

A temporalidade do pensamento em Descartes

Elaine Guinevere de Melo Silva
Universidade Federal de São Carlos

RESUMO: Com o objetivo de chegar a um entendimento claro e distinto acerca da temporalidade do pensamento a partir da filosofia cartesiana, investigamos o que concerne a este tema nas *Meditações Metafísicas*, nos *Princípios da Filosofia* e nas *Regras para a Direção do Espírito*. As noções de tempo e de duração compuseram o conteúdo inicial de nossos estudos. Através delas, tentamos levar à compreensão de como nossa mente é capaz de perceber a passagem do tempo e de conhecer a duração das coisas. Além disso, percorremos com Descartes o caminho trilhado para chegar à descoberta da Razão para saber como o conceito de tempo está envolvido na fundamentação do cogito. Para abordar os problemas conceituais e elucidar as questões envolvidas na noção de tempo cartesiana, além do estudo atento de algumas das principais obras de Descartes, também recorreremos aos textos de alguns dos seus principais comentadores.

PALAVRAS-CHAVE: tempo, duração, pensamento.

ABSTRACT: In order to achieve a clear and distinct understanding of the temporality of thought in the Cartesian philosophy, we investigated this subject in *Metaphysical Meditations*, *Principles of Philosophy*, and *Rules for the Direction of the Mind*. The concepts of time and duration constituted the initial content of our studies. Through these concepts, we try to lead to a comprehension of how mind is capable of perceiving time flow and knowing the duration of things. Besides, we followed Descartes through the path that leads to the discovery of Reason, in order to know how his concept of time is involved in the foundation of the “cogito”. To approach conceptual problems and questions entailed in the Cartesian notion of time, besides the attentive study of some of the main writings of Descartes, we also used the ones of some of chief commentators.

KEYWORDS: time, duration, thought.

Introdução

No parágrafo inaugural das *Meditações Metafísicas*, vemos que receber uma ou muitas falsas opiniões por verdadeiras equivale a enganar-se ou cometer erros; e mesmo se, de certo modo, o engano e o erro desapareçam no momento mesmo em que são percebidos, aperceber-se presentemente de determinados erros cometidos não equivale, contudo, a corrigir todos os outros possíveis erros e enganos igualmente cometidos, nem é o bastante para evitar todos os possíveis enganos e erros que se possa cometer futuramente.



Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras (...); de modo que era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (Descartes, 1973, p. 96).

Ao invocar o fato dos erros passados, sem desconsiderar a possibilidade dos erros futuros, esse parágrafo das *Meditações* coloca em primeiro plano a questão dos fundamentos da ciência, tomando como pano de fundo a problemática do tempo.

O valor da ciência residiria não na sua antiguidade ou novidade, mas sim na sua firmeza e constância, em uma palavra, na sua invariabilidade face ao tempo. Com efeito, as duas primeiras verdades que Descartes considera como princípios da sua filosofia, a saber, a existência de Deus e do eu pensante, são, segundo ele, conhecidas de todos em todos os tempos, embora nem todos as considerem como princípios. E, ainda que no plano ontológico a existência de Deus seja anterior à do eu pensante e de todas as coisas criadas, no plano epistemológico o eu pensante nada pode conhecer antes de si mesmo. Logo, a problemática do tempo perpassa ambos os planos e, como veremos, é sublinhada no momento mesmo da descoberta da razão na Segunda Meditação.

Seguindo o exemplo de Arquimedes que, para transportar o globo terrestre de uma parte à outra, não pedia outra coisa senão que lhe dessem um ponto fixo e seguro (Idem, p.99), Descartes acreditava que para estabelecer os fundamentos da ciência era necessário, antes de tudo, encontrar alguma coisa que fosse de todo certa e indubitável.

Valendo-se da dúvida metódica como critério para desfazer-se de todas as suas antigas opiniões, Descartes encontra ao menos uma antiga opinião da qual não pode desfazer-se, a saber, a proposição: “Eu sou, eu existo”. Supondo que tudo que lhe caía sob os sentidos não passava de ficções de seu espírito, ele indaga, em seguida, se não seria tão dependente dos seus sentidos e de seu corpo que não pudesse existir sem os mesmos. Mas se ele se persuadiu de que nada existia no mundo, não se persuadiu também de que ele próprio não existia? “Certamente não” (Ibidem, p. 100), monologa Descartes, para, a partir de então, seguir adiante no encadeamento das razões que o levarão à certeza do cogito.

Ao questionar-se “Não haverá algum Deus que ponha no meu espírito tais pensamentos?”, invoca a hipótese de existir um deus ou gênio maligno que fosse tão enganador



quanto é poderoso, e que empregasse todos os esforços em enganá-lo sempre. Este recurso serve para tomar o incerto e provável como se fosse absolutamente falso. A despeito da adoção da hipótese da existência de um deus mal-intencionado, Descartes pode concluir que “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”. Portanto, cumpre concluir que esta proposição: “eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira *todas as vezes* que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Ibidem). A possibilidade de ser enganando ou cometer erros fornece a certeza apodítica de que ele existe, certeza esta que se funda na evidência de que, para ser enganado, é necessário ser alguma coisa, ou seja, existir. Tal certeza e evidência fornecem, por sua vez, o ponto de apoio a partir do qual ele estabelecerá logo em seguida o primeiro princípio da sua filosofia: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (Ibidem, p.102).

No desenvolvimento da reflexão sobre a inseparabilidade entre ser e pensar, envolto na investigação acerca daquilo que ele é, Descartes decide excitar mais a sua imaginação para saber se ele não é algo mais além de uma coisa que pensa. Mas, antes de segui-lo nesta nova etapa de sua investigação, nos deteremos naquela indagação que Descartes deixou em suspenso: O que é de minha existência durante o tempo que eu não penso que eu existo? Porventura eu deixo de existir? A certeza da minha existência parece depender temporalmente da atenção de meu espírito a cada vez que me concentro sobre meu pensamento. O cogito aparece então como “um conhecimento temporal, contingente” (LAGO, 2004, p. 8). Desse modo, a descoberta da razão traz à tona a problemática do tempo, tanto no plano epistemológico, quanto no plano ontológico, pois, por um lado, põe a questão da invariabilidade da certeza acerca de minha existência e de como assegurar que as coisas conhecidas a partir do cogito sejam verdadeiras. Por outro lado, coloca a questão da permanência do meu ser face aos diversos momentos do tempo.

Pretendemos, pois, a partir do exame da noção cartesiana de tempo descobrir como se funda em nós a possibilidade de conhecer as coisas, abordando juntamente o problema da estabilidade ou não da certeza daquilo que eu concebo muito claramente. Ademais, considerando que o cogito, assim como todas as coisas que estão na existência, têm uma duração e está sujeito às normas do tempo, cabe elucidar quais são estas normas em relação ao nosso entendimento. Ao investigar tais questões, pretendemos chegar a uma compreensão mais clara e distinta acerca da temporalidade do pensamento à luz da filosofia cartesiana.



As Noções de Tempo e de Duração

Nosso estudo começa pela análise da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*. Nesta obra, Descartes retoma os princípios filosóficos que ele já havia desenvolvido no texto das *Meditações Metafísicas*. No entanto, somente nos *Princípios* encontramos as concepções de duração e de tempo mais bem desenvolvidas e explicadas do que nas outras obras. Antes de expor tais concepções, seguiremos o caminho que levou o nosso filósofo à descoberta da razão nas *Meditações*.

Segundo Descartes, somente se nos aplicarmos “uma vez na vida a duvidar de todas as coisas nas quais encontramos a menor suspeita de incerteza”, poderemos nos libertar dos pré-julgamentos que formamos desde o nosso nascimento. Com efeito, adquirimos ao longo de nossa existência, antes de chegar ao uso pleno da razão, muitas opiniões falsas acerca de muitas coisas, especialmente, das coisas sensíveis. Portanto, é necessário desfazer-nos dessas opiniões enganosas se nós quisermos conferir um grau maior de certeza aos nossos conhecimentos.

Descartes (1973, p. 7) sugere que, a princípio, o melhor seria supor que tudo aquilo de que possamos duvidar seja considerado falso, por exemplo, a existência de Deus, do céu, e do nosso corpo. Eis o princípio da dúvida cartesiana, também denominada dúvida radical ou hiperbólica. Ela é, sob certo aspecto, um instrumento de pesquisa do qual se vale Descartes para desfazer-se de todas as suas antigas e suspeitas opiniões. Porém, esta dúvida não consegue abalar a certeza do filósofo acerca de sua própria existência enquanto ser pensante, pois é contraditório julgar que aquele que “pensa, no momento mesmo em que pensa, não existe”. Decerto, não se pode duvidar da existência daquilo que está duvidando, no momento mesmo em que duvida (Gaukroger, 1999, p. 423). Desse modo, o conhecimento do cogito, ou seja, esta consciência de existir enquanto ser que pensa, nos é apresentada, como “o primeiro e o mais certo” dentre todos os conhecimentos (Descartes, 1997, p. 27).

Para Descartes, o conhecimento de si é, por conseguinte, o melhor a ser seguido para chegar a um conhecimento seguro; e ao examinar aquilo que nós realmente somos, “vemos que somente o pensamento pode ser atribuído com certeza a nossa natureza”; por isso, o conhecemos com mais segurança do que conhecemos as coisas extensas (Ibidem). Destacamos aqui a importância de conhecer a natureza do pensamento, uma vez que faz parte de nosso estudo a investigação da temporalidade deste. Portanto, buscamos a partir dos *Princípios*, investigar a essência da *res cogitans*.



Pela palavra “pensamento”, o filósofo entende “todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas. Desse modo, não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é o mesmo que pensar” (Ibidem). Dito de outro modo, quaisquer ações do entendimento, da vontade, da imaginação, bem como da sensibilidade, quando deles nos tornamos conscientes, podem ser considerados como atos de pensar ou como pensamentos.

Avançando um pouco mais no conhecimento da mente, chegamos à afirmação cartesiana de que este é o mais acessível, pois tudo aquilo que produz o conhecimento de uma coisa determinada também leva ao conhecimento da mente (Ibidem, p. 29). Por exemplo, se eu julgo que essa cadeira existe porque eu a toco, posso, ainda com mais certeza, afirmar que a minha mente existe, pois é através dela que eu julgo isso; e mesmo que eu estivesse sonhando, e a cadeira não existisse, a minha mente, por julgar dessa maneira, continuaria a existir.

Descartes observa que na nossa primeira idade, tínhamos a mente tão “imersa no corpo, que não percebíamos as coisas com distinção”, ou seja, não as diferenciávamos umas das outras. Por julgar acerca de muitas coisas indistintamente, formamos pré-julgamentos dos quais jamais nos libertamos. Para livrarmos-nos deles, e para auxiliar-nos a ver as coisas de modo mais claro e distinto, Descartes enumera “todas as noções simples de que se compõem nossos pensamentos”, distinguindo o que é claro daquilo que é obscuro, e pode levar-nos ao engano (Ibidem, p. 63).

“Tudo o que cai sob nossa percepção, nós o consideramos ou bem como coisa, ou como uma certa afecção das coisas (...) ou como verdades eternas” (Ibidem, p. 63). Isolemos, por enquanto, os conteúdos percebidos considerados como coisas. Descartes reconhece que há dois gêneros primordiais de coisas: o das coisas intelectuais, pertencentes à mente, e o das coisas materiais, pertencentes ao corpo. A “substância” está entre os conteúdos percebidos que consideramos como coisas, sendo um dos conteúdos mais gerais, uma vez que ela faz parte tanto do gênero de coisas intelectuais, quanto das materiais; o que será compreendido mais adiante.

Uma substância é reconhecida “a partir de qualquer um de seus atributos (...). Com efeito, pelo fato de percebermos que algum atributo está presente, concluímos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente”. No entanto, a propriedade principal de cada substância é uma só, e esta “constitui a natureza e a essência mesma” dela. Portanto, o que constitui a natureza da substância corpórea é a extensão, e o que constitui a natureza da substância pensante, o pensamento (Ibidem, p. 67).



Tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo, pressupõe a extensão, sendo um modo da coisa extensa; como por exemplo, a profundidade, o comprimento e a largura. Todas as coisas que encontramos na mente como seus atributos são considerados como modos de pensar. Por conseguinte, se distinguirmos com cuidado os atributos do pensamento, poderemos obter deles uma noção mais adequada (Ibidem, p. 69).

Quando uma coisa está na substância, esta deve ser considerada de um modo geral, como um *atributo* ou *modo* da substância. A duração é um destes modos da substância; ela é o “modo sob o qual concebemos essa coisa, na medida em que ela persevera no ser” (Ibidem, p. 71). Por nunca sofrer alteração, ou seja, por se encontrar sempre presente naquilo que dura, a duração deve ser chamada de atributo da coisa. Portanto, em Descartes, a duração é entendida como propriedade¹ intrínseca a toda e qualquer substância, seja ela extensa ou pensante. Neste sentido, pode-se afirmar que ela é “comum às coisas, bem como aos espíritos” (Wahl, 1953, p. 12).

Segundo Grimaldi (1996, P. 175), a partir da noção cartesiana de duração, é mais exato afirmar que a duração está nas coisas do que dizer que elas estão na duração. Com efeito, como afirmou Descartes, bem como a ordem e o número, a duração não tem realidade alguma fora de uma substância (Descartes, 1997, p. 71), ou seja, ela não tem realidade fora daquilo que dura e, compreendida dessa forma, ela confunde-se com a própria existência. Desse modo, existir e durar aparecem-nos como sendo indissociáveis².

Descartes (1997, p. 73) afirma que alguns modos “estão nas coisas mesmas dos quais são ditos ser atributos ou modos”, a duração sendo um deles. Porém, existem outras propriedades que “estão apenas em nossos pensamentos. Logo, o tempo, quando o distinguimos da duração considerada de modo geral e dizemos que é o número do movimento³, é apenas um modo de pensar”. Mas como surge este modo de pensar e de compreender a duração a que chamamos de tempo? Nos *Princípios*, encontramos a resposta: como precisamos medir a duração de todas as

¹ No Dicionário de Ferrater Mora (1971, p. 3494), encontramos dentre os modos de se entender o tempo na época moderna, um dos que mereceu mais atenção: “o tempo como propriedade das coisas”, podendo-se chamá-lo, mais propriamente, de duração. Assim, encontramos no verbete sobre *duração* que “O modo como uma coisa existe temporalmente é a duração desta coisa”. Dada a época em que Ferrater diz estar inserida uma tal concepção, entre 1650 e 1750, podemos bem ver sua analogia com a própria definição de duração de Descartes, que entende esta duração como um atributo indissociável de cada substância, como um modo de conceber a existência temporal de cada coisa.

² Espinosa (1983, p.12), a partir de seus estudos da obra “Princípios da Filosofia”, parafraseando o que Descartes já havia dito, afirma que “A duração é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade”. Ele entende que entre a duração e a existência há somente uma distinção de razão, ou seja, que a diferença entre as duas está apenas em nosso pensamento. Essa identificação entre existir e durar leva Espinosa a afirmar que, quanto mais a duração é subtraída de uma coisa, tanto mais se subtrai dela, necessariamente, a sua própria existência.

³ A semelhança entre o conceito de tempo cartesiano e o aristotélico é patente, pois Aristóteles já havia definido o tempo como o número do movimento local nos escritos da *Física*.



coisas, compara-se cada duração com aquela dos movimentos maiores e mais uniformes, “dos quais resultam os dias e os anos, e chamamos tempo a essa duração”⁴ (Ibidem).

O tempo é, pois, entendido como uma dimensão e, logo, uma forma de conhecer a duração de cada coisa. A partir desta idéia, surgem diversas maneiras de interpretar e explicar a definição cartesiana de tempo. Em Mora (1971, p. 3494), por exemplo, encontramos: “O tempo é um modo de compreender numa medida comum a duração de todas as coisas”. Wahl (1953, p.24), por seu turno, diz que ele é uma medida que tem por base os movimentos exteriores regulares para garantir a sua exatidão. Para Grimaldi (1996, p. 175), o tempo enquanto “um certo modo pelo qual nós pensamos a duração de todas as coisas” pode ser visto como uma mera “noção operatória”. Beyssade (1979, p.131), por sua vez, compreende o tempo como um parâmetro universal para a medida das durações; tal parâmetro consiste na duração de certos movimentos privilegiados, como é a duração dos movimentos dos astros. O mesmo comentador acrescenta ainda uma interessante metáfora: o tempo seria o receptáculo de todas as durações, “uma forma, como tal, vazia, em que as durações são os diferentes conteúdos que a preenchem”, sejam elas simultâneas ou sucessivas. Para Vigier (1920, p. 227), o tempo cartesiano é considerado como “a escolha de um ponto de referência” que considera um sistema de movimentos regulares, cuja duração nos serve para apreciar a duração dos outros movimentos e também das coisas. Ele compara este ponto de referência a uma medida de comprimento que permite mesurar e comparar a extensão de algum objeto.

Com Guérout (1968, p. 279) temos uma explicação do tempo cartesiano que ressalta a distinção entre o tempo e a duração, e, portanto, é significativo o seu comentário para compreender com mais distinção a relação de dessemelhança entre ambas. Ele declarou que “fora da duração verdadeira das coisas” o tempo, em si, não é nada. Mas o que Guérout quer dizer quando ele afirma uma “duração verdadeira das coisas”? Ora, as coisas têm uma duração concreta, independentemente do parâmetro que se use para mesurá-la. Essa duração, enquanto atributo inseparável da coisa, distingue-se do “tempo considerado em abstrato” (Descartes, 1973,

⁴ A definição de tempo, assim como encontrada nos *Princípios*, nos faz lembrar o conceito de tempo platônico apresentado no *Timeu*, a saber, que o tempo é “uma imagem da eternidade que se move segundo o número” (Timeu, 37e-38c, 2005, p. 25). Observemos como as duas concepções definem o tempo a partir das noções de movimento e de número. No entanto, é preciso perceber também que, enquanto em Descartes a concepção de tempo envolve o aspecto epistemológico, uma vez que ele é apresentado como medida para conhecer todas as durações, o *Timeu* aborda o tempo em seu aspecto cosmológico (TRINDADE, 2005, p. 12), como conceito cosmogônico elaborado (KIRK et al, 1983, p. 52). Nesse sentido, o tempo em Platão apresenta-se como uma noção operatória introduzida “para regular o funcionamento do cosmos” (TRINDADE, 2007, p. 42).



p. 201), que é, pois, o tempo como modo de pensar a duração, e que se diferencia da duração da própria coisa.

Até aqui, vimos diferentes formas de entender o tempo cartesiano. Seja ele visto como parâmetro, noção operatória, método ou ponto de referência, todas estas formas aqui apresentadas se resumem a uma mesma idéia e revelam igualmente o aspecto epistemológico desta noção: o tempo é uma medida da qual nos servimos para conhecer a duração das outras coisas, e, nesse sentido, ele está apenas dentro de nosso pensamento.

A Duração do Pensamento

No trecho da carta a Arnauld (4 de junho de 1648) que apresentamos a seguir, Descartes nega a oposição da duração do movimento em relação à duração das coisas não movidas. Em seguida, faz a distinção entre a duração de Deus, caracterizada como simultânea, inteira, e a duração das criaturas, considerada como sucessiva:

Aquilo que você [Arnauld] propõe em seguida, concernente à duração e ao tempo, se funda na opinião da escola, da qual eu estou bem distanciado; a saber, que a duração do movimento é de uma natureza diferente da duração das coisas não movidas (...); e ainda que não houvesse corpo algum no mundo, todavia, não se poderia dizer que a duração do espírito humano fosse simultânea, toda inteira, assim como se pode dizer da duração de Deus, visto que nós conhecemos manifestadamente a sucessão em nossos pensamentos... (Descartes, 1967, p. 854).

Há, então, dois tipos de distinções que se encontram na mencionada carta a Arnauld. As mesmas se cruzam através do ponto em que, ao retomar a questão acerca da possibilidade de não haver nenhum corpo neste mundo (Descartes, 1973, p. 101), e, tendo a certeza apenas de sua existência pensante, Descartes observa, acerca dessa mesma existência, que ela não pode ter uma duração simultânea. A nossa duração é sucessiva e assemelha-se àquela das coisas extensas e móveis, pois podemos perceber que nossos pensamentos se sucedem uns aos outros, havendo neles um movimento contínuo (Descartes, 1989, p. 40). Por outro lado, a duração do espírito humano difere daquela de Deus que, por sua vez é toda inteira, simultânea (*tota simul*).



Ainda quanto à duração de nosso espírito, a dificuldade em se compreender que o pensamento possui mobilidade e sucessão reside, provavelmente, no fato de que, pela percepção sensível só é possível observarmos o movimento dos corpos, enquanto a sucessão que experimentamos em nossos pensamentos somente pode ser percebida pelo nosso intelecto, através da observação interior. Quanto à duração de Deus, a idéia de uma duração “simultânea” e “inteira” implica uma imobilidade do tempo, o que redundaria em eternidade, em que toda duração e todo tempo está abolido, o que é verdadeiro somente em relação a Deus⁵.

Beysade auxilia-nos a entender a idéia cartesiana da “duração de Deus”, explicando que a eternidade deste é concebida como “presente ou presença perpétua”, e que esta duração é considerada simultânea, exatamente por excluir a duração sucessiva. Em outras palavras, sendo eterna, a existência de Deus é absolutamente estranha ao tempo ou a duração, pois em Deus não há qualquer distinção entre um antes e um depois, “o passado e o futuro devendo ser banidos da idéia de um ser infinito” (Beysade, 1979, p. 302). Em relação ao espírito, o mesmo comentador assinala que estamos certos de haver em nosso pensamento um movimento e uma duração composta de uma infinidade de partes que se sucedem umas as outras (Descartes, 1973, p. 118). Sendo assim, ao contrário do que se dá em relação ao ser divino, a duração humana é constituída, essencialmente, pela sucessão de um *antes* e de um *depois*. Beysade resume sua argumentação em torno do assunto declarando que

Descartes reencontra sob a totalidade atual da alma, uma duratio generaliter sumpta que se aplica tão legitimamente às coisas como aos espíritos, aos pensamentos como aos movimentos, e em que o princípio característico é a sucessão (Beysade, 1979, p. 131).

A duração da coisa pensante, que se assemelha àquela da coisa extensa, como foi destacado acima, tem a sucessão como marca de sua temporalidade. Essa duração do pensamento é também reconhecida por Vigier quando ele explica que o tempo serve como

⁵ Santo Agostinho coloca a impossibilidade para a criatura de experimentar as coisas eternas, uma vez que seu espírito transita sempre entre as realidades do passado e do futuro. Dada a semelhança que parece haver entre a concepção de Agostinho e aquela de Descartes acerca do tempo e da eternidade, propomos a apreciação do seguinte trecho: “Quem poderá deter esse pensamento, quem o fixará por um momento, para que tenha um rápido vislumbre do esplendor da eternidade imutável, e a compare com os tempos impermanentes, para perceber que qualquer comparação é impossível?” Se fosse possível vislumbrar a eternidade, a criatura “veria que a sucessão dos tempos não é feita senão de uma seqüência de instantes, que não podem ser simultâneos; que, pelo contrário, na eternidade, nada é sucessivo, tudo é presente, enquanto o tempo não pode ser de todo presente” (AGOSTINHO, 1996, p. 322).



“ponto de referência” não somente para apreciar a duração de outros movimentos, mas também para apreciar a duração “dos fenômenos espirituais” (Vigier, 1920, p. 227).

Jean Wahl, por seu turno, a partir da passagem da carta a Arnauld (2 junho de 1948) enfatiza que, de fato, “não há diferença entre a duração do pensamento e a duração das coisas”, pois, quando Descartes define o tempo como um modo de pensar, “ele quer dizer que o pensamento, como as coisas, duram” (Wahl, 1953, p. 12, 23). Com efeito, a idéia de que o pensamento tem uma duração fica patente a partir da concepção do tempo como meio ou medida da qual se serve o pensamento para conhecer qual é a duração das coisas. Ora, se o pensamento é capaz de criar uma noção, um modo de medir a duração, é porque ele próprio contém em si a marca dessa duração; de outra maneira, como ele seria capaz de mesurá-la? ⁶

Na seqüência, Jean Wahl assinala que é preciso entender que as coisas coexistem com o meu pensamento, que elas se colocam sobre uma linha temporal paralela àquela de meu pensamento, podendo ser, então, “cronometradas”. Dessa maneira, a definição de duração em Descartes nos traz a idéia, ao mesmo tempo, da existência de uma seqüência de pensamentos e da coexistência das coisas com o meu pensamento; eis, pois, segundo Jean Wahl, “a significação das idéias de duração e de tempo” em Descartes (Ibidem, p. 24).

A Percepção da Duração

Voltemos à idéia desenvolvida na carta a Arnauld (Descartes, 1967, p. 854) de que a duração das coisas *movidas* e a duração das coisas *não movidas* – corpos imóveis e coisas relativas ao espírito – são de uma só e mesma natureza. Retornemos a ela para relacioná-la ao conteúdo de uma outra carta escrita a Arnauld (29 de julho, 1648), em que Descartes reafirma que as coisas móveis e as mentes compartilham de uma mesma duração; o que, segundo ele, se constata através da nossa própria percepção da seqüência temporal: antes e depois. Decerto, a partir do fato de podermos acompanhar com o nosso pensamento o encadeamento das partes do tempo, a partir da percepção de que antes existíamos e que, depois, continuamos a existir, concluímos não somente haver uma continuidade e permanência das coisas na existência, mas também uma

⁶ Santo Agostinho, porém, considera impossível medir o tempo. Conforme seu pensamento, não se pode “medir o que não existe; ora, o passado e o futuro não existem”; e mesmo o presente, só é mensurável enquanto ele passa, mas quando ele se torna passado, “não o medimos mais, porque não há mais nada a medir”. (AGOSTINHO, 1996, p. 320).



continuidade em nosso próprio pensamento. Vejamos esta explicação nas palavras do próprio Descartes:

Eu não concebo de modo diferente a duração sucessiva das coisas que são móveis, ou mesmo aquela duração de seu movimento, em relação às coisas que não são móveis; pois, o antes e o depois de todas as durações, quaisquer que sejam, me aparecem através do antes e do depois da duração sucessiva que eu descubro em meu pensamento, com o qual todas as outras coisas são coexistentes (Descartes, 1967, p. 865).

O conteúdo da passagem supracitada remete àquilo que Descartes já havia afirmado sobre a idéia de duração, quando na Terceira Meditação, ele refletia sobre a duração de sua própria existência: “quando eu penso que eu sou agora e me lembro de ter sido outrora, adquire em mim a idéia de duração (...) que, depois, posso transferir a todas as coisas que eu queira...” (Descartes, 1973, p. 115).

Primeiramente, deve-se observar que nós temos a percepção da duração das outras coisas porque percebemos em nós próprios a continuidade e permanência de nosso ser na existência. Dito de outro modo, nós relacionamos à nossa duração, aquela das outras coisas com as quais existimos simultaneamente. Em segundo lugar, é importante atentar para o fato de que a sucessão das coisas no tempo me aparece através da duração sucessiva que eu descubro em minha própria mente enquanto eu penso (Idem). Segue-se disso que o pensamento tem uma duração que implica sucessão temporal. De outro modo, como perceberíamos a passagem do tempo? Por conseguinte, é necessário que o pensamento possua o termo dessa sucessão, possibilitando que percebamos a duração como um *agora*, que se seguiu a um *antes*, e do qual pode surgir *um depois*.

Segundo Grimaldi (1996, p. 174), ao refletir sobre como a idéia da duração lhe chega, Descartes conclui que ele a alcança através de uma “experiência puramente interior e intelectual”, que envolve a lembrança, pois, “lembrar-se é *estar* neste momento presente, consciente de *ter sido*”; e que a consciência do intervalo entre o agora e o outrora bastará para nos proporcionar a idéia da duração. Desse modo, Grimaldi une à percepção da sucessão a atuação da memória, como recurso que possibilita ao pensamento, manter presente, através de um intervalo de tempo, o dado passado (o “ter sido”); e, ao recuperá-lo através da lembrança, criar a consciência do “agora” e do “outrora”, fazendo surgir a idéia de duração.



Vigier (1920, p. 233), sob o tópicio “Duração Psicológica”, defende que a explicação da gênese da idéia de duração por Descartes, apesar de parecer trivial e fácil, ela é “uma espécie de primata da psicologia”(sic); e através de uma explicação simplória, ele torna mais clara a nossa compreensão da percepção da duração, acrescentando que “a duração que está em nós, a encontramos nas coisas” somente porque a ela nos transportamos (Ibidem, p. 230).

A Temporalidade da Certeza

Na Terceira Meditação (Descartes, 1973, p.107), Descartes investiga a certeza sobre sua existência enquanto ser pensante e se pergunta: “o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?” Neste momento, ele estabelece como regra geral de verdade e evidência “que todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras.” Esta regra volta a ser observada e enfatizada na carta de Descartes a Regius (24 de maio, 1640), no ponto em que, parecendo estarem os dois de acordo em relação à afirmação de que a verdade dos axiomas é uma coisa claramente manifesta, Descartes observa que isso é verdadeiro, mas “somente durante todo o tempo em que eles são clara e distintamente compreendidos, pois a nossa alma é de tal natureza que ela não pode se recusar a se render àquilo que ela compreende distintamente” (Descartes, 1967, p. 243).

A seguinte passagem dos *Princípios* também retoma a idéia outrora desenvolvida nas *Meditações*, a saber, a de que a mente, quando se volta para a contemplação de uma coisa, durante o tempo em que ela está atenta a ela, se convence de sua verdade:

Mas, quando a mente (...) olha ao redor em todas as direções a fim de estender mais o seu conhecimento, ela encontra primeiro, decerto, dentro de si, as idéias de muitas coisas, e, durante o tempo em que somente as contempla (...), ela não pode se enganar. Ela encontra também certas noções comuns das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras, durante todo o tempo que atenta para elas (Descartes, 1997, p. 31).

Em uma passagem adjacente à supracitada, Descartes enfatiza a mesma idéia, declarando que durante todo o tempo em que se mantém atento às premissas pelas quais ele deduziu uma verdade, persuade-se de que elas são verdadeiras, bem como outros conhecimentos a que se chega de maneira semelhante (Ibidem). Na Regra IX, ele também argumenta que somente é



possível conhecer corretamente uma coisa, unicamente se a observarmos com a devida atenção (Descartes, 1989, p. 53).

Machuca (2001, p. 102-3) entende que a atenção “é a condição prévia e necessária” para que uma intuição se produza. Com efeito, na Regra III se sustenta que a intuição é o produto de uma inteligência pura e atenta (Descartes, 1989, p. 20). O que implica em dizer que somente quando nossa atenção está concentrada em uma coisa, esta pode ser percebida intuitivamente.

O conhecimento do cogito é um daqueles ao qual se chega através da intuição, e, através dela, ele se revela como evidente e verdadeiro, mas essa certeza é temporária. Como se vê na seguinte passagem extraída da Terceira Meditação.

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa (Descartes, 1973, p. 103).

Somente a intuição, garantida pela evidência atual, lhe permite assegurar-se dessa verdade, que é o cogito. Mas, como já vimos, pode ocorrer, em algum momento, que ele se distraia e, então, a certeza desapareça. Para impedir que isso aconteça, busca-se um novo meio de garantir e conservar a evidência do conhecimento da minha existência enquanto *res cogitans*.

Ao considerar o valor objetivo das idéias na Terceira Meditação, Guérault (1968, p. 32) pergunta se é possível enganar-se acerca da intuição das minhas idéias, e garantir que aquilo que nós conhecemos pela intuição é verdadeiro e permanecerá verdadeiro quando eu cessar de ter a intuição. Como se dá, em relação às nossas certezas em geral, a certeza do cogito, apoiada somente sobre minha intuição atual, que “se esvai, para dar lugar à recordação de minha certeza e de minha intuição” (Ibidem, p. 156-157). Certamente, a recordação, mesmo que me traga fielmente de volta a meu estado anterior de certeza, não chega a ser jamais igual a esse estado, ou seja, recordar uma intuição e ter uma intuição não são jamais a mesma coisa. A hipótese de um deus enganoso volta a abalar-me, pois a evidência do cogito cessa dentro da recordação de minha certeza, caindo ao nível das verdades matemáticas, ou seja, “daquelas idéias que me aparecem como claras e distintas, mas somente durante o tempo que eu as contemplo” (Ibidem).



O cogito, compreendido como verdade indubitável que se revela através de uma evidência definida como clareza e distinção intelectuais seria o primeiro elo da cadeia de certezas, segundo Guérout. Semelhante ao “ponto fixo e seguro” que buscava Arquimedes para erguer o globo terrestre de um lugar a outro, o cogito só pode escapar à dúvida se estiver apoiado “sobre uma intuição primordial de meu eu pensante, que escape necessariamente a todo engano possível”. Portanto, se essa verdade constitui o único ponto de apoio para a ciência, a ciência torna-se impossível caso “meu espírito deixe de fixar-se sobre o cogito para ir alhures (...), carregando consigo toda a cadeia de razões” (Ibidem, p.157-8).

No início da Segunda Meditação, em que Descartes se propõe a examinar a natureza do espírito humano, ele descobre-se existindo enquanto ser pensante, cuja propriedade essencial é o pensamento. No entanto, na démarche seguida para se chegar à conquista dessa primeira certeza, ele coloca uma questão problemática: tendo a minha existência sido demonstrada pelo fato de que eu penso, quando meu pensamento estiver inativo, eu deixarei de existir?

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, senão uma coisa que pensa (Descartes, 1973, p.102).

O cogito, como observa Guérout, não é uma substância evidente por si, mas sob a condição contingente de que eu o pense em um certo instante do tempo: “Cumpro, enfim, concluir e ter por constante esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira, *todas as vezes* que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Ibidem, p .100). Por conseguinte, desde que eu deixe de pensar, eu deixo de me aparecer como sendo. E como vimos na Quarta Meditação, é inevitável que eu cesse de me pensar, visto que sou de uma natureza tal, que me impede de me manter continuamente atento a uma mesma coisa, “depois, por que para ampliar a ciência, eu devo desviar de mim meu pensamento para prestar atenção a outros objetos” (Guerroult, 1968, p. 156).

Dessa maneira, no entendimento de Gueroult (Idem), desde que eu me distancie do cogito atualizado, cuja certeza se encontrava dentro do conjunto de conhecimentos que meu entendimento sempre reputou naturalmente por verdadeiro, eu encontro esta certeza e esses conhecimentos novamente confrontados com a hipótese do gênio maligno. Dessa maneira, a certeza do cogito parece requerer, por seu turno, uma certeza à terceira potência, que a fixe



definitivamente. Ele parece não constituir mais a razão mais simples e absoluta, devendo, pois, remeter-se a uma razão superior. Tal razão, segundo Gueroult, deve escapar àquela temporalidade que se revelou no cogito, e deve constituir “uma substancialidade epistemológica que se sustente inteiramente por si mesma oferecendo ao saber um fundamento inabalável” (Ibidem, p. 157).

A Certeza do Cogito

O que poderá, então, salvar o cogito da incerteza? Se a mente se distrai facilmente com as coisas que lhe são exteriores, a atenção sendo efêmera, e não é possível confiar nos dados da memória, Deus surgirá, então, como aquele em quem estarão garantidas a certeza e a validade das verdades científicas; como o meio autêntico para a manutenção da evidência dos conhecimentos adquiridos. Segundo Gueroult, Deus representa “o elo superior da cadeia de certezas; único fundamento da ciência, ao invés e no lugar do cogito, que será concebido apenas como seu ponto de partida” (Ibidem).

Enquanto a certeza do cogito é suprimida na mera recordação de sua evidência, a certeza de Deus é “inatingível na recordação que eu guardo dele, pois eu sei que, partindo dele, nenhuma evidência será dubitável” (Ibidem, p. 228). Deve-se, então, buscar o conhecimento acerca de Deus, que, segundo Guérout, é o fundamento de todas as certezas. Completo por si, esse conhecimento torna complementar o conhecimento do cogito, cuja evidência não terá mais necessidade de se atualizar incessantemente para ser conservada, uma vez que a certeza acerca de Deus firma “a certeza definitiva da verdade do cogito”, e a dúvida deixa de ser válida (Ibidem).

Na Quarta Meditação, Descartes afirma: “...quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu não ignorasse que há um Deus” (Descartes, 1973, p. 135). Igualmente, nas *Respostas às Quintas Objeções*, o conhecimento de Deus é requerido para que se tenha assegurada a certeza acerca das conclusões, enquanto nas *Respostas às Segundas Objeções*, se lê que a lembrança das conclusões “nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos” (Ibidem, p.168). O que leva à afirmação de Descartes de que para se ter a garantia da certeza das verdades alcançadas é preciso “conhecermos primeiramente que Deus existe” (Ibidem).



Para Alquié (1969, p. 12), enquanto o cogito se apresenta como “primordial na ordem do conhecimento”, Deus aparece como “primordial na ordem do ser”, o pensamento devendo, então, subordinar-se a ele. Pierre Guenancia (1991, p. 92), por sua vez, entende que o conhecimento do cogito, embora esteja em primeiro lugar na ordem das razões, é “lacunar”, enquanto o conhecimento de Deus, embora apareça em segundo lugar, é “completo”.

Georges Pascal, ao considerar a hipótese do gênio maligno em relação à oscilação da certeza das verdades alcançadas, assinala que a ciência não seria possível “se a verdade de um dia não fosse obrigatoriamente a verdade do dia seguinte”. Mas como foi provado que Deus existe e que a sua perfeição não pode envolver qualquer dúvida ou engano, sendo o claro e distinto o conhecimento que tenho dele, podemos, então, ter certeza de que as verdades que são descobertas mediante a evidência atual “são verdades permanentes, eternas” (Pascal, 1990, p. 56).

A partir do exposto, compreendemos que nem a atenção, nem a memória são suficientes para garantir a clareza das verdades adquiridas até certo ponto dentro da cadeia de razões. A indubitabilidade acerca do cogito foi alcançada através do recurso da dúvida hiperbólica, pois para se duvidar é preciso pensar, e, logo, se ele duvida, ele pensa e existe. Mas por quanto tempo? Ora, durante todo o tempo em que ele concebe esta verdade em seu espírito. No entanto, ele observa que a sua natureza não o permite manter sempre a sua mente atenta a uma mesma coisa. Quando ele abandona o cogito, a evidência desse conhecimento lhe escapa. Portanto, para resguardar a certeza acerca do cogito e das verdades científicas, deve haver um fundamento e um recurso que supere a memória e a atenção: o conhecimento de Deus.

Considerações Finais

Partindo da noção cartesiana de tempo e da fundamentação do cogito, nossa investigação alcançou o conhecimento de como se funda em nós a possibilidade de conhecer as coisas através de nossa atenção e da temporalidade de nossos atos mentais. Ao explicitar a relação entre tempo e duração, obtivemos respostas para a questão acerca da possibilidade de medir a duração das coisas.

Destacamos, ainda, que através da memória nos é dada a percepção da duração. Ao perceber que um momento da realidade não mais existe, pois a mudança ocorre a todo instante, a memória preserva a marca do que se passou e já não existe mais, compondo a noção do passado



e, desta forma, o entendimento apreende a passagem do tempo. Mas pode ser também que o antes e o depois de todas as durações me apareçam “através da sucessão que eu percebo em meu próprio pensamento”, como explica a filosofia cartesiana. De um modo ou de outro, seja a partir da observação interna do pensamento, seja a partir da atenção que se presta à realidade exterior, a duração e a temporalidade dos meus atos psíquicos se evidenciam.

Ademais, como verificar a evidência de que sou sempre o mesmo indivíduo que duvida, que ouve, que deseja e que sente, de que sou o mesmo que se recorda hoje e que percebeu ontem, se não fosse a continuidade do tempo tornando possível esta continuidade do pensamento ao longo do tempo? Não se poderia acompanhar logicamente toda a seqüência de nossos pensamentos, experimentando-os efetivamente como sendo *nossos* pensamentos, se todos eles não fossem as muitas modificações da mesma realidade substancial, que é o cogito. Além disso, não seria possível observar a continuidade do pensamento, nem de qualquer coisa que dure, sem que houvesse uma continuidade ontológica do tempo.

Referências Bibliográficas.

- AGOSTINHO, S., *Confissões* In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ALQUIÉ, F., *A Filosofia de Descartes*. 2 ed. Lisboa: Presença, 1969.
- BEYSSADE, J., *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- DESCARTES. R., *Regras para a direção do espírito*. Tradução, João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____, *Princípios da Filosofia*. Tradução, João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____, *Meditações Metafísicas*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.
- _____, *Objções e Respostas*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução, Bento Prado Jr. São Paulo: Abril, 1973.
- _____, *Les Objections et les Responses*. Œuvres philosophiques, tome II. Paris : Garnier, 1967.
- _____, *Les Principes de la Philosophie*. Œuvres philosophiques, tome III. Paris : Garnier, 1967.
- ESPINOSA, B., *Pensamentos Metafísicos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- FILHO, R., *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- GAUKROGER, S., *Descartes, Uma Biografia Intelectual*. Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 1999
- GRIMALDI, N., *Le Temps chez Descartes*. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 50, n. 195. Bélgica: Universa Pvba, 1996.
- GUENANCIA, P., *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- GUÉROULT, M., *Descartes Selon L'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968.
- KIRK, G. S. et al. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- LAGO, S., *Distinção e União Substancial em Descartes*. João Pessoa: Banco de Teses da UFPB, 2004.
- MACHUCA, D., *La Temporalidad del Pensamiento em Descartes*. In: *Revista Latino-Americana de Filosofia*. Vol. XVIII, n.1. Buenos Aires, 2001.
- Mora, F., *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.
- PASCAL. G., *Descartes*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- TRINDADE, J., *O tempo na narrativa platônica da criação: o Timeu*. In: *Hypnos*, ano 12, n. 18. São Paulo : Educ, Paulus, Triom, 2007.
- VIGIER, J., *Les Idées de Temps, de Durée et D'Éternité dans Descartes*. In: *Revue Philosophique*, n. 89. Paris, 1920.
- WAHL, J., *Du Role de L'Idée de L'Instant dans la Philosophie de Descartes*. 10ª ed. Paris: J. Vrin, 1953.

