ou falsa deste estado mental. Obviamente, ela pode ser dubitável.

A distinção inicial que fizemos entre enunciados expressivos e enunciados descritivos procurava distinguir, do ponto de vista lingüístico, a consciência imediata (exprimível lingüisticamente pelos enunciados expressivos) da consciência proposicional (expressa lingüisticamente pelos enunciados descritivos). É bem verdade que os enunciados expressivos podem ter uma forma gramatical proposicional. Mas procuramos mostrar que [a] os enunciados expressivos têm o mesmo sentido que certas expressões convencionais não-predicativas; [b] não se pode aplicar aos enunciados expressivos o operador *eu sei que*, pois não há sentido dizer *eu não sei que* quando o enunciado exprime um ato de consciência. A noção de consciência cartesiana só pode ser analisada lingüisticamente através dos enunciados expressivos, pois só eles manifestam a propriedade de imediatidade da consciência.

Considerando como legítimos os dois pressupostos acima mencionados, permanece ainda uma questão sobre a legitimidade da refutação do ceticismo: pode ela ser efetuada num contexto solipsista? O solipsismo não conduz também ao ceticismo? Como justificar a verdade de um enunciado formulado num contexto solipsista?

Estas questões não passaram despercebidas à filosofia cartesiana. Após reiterar o seu ponto de vista solipsista, e reafirmar a verdade da proposição *Eu sou uma substância pensante*, Descartes, no

18. Ibidem, pp. 34-37.

19. Ibidem, p. 35.

20. Ibidem, p.35.

21. Ver AT. VII, *Meditationes*, Tertia, op. cit., p. 36, onde Descartes assimila a verdade do "Cogito" às verdades matemáticas.

início da 3ª Meditação¹⁸, procura o fundamento desta verdade. Notando que nesta primeira verdade "... só se encontra uma percepção clara e distinta..."¹⁹, pergunta, então, se a regra geral de verdade ("tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro"²⁰) não seria este fundamento. Ora, esta regra é extraída da proposição *Eu sou*, que, por sua vez, necessita de uma fundamentação, aparentemente, dada pela própria regra. Para evitar uma explicação circular é necessário procurar uma justificação da regra que não seja a própria proposição *Eu sou*. Antes de encontrar esta justificação, é possível duvidar da validade da própria regra. Esta é a função da dúvida metafísica, que põe em questão a verdade das idéias claras e distintas, isto é, põe em questão a verdade das proposições matemáticas e também a verdade da proposição "*Eu sou uma substância pensante*"²¹.

Ao fundamentar a verdade da primeira proposição pela sua clareza e distinção, Descartes assimilou as proposições claras e distintas da matemática ao *Cogito*. Por conseguinte, se são fundamentadas as razões que põem em questão as proposições claras e distintas da matemática, são também fundamentadas as razões que põem em questão o primeiro princípio da filosofia na medida em que ele é considerado verdadeiro por ser claro e distinto.

A refutação do cético não se constituiu em uma refutação definitiva: a primeira verdade filosófica emerge da dúvida cética universal, *mas não a elimina*; assim, as razões céticas podem sempre ser reiteradas em qualquer contexto argumentativo. Ora é a primeira verdade filosófica que parece prevalecer, ora é a dúvida cética que questiona os critérios da prova da primeira verdade. Como a consciência é uma condição da dúvida, e a existência do sujeito é uma condição do ato de duvidar, a verdade do primeiro princípio é reafirmada cada vez que é posta em questão; no entanto, ela pode ser questionada cada vez que for demonstrada. De fato, um sujeito, que aceitou provisoriamente as razões céticas de duvidar, não pode ser, ele mesmo, a justificação final da verdade que enuncia. Este processo entre as razões céticas e a prova da primeira verdade poderia prosseguir indefinidamente, se não fosse descoberto um fundamento que justificasse definitivamente a primeira verdade.

IV. O Critério de verdade

Das análises anteriores podem ser inferidas duas conclusões:

[1] Como o acesso às coisas exteriores só se realiza pela mediação de representações verdadeiras, é necessário encontrar um

critério que permita distinguir as representações verdadeiras das não-verdadeiras.

[2] O critério de verdade deve ser fundamentado, pois, em princípio, ele pode ser questionado por uma dúvida cética.

Estas conclusões engendram duas dificuldades:

Em primeiro lugar, o critério de verdade deve ser formulado no quadro conceitual da filosofia da consciência que postula, ao mesmo tempo, a imediata acessibilidade aos atos de consciência representativos e define a "verdade" como a conformidade da representação à coisa representada. Não se procura, portanto, descobrir um critério de objetividade das representações nem um fundamento para a certeza do sujeito cognoscente. A indubitabilidade de uma representação, por exemplo, fundamenta a certeza do sujeito, pois se é impossível a dúvida, então é necessário o assentimento. E se é necessário o assentimento, então a representação é objetiva. Mas, da indubitabilidade da representação seguir-se-à a sua verdade, isto é, a sua conformidade à coisa representada?

A segunda dificuldade concerne à justificação ou à fundamentação do critério. Se a dúvida cética não é absurda, enquanto não for eliminada, ela pode pôr em questão a validade do critério. Ora, o critério fixa as condições necessárias e suficientes para o reconhecimento da verdade de uma representação. Será possível justificar o critério sem supor a sua validade? A solução cartesiana desta questão corre o risco de circularidade²². Supondo-se que a clareza e a distinção das idéias sejam o único critério de verdade de que a razão humana dispõe, a veracidade divina, que rompe com o solipsismo cartesiano, valida o critério. Mas entre a formulação do critério e a demonstração da veracidade divina se intercala a dúvida cética: a razão humana, compreendida como a faculdade de distinguir o verdadeiro do falso, não se enganará sistematicamente seja quando formula seja quando aplica corretamente o critério de verdade? Em outras palavras, não será possível que a razão humana seja inconsistente? Se a veracidade divina legitima o critério, a demonstração da existência de um Deus Veraz se apóia no próprio critério. Como fundamentá-lo, então, sem circularidade, isto é, sem pressupor aquilo que se pretende demonstrar?

Para solucionar as duas dificuldades acima mencionadas e aceitando, por hipótese, a clareza e a distinção (a evidência) como as únicas características das representações que devem ser levadas em consideração para a formulação do critério de verdade, três teses devem, então, ser formuladas²³:

22. Ver AT. VII. *Objectiones Secundae*, pp. 124-125 e *Objectiones Quartae*, p. 214.

23. Sobre este tema, ver o capítulo quinto do meu livro já citado, pp. 99-120.

24. Ver na carta a Regius de 24 de maio de 1640 a distinção entre "persuasio" e "scientia". (AT, III, *Correspondance*, carta CXC, pp. 64-65). Ao contrário da "persuasão", os conhecimentos da "ciência" resistem a qualquer dúvida e são atemporalmente verdadeiros.

[1] Se uma representação é clara e distinta, durante o tempo em que é clara e distinta, é impossível não considerá-la verdadeira.

Esta tese, que tem o *Cogito como paradigma*, constata um fato: uma representação particular, clara e distinta, tem uma força persuasiva momentânea; ela exprime apenas uma *persuasio*, isto é, uma verdade atual, embora fugaz, que pode ser, retrospectivamente, posta em questão²⁴. Além disso, ela não estabelece uma ligação necessária entre a evidência momentânea e a verdade, mas constata que, *dada* uma representação particular, esta representação, e apenas esta, não poderá deixar de ser considerada verdadeira durante o tempo em que for percebida como clara e distinta.

A primeira tese, que se aplica somente às representações particulares, enquanto presentes ao sujeito consciente, pode ser generalizada. Obtém-se, então, a segunda tese:

[2] *Todas* as representações claras e distintas são verdadeiras.

A tese [2], que generalizou a tese [1], não garante a estabilidade ou a permanência da evidência, e portanto, da verdade. Uma evidência passada, permanecerá, ainda no presente, uma evidência, isto é, uma representação clara e distinta? A atemporalidade da evidência é então expressa pela seguinte tese:

[3] A evidência passada continua sendo uma evidência.

As teses [2] e [3] constituem o critério de verdade. Como não eliminam a dúvida cética, elas exigem uma justificação. A tese [1], que é uma mera constatação factual, exerce esta função: ela é a premissa inicial desta justificação. Portanto, é a partir dela que se pode demonstrar a *vinculação necessária entre evidência e verdade* (interpretada como correspondência). Com efeito, a prova da validação do critério de verdade pressupõe a demonstração da existência do Deus Veraz, que, por sua vez, utiliza a *tese* [1]. Assim, a justificação do critério de verdade, embora não seja circular, depende, em última instância, deste *postulado inicial*, que vincula, para uma idéia clara e distinta particular, a evidência à verdade.

Para pôr em questão o critério de verdade basta ter uma razão de duvidar da *tese* [1]. Assim, por exemplo, na presença de uma representação particular, clara e distinta, seria possível reconhecer a sua indubitabilidade (por ser clara e distinta) e, no entanto, *não* a considerar verdadeira. Do ponto de vista da filosofia da consciência, como já assinalamos, "verdade" significa correspondência entre a representação e a coisa mesma. Daí a necessidade de um critério que, levando somente em consideração certas características intrínsecas das representações, consiga mostrar que

elas são conforme às coisas “fora” da consciência. A tese [1] parece, então, *postular* a conexão (momentânea) entre evidência e verdade. Se a clareza e a distinção garantem a indubitabilidade da representação, segue-se desta indubitabilidade a conformidade à coisa mesma? De fato, a tese [1] não estabelece, como faz o critério de verdade (*teses* [2] e [3]), uma conexão necessária entre a clareza, a distinção e a verdade. Ela *constata* apenas, na presença de determinada representação clara e distinta, a força persuasiva da evidência. Por ser uma constatação, que tem apenas uma força persuasiva, ela não resiste à dúvida cética, embora seja a premissa principal de uma prova bastante complexa que legitima o critério de verdade. A sua função não é a de resistir à dúvida, mas a de constatar um *fato*, que é a premissa inicial de uma justificação, não-circular, do critério de verdade. Mas, se ela constata um fato, tem sentido pô-la em questão?

Se o problema da verdade se reduzisse à questão da objetividade da representação ou à questão da certeza do sujeito cognoscente, a tese [1] teria um outro sentido. Neste caso, a evidência exprimiria apenas a impossibilidade lógica de duvidar, donde a necessidade de dar o assentimento à representação clara e distinta. A tese [1] vincularia factualmente evidência e objetividade (e não evidência e verdade), enquanto as *teses* [2] e [3] exprimiriam esta vinculação como necessária. Mas, nesta hipótese, dissociada a evidência da verdade, seria possível ter conhecimentos certos e evidentes que, do ponto de vista da verdade interpretada como correspondência, seriam conhecimentos falsos. Seria, então, compatível uma “falsidade absoluta”²⁵ com uma certeza e uma objetividade plena. Ora, a tese [1] embora não resista à dúvida cética, elimina esta hipótese, pois vincula a evidência atual de uma representação à sua verdade.

25. A falsidade absoluta é uma hipótese que Descartes considera. Ver AT, VII *Secundae Responsiones*, pp. 144-145.

A tese [1] desempenha, portanto, uma função decisiva e problemática na análise da questão da verdade. Ela é o pressuposto que deve ser assumido não só para se demonstrar que a evidência é um critério de verdade (interpretando-se então “verdade” como correspondência), como também para tornar não-circular a prova da validade do critério. No entanto, a sua força persuasiva se deve mais às conseqüências plausíveis que produz do que à constatação factual em que se apóia.

V. Conclusão

Nossas reflexões sobre alguns tópicos da teoria da verdade, apoiadas numa reconstrução do cartesianismo, deixaram

transparecer as dificuldades do enfoque da filosofia da consciência sobre a teoria da verdade. Se a análise dos atos conscientes parece se constituir num ponto de partida privilegiado da reflexão filosófica, pois não prejudica a solução da questão da verdade, dela emerge o problema do acesso às realidades exteriores e independentes da consciência. A definição da verdade como correspondência fixa, então, o sentido do problema do acesso ao real. Mas, o contexto solipsista, em que se desenvolvem as soluções desta questão, exige que a definição da verdade seja complementada por um critério de verdade e pela justificação deste critério. A questão da verdade se transforma, então, na questão de como estabelecer uma conexão necessária entre as propriedades intrínsecas às representações e a realidade, em si mesma, representada. O critério e a sua própria justificação parecem, então, se apoiar num postulado que tem o *Cogito como paradigma*: é impossível não considerar verdadeira uma determinada representação durante o tempo em que esta representação é percebida como clara e distinta. Deste pressuposto, segue-se uma série de conseqüências plausíveis, que parecem corroborar o próprio pressuposto; o critério de verdade, e a sua justificação podem, então, ser demonstrados. Mas o fato de que o critério de verdade se apóie num postulado, que vincula momentaneamente evidência e verdade, indica como é difícil para a filosofia da consciência romper com as análises imanentes à consciência.

Esta dificuldade contribuiu para que outras filosofias da consciência abandonassem a definição de verdade como correspondência e reduzissem a questão da verdade à questão da objetividade das representações. Se a noção de objetividade permite uma nítida distinção entre os estados subjetivos do sujeito e o objeto conhecido, é no interior da própria representação que se exprime a noção de verdade. Ela não é mais uma relação entre termos heterogêneos, mas uma propriedade da própria representação.

Endereço do autor:
Rua Marquês de São Vicente, 256/207
22451-040 — Rio de Janeiro — RJ