

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA**

**DESCARTES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Evani Inês Krügel**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2009**

# **DESCARTES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO**

**por**

**Evani Inês Krügel**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia, Área de concentração Filosofias Teórica e Prática, Linha de Pesquisa Linguagem e Justificação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina**  
**Co-orientador: Professor Dr. Arnildo Pommer**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2009**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Mestrado Interinstitucional em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**DESCARTES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO**

elaborada por  
**Evani Inês Krügel**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**Comissão Examinadora:**

---

**Albertinho Luiz Gallina, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

---

**Arnildo Pommer, Dr. (UNIJUÍ)**  
(CO-ORIENTADOR)

---

**Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)**

Santa Maria, 18 de agosto de 2009.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Mestrado Interinstitucional em Filosofia  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Federal de Santa Maria

### DESCARTES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO

AUTORA: EVANI INÊS KRÜGEL

ORIENTADOR: ALBERTINHO LUIZ GALLINA

CO-ORIENTADOR: ARNILDO POMMER

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 18 de agosto de 2009.

A presente dissertação consiste no estudo dos fundamentos do conhecimento da filosofia moderna, de acordo com o filósofo francês René Descartes. Por meio de pesquisa bibliográfica, procuramos explorar três elaborações do autor, as quais, apesar dos diferentes momentos e temas que as caracterizam, denotam uma continuidade ímpar. A questão metodológica, abordada a partir das **Regras**, permitiu-nos explicar as condições racionais do entendimento humano (intuição e dedução) e do método. Com o conhecimento da Natureza expresso em **O Mundo**, verificamos uma nova possibilidade de explicação do universo, onde a matéria reduzida à extensão torna-se quantificável e, assim, cognoscível. As **Meditações**, último texto por nós analisado, fundamentam o conhecimento racional rompendo com a tradição aristotélico-tomista. Sempre em busca de certezas para constituir a ciência, encontramos no Eu pensante a primeira verdade de uma cadeia de razões, onde predominam a clareza e a distinção. A nova filosofia oferece à ciência o critério da correspondência pela dissemelhança, distingue o ser pensante da coisa extensa, confere validade objetiva às ideias e prova a existência de Deus atribuindo-lhe a criação e a manutenção do universo. Essa prova é considerada como condição para validar o conhecimento.

Palavras-chave: Deus; entendimento; extensão; ideia, pensamento.

## **ABSTRACT**

Dissertation of Master's degree  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **DESCARTES AND THE KNOWLEDGE FOUNDATION**

Author: EVANI INÊS KRÜGEL

Advisor: ALBERTINHO LUIZ GALLINA

Co-Advisor: ARNILDO POMMER

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 18 of 2009.

This thesis studies the knowledge fundamentals in modern philosophy according the French philosopher René Descartes. Through bibliographic research, we intend to explore three concepts in his work, which, despite the different times and themes that define them, show an unparalleled continuity. The methodological issue, approached in *The Rules*, allowed us to explain the rational conditions to human understanding (intuition and deduction) and the method. With the knowledge of nature exposed in *The World*, we see a new possibility to explain the universe, where matter reduced to extension becomes quantifiable and, thus, knowable. The *Meditations*, last text analyzed by us, support the rational knowledge, breaking with aristotelical-tomist tradition. Always searching for certainties to constitute science, we find in the *I thinking* the first truth of a chain of reasons, where predominate clarity and distinction. The new Philosophy offers to science the criterion of correlation trough dissimilarity, distinguishes the thinking being from the thought thing, confers objective validity to the ideas and proves the existence of God, assigning Him the creation and maintenance of the universe. This proof is considered a condition to validate knowledge.

Keywords: God; understanding; extension; Idea; thought.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>06</b>
<b>1 PLURALIDADE E UNIDADE DO CONHECIMENTO</b> .....	<b>08</b>
1.1 Conhecimento .....	09
1.2 Intuição, dedução e enumeração .....	12
1.3 <i>Mathesis</i> e método .....	20
1.4 Ordem e medida .....	28
<b>2 CONHECIMENTO POR REPRESENTAÇÃO</b> .....	<b>39</b>
2.1 Distinção entre o interno e o externo .....	40
2.2 A percepção pela dissemelhança .....	45
2.3 Leis e conhecimento físico do mundo .....	59
<b>3 FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO</b> .....	<b>80</b>
3.1 Em busca de uma certeza .....	80
3.1.1 A dúvida .....	81
3.1.2 Critério da evidência .....	84
3.1.3 A concepção de extensão .....	87
3.2 Conhecimento por representação .....	91
3.2.1 Teoria das idéias e o problema da realidade objetiva .....	92
3.2.2 A possibilidade de juízos verdadeiros .....	100
3.2.3 Regra geral de verdade e a possibilidade da ciência .....	107
3.3 Justificação do conhecimento .....	114
3.3.1 A existência de Deus e a justificação das representações dos juízos .....	116
3.3.2 A existência do mundo e a justificação do conhecimento físico ....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>131</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

A nossa pretensão nesta dissertação é a de explicitar, na medida de nossa compreensão, a teoria do conhecimento de René Descartes. Nesta perspectiva pesquisamos os textos **Regras para a Direção do Espírito, O Mundo ou Tratado da Luz e Meditações**, tendo por referência **Os Princípios de Filosofia**, uma vez que **Os Princípios** foram elaborados na fase mais madura da filosofia cartesiana. As abordagens principais estão relacionadas à questão metodológica, à apresentação daquilo que nós conhecemos e à fundação do conhecimento e é exatamente nesta sequência que expomos estes assuntos.

Durante os três capítulos estamos em constante diálogo com os autores que elegemos como os intérpretes preferenciais da obra de Descartes, sem os quais, acreditamos, o entendimento da doutrina em estudo ficaria, de certo modo, comprometido. Devido às características de uma dissertação de mestrado, não tivemos a pretensão de revisar a maior parte da fortuna crítica cartesiana. Em função disso, dentre os tantos escritos disponíveis, para iniciar, desenvolver e concluir o trabalho fomos compelidos, previamente ou durante o processo, a selecionar alguns deles. Evidentemente, não conhecemos toda a bibliografia relacionada a Descartes, o que pode ter, em termos, aberto flancos de crítica de nossa pesquisa do ponto de vista de especialistas da filosofia moderna. Acreditamos, porém, que, mesmo assim, alcançamos boa parte de nossos objetivos por intermédio da leitura compreensiva da própria obra do autor e do contato com diferentes autores que o interpretam de variadas maneiras.

Mesmo que este resultado, para os outros, não passe de uma tentativa ingênua de entender um grande assunto através de um grande autor, não será o receio da crítica ou dos possíveis equívocos que nos farão deixar de tentar compreender uma das maiores questões da humanidade, que continua a supor, conjecturar, afirmar, buscar certezas, princípios, fundamentos. Esta é uma entre as interpretações possíveis, humilde e inconclusa, porém, tentativa verdadeira de querer compreender Descartes, seu pensamento, sua epistemologia, sua filosofia.

Esta dissertação constitui-se de três capítulos. No primeiro, desenvolvemos questões metodológicas, explicitando as possibilidades do conhecimento humano e os atributos do método. No segundo, falamos do conhecimento da Natureza,

apresentando um novo mundo através de uma narrativa precisa e inovadora. No terceiro capítulo, tratamos da fundação do conhecimento. Contudo, esta é apenas uma das interpretações possíveis. Ela carrega consigo as características típicas de uma atividade acadêmica de pesquisa, inicial e inconclusa, porém, apresentando-se como uma verdadeira pretensão de verdade, algo que parece-nos necessário em qualquer nível de pesquisa.

# 1 PLURALIDADE E UNIDADE DO CONHECIMENTO

A filosofia defendida por Descartes não reconhece o aprendizado da História da Filosofia como suficiente para gerar conhecimento, pois, para ele, a leitura dos escritos de outros filósofos só proporciona o estudo da História da Filosofia e não o exercício filosófico. Nesta acepção, tornar-se filósofo implica “formar um juízo sólido sobre quanto nos é proposto” (DESCARTES, 1985, p. 19) e não apenas ler clássicos da filosofia. Em outras palavras, ser filósofo é poder emitir juízos sobre qualquer assunto e, para isto, não é suficiente ter memorizado a História da Filosofia e sim ter formado juízos, inclusive sobre pontos da História da Filosofia. Emitir juízos, sem os ter formulado, não é filosofar e sim fazer relatos de juízos elaborados por outros.

Descartes é considerado o filósofo que inaugura o pensamento moderno. Essa inauguração é definida como uma espécie de reconfiguração das possibilidades do conhecimento, uma vez que, nela, a filosofia anterior não é ignorada e sim criticada, pois retoma os temas tradicionais, justamente na pretensão da reconstrução<sup>1</sup> do saber. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, “Descartes opera uma inversão das perspectivas metodológicas, [...] através de concepções metafísicas completamente diversas das que eram até então vigentes” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 6).

Para a tradição aristotélico-tomista, a diversidade de origens dos entes determinava a existência de ciências. Nela, considerava-se que cada ente ou objeto era caracterizado pela essência que o constituía. A diversidade dos objetos, de acordo com seus atributos essenciais, implicava, para o entendimento das coisas, também a multiplicidade de métodos, isto é, de procedimentos específicos. Assim sendo, o que se apresentava para a tradição, como ciências ou conhecimento, eram disciplinas fragmentadas e, entre si, incomunicáveis. O ponto de partida desse conhecimento, pode-se dizer, centrava-se na abstração das essências. No percurso do conhecimento, a sensação sofria uma espécie de modelagem de acordo com a essência à qual se aplicava um método específico e, de acordo com o método empregado, obtinha-se uma ciência também específica. A esse conhecimento,

---

<sup>1</sup> Guenancia parece discordar desta interpretação, pois começa o capítulo O Método, citando Cavaillé, para o qual, ‘a ciência não é reconstrução, mas colocação em ordem’ (GUENANCIA, 1991, p. 11).

determinado pela pluralidade dos entes, essências e métodos, não podemos nominar como “ciência” e sim como “ciências”.

Podemos, por isso, concluir que o contexto científico encontrado por Descartes caracterizava-se notadamente pela pluralidade das essências, dos métodos e das ciências. Nesse contexto, praticamente apenas no ponto de chegada estabelecia-se uma conexão forte com a razão, pois, a primazia do conhecimento era atribuída à essência dos objetos. Até essa época ninguém duvidara ou colocara em questão as sensações advindas dos sentidos, com a mesma capacidade apresentada por Descartes.

Descartes não apenas rejeitou a concepção tradicional, mas formulou uma filosofia para justificar a ciência. Ou seja, procurou uma nova ordem capaz de abarcar todas as ciências através de um método. Seu ponto de partida foi a razão. Através das peculiaridades da razão estabeleceu um método e encontrou uma ciência única, uma vez que qualquer objeto poderá, a partir dessa ciência, ser descrito segundo uma única palavra: extensão. Por essas razões atribuímos o caráter de unidade à ciência cartesiana.

A questão que direciona este capítulo é a análise das condições da unidade defendida pelo filósofo francês René Descartes. Nele pretendemos responder à questão: “como é possível conhecer?” Nessa perspectiva iremos descrever as operações racionais e suas relações mediante a evidência do que é afirmado como conhecimento, além de apresentar as etapas do método, destacando o que há em comum entre as operações da razão e as regras do método, isto é, a *mathesis universalis*.

## 1.1 Conhecimento

A afirmação da unidade das ciências, o detalhamento de como ocorre o conhecimento e a apresentação das etapas do método, com o qual pretendeu “bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” (DESCARTES, 19873, p. 25), são expostos no escrito inacabado da juventude de Descartes, **Regras para a Direção do Espírito**. Este escrito é, portanto, a fonte de nossas primeiras investigações acerca da unidade do conhecimento.

A unidade do saber e o fator unificador são evidenciados em várias passagens da **Regra I**, na qual Descartes define que “[...] as ciências [...] consistem exclusivamente no conhecimento intelectual [...]” (DESCARTES, 1985, p. 11), isto é, que ciência para ele tem, necessariamente, primado na razão, e esta unifica o conhecimento, uma vez que “[...] todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique” (DESCARTES, 1985, p. 12). Já a citação a seguir não apenas reafirma a unidade das ciências. Ela também condiciona a compreensão das **Regras**, e das concepções nelas apresentadas, à aceitação dessa unidade, pois é a partir da hipótese da unidade das ciências que Descartes desenvolveu toda sua filosofia. Nesta acepção ele diz:

É preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras. Portanto se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas entre si e dependentes umas das outras (Descartes, 1985 p. 13).

Retomando a análise da afirmação de que as ciências consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, percebe-se que, além de uma definição de “ciência” como “conhecimento intelectual”, há também uma refutação à concepção tradicional de ciência, a qual centrava o primado do saber no objeto e reconhecia como determinante para o conhecimento a ocorrência de uma espécie de *habitus intellectualis*. Sobre a crítica do *habitus* apresentada na **Regra I**, Guenancia afirma: “A primeira regra inverte o movimento espontâneo habitual do espírito que o leva a acolher sem discernimento a variedade infinita das coisas e procurar semelhanças nesse conjunto” (GUENANCIA, 1991, p. 16). Sobre este assunto, segundo Marion:

É precisamente o primado das coisas que impõe ao espírito um *habitus*: com efeito, quando a coisa entra no conhecimento, dá-se sem dúvida como objeto do saber, mas, desenvolve, pelo menos na mesma medida, a sua própria identificação consigo mesma; a maneira como se pode conhecer a si mesma depende finalmente do que ela própria pode dar ao conhecimento – a sua essência; é, pois, a essência de cada coisa que rege a ciência correspondente, e não o espírito que produz uma ciência (MARION, 1975, p. 39).

Para Marion (1975, p. 35-42), o conceito de *habitus* proposto por Aristóteles e defendido por São Tomás é aceito por Descartes desde que restrito à arte. Descartes admite certa disposição corporal na realização de exercícios ou labores, entretanto não admite o *habitus scientiarum*. Se *habitus* pode ser entendido como processo “que conduz a coisa de sua própria potencialidade em direção ao seu próprio acabamento” (MARION, 1975, p. 37), então, o conhecimento se dá<sup>2</sup> na atualização das coisas, isto é, na passagem entre a potência e o ato, passagem esta que, segundo Aristóteles e São Tomás, ocorre nas coisas às quais o conhecimento se subordina.

A transferência do conceito de *habitus*, das artes para o intelecto, é considerada como “indevida” por Descartes. No entanto, enquanto tendência, ou processo de realização da potência que há nas coisas, essa transferência poderia indicar uma ideia muito semelhante à ideia de Descartes se a considerarmos de outra maneira. A saber: se considerarmos que a racionalidade humana, para efetivar-se, precisaria - necessariamente - passar de um estado a outro; se enquanto em potência se constituísse de um estado pré-conscencial ou pré-racional; se, após “atualizar-se” através do *habitus*, isto é, da disposição para efetivar-se, pudesse evidenciar-se como consciência ou razão; e, nesta instância racional (já atualizada), se as condições básicas para o conhecimento, isto é, os atos ou operações do entendimento nominadas por Descartes por intuições e deduções estivessem presentes, seria possível aceitar o *habitus*.<sup>3</sup>

Se em um sentido isso implicaria contradição diante da filosofia de Descartes, interpretando de maneira diversa parece ser apenas outra forma de explicar as duas operações por ele propostas. Se assim não fosse, Aristóteles<sup>4</sup> estaria negando a condição racional ao homem, o que não é admissível. Enquanto potência a intuição poderia ser considerada como um “estado”, e, no ato de efetivar-se, como um “processo”, ou seja, dedução. Somente neste caso poderíamos legitimar o conceito de *habitus* em relação ao intelecto, sem desmerecer a filosofia cartesiana.

---

<sup>2</sup> Segundo interpretação de Marion da ciência aristotélica.

<sup>3</sup> O *habitus* é definido por Guenancia (1991, p. 16) como um “movimento espontâneo”, isto é, não voluntário do espírito, que leva o próprio espírito a acolher “sem discernimento”, ou seja, passivamente, todas as coisas, nas quais tende a identificar “semelhanças”. Essa tendência “espontânea”, uma vez que estamos analisando um conceito aristotélico, pode simplesmente significar um movimento de “transformar” em ato aquilo que estava em potência. Preso a uma questão metafísica, Aristóteles talvez tenha atribuído ao espírito uma fase pré-cognitiva, justificando assim - radicalmente - sua concepção sobre ato e potência.

<sup>4</sup> Para Aristóteles, há dois tipos de intelecto: o passivo e o ativo.

Ao refutar, na **Regra I**, as aproximações entre as ciências e as artes,<sup>5</sup> as quais considera um equívoco, Descartes atribui o insucesso das tentativas de encontrar a verdade nas ciências a esse equívoco. Esclarece que o fato de as artes exigirem certo hábito corporal do artífice, isso não implica que o mesmo ocorra nas ciências. Considera que a diversidade dos objetos não exige que cada ciência deva ser adquirida separadamente, pois, ao orientar os estudos para fins particulares, estaríamos simplesmente nos afastando “do reto caminho da procura da verdade” (DESCARTES, 1985, p. 12).

Ora, se fins particulares nos afastam dos objetivos propostos, qual seria o “fim universal” que nos poderia fazer aproximar da verdade ou realizar o objetivo de alcançá-la senão a razão ou o bom senso que Descartes nomina como sabedoria universal? Referindo-se à sabedoria universal, ele afirma: “[...] tudo o mais deve ser apreciado, não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que a esta traz” (DESCARTES, 1985, p. 12). Nessa pequena assertiva parece que ele centralizou o primado do saber na razão, isto é, identificou o fator unificador das ciências.

## 1.2 Intuição, dedução e enumeração

Para Descartes, as únicas vias seguras para chegar ao conhecimento são os atos do entendimento ou operações racionais os quais ele designa como intuição e dedução. A intuição é condição fundamental para o conhecimento. Ela se caracteriza pela “visão” mental instantânea e espontânea que nos faz perceber, clara e distintamente, as naturezas simples das coisas. A dedução é uma operação mental que resulta em intuição, mas que é como que mediada pela memória, pois, parece percorrer etapas até evidenciar, isto é, clarear e distinguir aquilo que analisa. A dedução tem, assim, caráter demonstrativo, mas, no ponto de chegada, as mesmas características da intuição.

Descartes notadamente revisa tudo o que a tradição aristotélico-tomista apresentava como conhecimento. Isto está explícito inclusive na **Regra III**, em que, após criticar vários procedimentos da filosofia da época apontando suas fragilidades

---

<sup>5</sup> “Artes, na terminologia tradicional aqui empregada por Descartes, significa o que hoje entendemos por técnica” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 93).

ou incertezas, propõe-se a “[...] passar em revista os atos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento sem nenhum receio de engano” (DESCARTES, 1985 p. 20). Esse “passar em revista” implica o emprego da própria linguagem, através da qual ele se manifesta, pois advertiu que forçosamente iria desviar-se do vocabulário vulgar. Para “[...] exprimir ideias totalmente diversas”, afirma: “[...] vou ater-me unicamente à significação de cada palavra em latim para que, à falta de termos próprios, transfira para minha idéia, os que me parecem mais adequados” (DESCARTES, 1985, p. 20).

Se, para Descartes, é possível alcançar o conhecimento, sem nenhuma possibilidade de equívoco, somente através das duas operações racionais, a intuição e a dedução, então devemos nos deter a examinar o que seja uma e outra. Por intuição ele afirma entender:

Não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem [...] (DESCARTES, 1985, p. 20).

A primeira definição de intuição dada por Descartes nas **Regras** está, conforme a citação, precedida de afirmações sobre o que a intuição não é, e, seguida de uma espécie de ressalva visando à distinção entre uma e outra operação mental, atribuindo a condição de certeza também à dedução. Que significado podemos conferir a esse modo de definição senão, no primeiro caso, como o de uma crítica que expressa as fragilidades ou equívocos da filosofia anterior, refutando assim qualquer semelhança daquela com a sua filosofia, além do anúncio da diferença que distingue um do outro os atos do entendimento que ele apresenta?

Assim, não podem ser conhecimento as sensações advindas dos sentidos, pois estas são “flutuantes”. De igual modo, não é conhecimento o juízo que procede de uma imaginação que estabeleça composições “inadequadas”, afirma Descartes. Aqui ele rejeita as composições inadequadas para adiante apresentar como composições “adequadas” as mediações que ocorrem através do ato dedutivo as quais poderão se estender ao método?

O conhecimento, que se apresenta com distinção e, por este motivo, é indubitável, é produto ou condição unicamente da luz da razão e se expressa, de forma imediata ou instantânea, unicamente na intuição, a qual entendemos como a mais pura expressão da razão, enquanto ato intelectual direto. Há uma diferença entre os dois atos ou operações do entendimento: um simplesmente é, inclusive, a condição para o outro ato. A intuição, portanto, se constitui em ponto de partida e de chegada da dedução, uma vez que lhe fornece os princípios para a partida e, por esse motivo também lhe confere suas características na chegada. Imediato ou mediato, portanto, o conhecimento humano ocorre, segundo Descartes, operado apenas pela intuição e a dedução, únicos atos mentais do nosso entendimento enunciados e reconhecidos por ele como condição do conhecimento humano.

Intuição é simples, diz Descartes. E o que é simples não configura composição. Seria a dedução, portanto, a operação que não pode ser mal feita pelo homem, uma composição adequada? E a intuição é ainda mais certa que a dedução, justamente, por ser mais simples, ou também porque é a única condição imediata do conhecimento? Ora, se a dedução não pode ser mal feita, então permite ou faz composições adequadas ao conhecimento. Composições a partir de intuições, porque outras operações racionais ou atos não são admitidos por Descartes como apropriados a produzir conhecimento. A intuição é também apresentada como uma “visão intelectual”, pois é através dela que:

[...] cada qual pode ver [...] que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes, que são muito mais numerosas do que a maioria observa, porque não se dignam a aplicar a mente a coisas tão fáceis (DESCARTES, 1985, p. 20).

Porém, quando Descartes afirma “que esta evidência e esta certeza da intuição não são apenas exigidas para as simples enunciações, mas também para quaisquer raciocínios” (DESCARTES, 1985, p. 21), e apresenta como exemplo o que chama de uma “consequência”, ele já está definindo a dedução. Ocorre que consequência é uma sucessão, e sucessão é característica que diferencia intuição de dedução, conforme veremos adiante.

Podemos conferir, no próximo exemplo, que nele Descartes permanece e, ao mesmo tempo, ultrapassa a definição de intuição, pois, neste exemplo não há apenas a simplicidade intuitiva e sim a apresentação do outro ato do entendimento

humano. Nele, estão postas as etapas de uma dedução que se processa numa espécie de composição de intuições, razão pela qual não pode ser mal feita pelos homens, uma vez que se compõe a partir de e, unicamente, com intuições. Esta seria, para Descartes, a única composição adequada e não feita pela imaginação. Isto é, só podemos considerar como conhecimento as composições deduzidas a partir de intuições. É preciso sempre considerar o significado próprio atribuído a cada termo.

A mesma evidência e certeza da intuição são exigidas para enunciações e raciocínios. Ora, enunciados e raciocínios são expressos dedutivamente, pois raciocínios ocorrem em sequência e enunciações também. Vejamos o exemplo, já parcialmente comentado, e identifiquemos o que ele apresenta:

Seja por exemplo, esta conseqüência: 2 e 2 é igual a 3 mais 1; é preciso ver intuitivamente não só que 2 e 2 são 4, e que 3 e 1 são igualmente 4, mas, além disso, que destas duas proposições se conclui necessariamente aquela terceira (DESCARTES, 1985, p. 21).

Podemos “ver” intuitivamente, mas raciocínios e enunciados, repetimos, não se resumem à simplicidade das intuições e sim apresentam atributos de complexidade, que lhes conferem uma espécie de “visibilidade extra” e até, de certa forma, diríamos, com uma espécie de ordenação. Por esses motivos afirmamos que o outro ato do entendimento, a dedução,<sup>6</sup> é que já está no exemplo recém-citado, no qual Descartes antecede a explicação dada na **Regra XI**. Nesta **Regra**, ele acrescenta a enumeração ou indução, insere novas informações sobre as operações racionais e admite que há semelhança entre intuição e dedução quando esta já estiver concluída, uma vez que, concluída a dedução, não há como nela supor qualquer movimento.

Um modo do conhecimento é intuitivo, isto é, podemos ver que existimos, que pensamos, que figuras são delimitadas por linhas. O ser que tem essa consciência parece também ter uma espécie de modelo o qual projeta no mundo para distinguir ou simplificar e, assim, compreender o que há para além de si: no caso, figuras distintas umas das outras.

---

<sup>6</sup> Esse exemplo é o único de dedução dado por Descartes, pois, “[...] havendo uma sequência temporal de qualquer espécie, por mais breve que seja, estamos lidando com a dedução, e não com a intuição” (GAUKROGER, 1999, p. 159).

Considerando especificamente a dedução, Descartes afirma: “Por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, 1985, p. 21). Se a conclusão é “necessária” e ela opera com “outras coisas conhecidas com certeza”, ela opera com intuições. Por prever possibilidades de questionamentos sobre a apresentação dos dois modos de conhecimento, Descartes explica a razão de ter acrescentado a dedução à intuição:

Foi imperioso proceder assim, porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular: eis o único modo de sabermos que o último elo de uma cadeia está ligado ao primeiro, mesmo que não apreendamos intuitivamente num só e mesmo olhar o conjunto dos elos intermédios, de que depende a ligação; basta que os tenhamos examinado sucessivamente e que nos lembremos que, do primeiro ao último, cada um deles está ligado aos seus vizinhos imediatos (DESCARTES, 1985, p. 21).

Para nós, essa explicação confirma ser a intuição que fornece os princípios<sup>7</sup> para qualquer conhecimento, pois é a mais originária condição do entendimento. Considerando que o entendimento é condição para o conhecimento, a citação acima também nos confirma a necessidade de relações entre as duas operações racionais e, ainda, que as condições para as relações entre as operações racionais são dadas pela intuição. Dadas pela intuição, grifemos, mas operadas pela dedução, pois essa explicação também evidencia que a verdadeira operação, ou processo, é a dedução, uma vez que é a única que se apresenta por etapas, isto é, onde podemos perceber a sucessão.

Concebemos que somente se forem garantidas as ligações ou relações entre intuições e deduções é que haverá o conhecimento, pois, caso pudéssemos “operar” apenas com a intuição, que é evidente e certa, porém simples e destituída de “sucessão”, estaríamos, de certa forma, dotados de condição de entendimento, mas inibidos de conhecer. Nesta concepção, podemos afirmar que o conhecimento só

---

<sup>7</sup> Segundo Descartes, para filosofar “há que começar pela investigação dessas primeiras causas, ou seja, dos princípios. Estes devem obedecer a duas condições: uma, é que sejam tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar da sua verdade desde que se aplique a considerá-los com atenção; a outra, é que o conhecimento das outras coisas dependa deles de maneira que possam ser conhecidos sem elas, mas não o inverso. Depois disto é indispensável que a partir desses princípios se possa deduzir o conhecimento das coisas que dependem deles, de tal modo que no encadeamento das deduções realizadas não haja nada que não seja perfeitamente conhecido” (DESCARTES, 2006, p.15 e 16).

ocorre a partir da possibilidade de dotar a intuição de uma “sucessibilidade”, ou seja, da relação entre os dois atos do entendimento.

Aos princípios e à visão mental da intuição, portanto, é conferida a possibilidade de uma transferência legítima, através da dedução, que se compõe de intuições. Apesar da não sucessão que caracteriza a intuição, através da operação dedutiva, os atributos de certeza da intuição podem ser transferidos ou estendidos. Logo, sem a dedução, assim como a apresenta Descartes, o entendimento e o conhecimento humano seriam apenas possibilidades internas da razão humana. Para completar o conceito de dedução trazido por ele, e assim acentuar a distinção por ele atribuída às duas operações racionais, apresentamos mais uma citação:

Distinguimos, portanto, aqui, a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra não; além disso, para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, vai buscar a sua certeza (DESCARTES, 1985, p. 21).

É certo que, como vimos há pouco, Descartes apresentou outra possibilidade para o conhecimento, unindo intuição e dedução em uma mesma relação, e, apresentando a enumeração<sup>8</sup> como outra condição de “operar” com intuições, em uma rede de relações um pouco mais ampla ou longa. Temos que considerar, no entanto, que a enumeração não é uma operação mental mas sim um procedimento metodológico.

Podemos, a partir da inclusão da enumeração, alterar toda a perspectiva até então expressa. Está posto que intuição é ato, isto é, sempre presente, como princípio que fornece a condição para a dedução ocorrer. E que a dedução é caracterizada pela sucessão, característica também atribuída à enumeração. Sobre a dedução, Descartes ainda afirma:

---

<sup>8</sup> [...] Para a intuição intelectual, duas condições se exigem, a saber, que a proposição seja compreendida clara e distintamente e que, em seguida, seja também compreendida toda ao mesmo tempo e não sucessivamente. A dedução, porém, se pensarmos fazê-la, como na terceira regra, não parece que se realize toda ao mesmo tempo, mas implica [...] certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de outra; por isso, foi com razão que aí a distinguimos da intuição. Mas, se a considerarmos já feita, segundo o que se disse na sétima regra, já não designa então movimento algum, mas o termo de um movimento, e é por isso que supomos que a vemos por intuição enquanto é simples e clara, e não quando é composta e complexa. Foi a esta última que demos o nome de enumeração ou de indução, porque não pode ser então captada toda ao mesmo tempo pelo entendimento e a sua certeza depende, de algum modo, da memória, na qual se devem conservar os juízos emitidos sobre cada uma das partes enumeradas, para de todas elas se tirar uma única conclusão (DESCARTES, 1985, p. 62).

[...] que estas proposições, que se concluem imediatamente a partir dos primeiros princípios, são conhecidas, de um ponto de vista diferente, ora por intuição, ora por dedução, mas que os primeiros princípios se conhecem somente por intuição, e pelo contrário, as conclusões distantes só o podem ser por dedução (DESCARTES, 1985, p. 21).

Duas condições do entendimento. Uma revela ou permite conhecer os primeiros princípios, entre os quais: pensar e existir. A outra, tendo como base os princípios, procede a operações entre eles, isto é, estabelece relações. Esses princípios, de alguma forma, memorizados ou sempre atuais, são básicos, inclusive para alcançar distantes conclusões. Isto seria externar, ou objetivar o conhecimento ou os próprios princípios intuídos? O que poderia ser memória senão a atualidade dos princípios?

Descartes enfatiza que intuição e dedução, assim como por ele apresentadas, são “[...] as duas vias mais seguras para chegar à ciência;” (DESCARTES, 1985, p. 22) que “do lado do espírito não se devem admitir mais” (DESCARTES, 1985, p. 22); que “todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e passíveis de erro” (DESCARTES, 1985, p. 22). Mas, para garantir a veracidade ao método, parece transferir à enumeração ou indução, que é um procedimento metodológico, a mesma veracidade que atribuiu à intuição e à dedução, pois apresenta a enumeração como se ela fosse uma “dedução” mais longa.

Ao designar, portanto, por “enumeração” ou “indução” o procedimento que é, enquanto definição, semelhante à dedução, mas que se alonga em composições a ponto de não poder, no final, apresentar simples princípios, Descartes estabelece a ligação necessária entre operações racionais e o método, uma vez que este procedimento do método que ele designa por enumeração é uma expressão, pelo menos descritivamente, análoga às operações racionais. A distinção entre intuição, dedução e enumeração é aqui necessária, uma vez que, pelo menos na **Regra VII**, e em comentários de Beyssade,<sup>9</sup> a enumeração parece ser descrita como uma

---

<sup>9</sup> “A intuição é a apreensão imediata, por um ato simples da compreensão, duma evidência absolutamente indubitável. A dedução é o ato de concluir a partir de certas verdades tomadas como princípios, outras que lhes estão necessariamente ligadas. Mas a apreensão desta necessidade é também um ato da intuição. A intuição leva da mesma forma a relações entre elementos, como a elementos, termos ou proposições, caracterizando-se pela simplicidade do ato da compreensão que apreende, como que dum só olhar, a totalidade do que enuncia. A dedução é um encadeamento contínuo de intuições, e distingue-se da intuição pela sucessão e o movimento do pensamento que implica. Mas a duração da dedução pode ser reduzida, pelo exercício da compreensão que percorre, com um movimento cada vez mais rápido, a cadeia das proposições e, quando esta não é demasiado longa, recondu-la a uma intuição. Apenas as deduções múltiplas e complicadas, chamadas induções

operação interna da razão: no entanto ela não é uma via racional para se chegar ao conhecimento e sim uma via metodológica.

Considerando que Descartes quer evitar o erro, inclusive enquanto possibilidade, ele informa que, em procedimentos longos, há exigência de maior verificabilidade. Diante do exposto, concebemos intuição e dedução como operações complementares, uma vez que estas, para a efetivação do que nominamos “conhecimento”, parecem estabelecer uma espécie de relação constante. Essa relação que estabelece a condição do conhecimento, só se efetiva na própria exteriorização quando transfere à enumeração, legitimamente, os atributos de evidência e certeza da intuição, gerando assim novos conhecimento através do método, do qual a enumeração é uma via.

Em resumo, podemos definir intuição como o entendimento instantâneo e espontâneo de algo sem mediação, ou, pelo menos, sem as etapas do processo dedutivo; ou, ainda, que a clareza e a distinção alcançadas de imediato são nominadas intuição, e a clareza e distinção alcançadas por meio derivado ou mediato são denominadas dedução. São assim duas as operações do entendimento humano, reconhecidas por Descartes como válidas, verdadeiras e certas.<sup>10</sup> Tão válidas, verdadeiras e certas que serão externalizadas no método, como meio de encontrar verdades na ciência.

Na **Regra XI**, são postas inclusive duas exigências à intuição: “[...] que a proposição seja compreendida clara e distintamente e que, em seguida, seja também compreendida toda ao mesmo tempo e não sucessivamente” (DESCARTES, 1985, p. 62). Esta citação confirma nosso ponto de vista quanto à atualidade ou imediatez da intuição. Na mesma regra, há um novo reconhecimento à mediatez da dedução, pois Descartes afirma: “Não parece que se realize toda ao mesmo tempo, mas implica em certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de outra” (DESCARTES, 1985, p. 62).

Intuição e dedução são concebidas por Descartes como distintas, distinção esta que é reconhecida somente enquanto a dedução está sendo realizada. Porém, quando a dedução já está concluída, por esta conclusão também se apresentar

---

ou enumerações, que deduzem a partir de proposições numerosas e dispersas, não podem reconduzir-se à intuição” (BEYSSADE, 1972, p. 27 e 28).

<sup>10</sup> Quanto à enumeração, ela é citada nas regras VII e XI, sendo na última definida “como uma inferência a partir de inúmeras coisas separadas” (DESCARTES, 1985, p. 61), onde novas informações são acrescentadas.

como intuição, não há distinção possível. Quando longa e complexa, a dedução passa a nominar-se “enumeração ou indução”. Neste caso, repetimos, não se trata de uma operação racional e sim de um preceito metodológico.

Segundo Gallina, “a intuição é análoga ao olhar, o qual captura seus objetos simultaneamente e não por etapas”. Para ele, “conforme a analogia entre a intuição e a visão, tematizada na Regra IX, o que diferencia a intuição de dedução é que a primeira se constitui num estado, enquanto a segunda [se constitui] num processo” (GALLINA, 2003, p. 34 e 35)

Apesar de todas as definições aqui apresentadas para a intuição pura, ela simplesmente é, para Descartes, a condição do próprio entendimento e diz respeito aos primeiros princípios do conhecimento; enquanto a dedução implica a operação mental que parece compor-se de etapas que culminam em uma conclusão clara e distinta, como se fosse uma espécie de intuição secundária, simplesmente porque opera com intuições. Nesta acepção, a dedução parece um esforço mental para tornar intuível ou conhecido, através do recurso da memória ou dos princípios, aquilo que, por apresentar-se como complexo, apresenta-se inicialmente como desconhecido. Não sendo assim, para que o método e seu procedimento enumerativo ou indutivo?

### 1.3 *Mathesis* e método

Após identificar e explicitar as operações racionais, Descartes formulou um método através do qual pretendeu, segundo indicou no subtítulo de **O Discurso do Método** “bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”. A razão, reconhecidamente, sempre operou segundo a intuição e a dedução, no entanto, a ciência até então não passava de um aglomerado de enunciados ou tratados que apresentavam características de verossimilhança, probabilidade e até contradição. Esses enunciados, por não apresentarem certezas ou verdades, não foram aceitos por Descartes como conhecimento. Um método que considerasse as operações mentais poderia, segundo ele, conduzir a razão de tal maneira que a dinamizasse e, por seus resultados, conferisse à ciência um caráter cumulativo. Esse método, tendo como diretriz a ordem e a medida que, identificados na *mathesis universalis* e nas

operações mentais, foi formulado e detalhado, por Descartes, a partir das **Regras para a Direção do Espírito**, escrito inacabado da juventude que teve publicação póstuma, e na segunda parte de **O Discurso do Método**, obra considerada como prefácio ou introdução aos ensaios **Os Meteoros, A Dióptrica e A Geometria**.

Descartes anunciou que a ciência tem como ponto de partida e é elaborada na razão através dos dois atos do entendimento que designou como intuição e dedução. Afirmou que essas duas operações são as condições da racionalidade. Apresentou, no entanto, como distinção básica entre as duas, a imediatez da primeira e a mediatez da segunda. Acrescentou, além disso, que a intuição tem a ver com os princípios, isto é, que implica uma “visão” mental a qual é a condição básica para o entendimento e a compreensão; e, que a dedução opera com esses princípios identificando-os dentro de uma relação complexa e procedendo a decomposições ou ordenando-os para obter alternativas, isto é, fazendo composições. Em quaisquer dos casos, como resultado de uma dedução, teremos uma intuição.<sup>11</sup> Mas a intuição pura, adverte Descartes, não é resultado de uma operação dedutiva. Intuição é a evidência, a consciência atual de nossa capacidade racional.

Apesar de podermos considerar como naturais os atos intelectuais de intuir e deduzir, pois segundo Descartes “[...] a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (DESCARTES, 1983, p. 29), é o bom senso ou a razão, esses atos são insuficientes para alcançar o máximo grau de desenvolvimento humano. No entanto, são suficientes para caracterizar, como universal, uma ciência que os contemple como princípios. Caso fossem suficientes para alcançar pleno desenvolvimento, este já teria acontecido, ou melhor, já estaria “pronto” em nós, assim como o ato intuitivo. Não sendo assim, Descartes julga que um método é necessário para conduzir a razão na procura de verdades. Quanto a essa necessidade ele assim se expressa:

Vale mais nunca pensar em procurar a verdade em alguma coisa que fazê-lo sem método: é certíssimo, pois, que os estudos feitos desordenadamente e as mediações confusas obscurecem a luz natural e cegam os espíritos (DESCARTES, 1985, p. 23).

---

<sup>11</sup> “Mas a dedução, sob todos os aspectos importantes, parece ser simplesmente uma intuição, embora uma intuição cujo conteúdo é uma relação entre outras intuições” (GAUKROGER, 1999, p. 159).

Ora, se a carência de um método causa todo esse entrave aos homens, o que é que podemos esperar de um método? De acordo com a passagem acima, ordenações e mediações claras, análogas às operações do intelecto, para que a razão possa manifestar-se em sua plenitude em qualquer campo do saber. E, se Descartes enunciou o método como necessário para procurar o conhecimento e descreveu as vias seguras que ao conhecimento podem conduzir, inferimos que, no método, serão apresentadas relações racionais, pois mediar é relacionar, no caso, relacionar segundo o modelo apresentado nas operações racionais, as quais, longe de cegarem, podem “clarificar”, uma vez que as verdades que Descartes procura só podem ser manifestas nestas, e a partir destas, operações.

Uma ideia a considerar, desde a primeira regra, que evidentemente já convida para seguir o método, ou, ainda, já diz da pretensão do método, é assim expressa: “[...] pense apenas em aumentar a luz natural da razão, [...] para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher” (DESCARTES, 1985, p. 13). Se, com o método, Descartes pretende ampliar a capacidade racional a ponto de oferecer possibilidade de escolha, de que escolha estaria ele a tratar? Parece-nos que ele oferece a opção da verdade que é o objetivo apontado no subtítulo de **O Discurso do Método**, no qual apresenta as regras “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” (DESCARTES, 1973, p. 25).

As etapas do método apresentadas no **Discurso** são também expostas nas **Regras para a Direção do Espírito** onde Descartes defende a unidade do conhecimento, expondo como etapas do método capazes de conduzir o espírito a encontrar a verdade nas ciências, simplesmente as leis da própria razão. Eis que o método apresentado, e desde então definido como “matemático”, revela-se não como derivado e sim como fundante da própria ciência, considerada pelo filósofo a única a se apresentar como referência para encontrar verdades ou certezas a partir e através da ordem e medida que caracterizam a natureza racional ou *mathesis universalis*. A percepção do complexo racional, natural a todos os homens, pela qual todos, quanto ao uso da razão, podemos direcionar nossas vidas, desde que desta capacidade e de suas relações tenhamos consciência, foi o ponto de partida de Descartes.

Se as evidências da intuição intelectual são as exigências cartesianas para a distinção e a identificação da verdade, essas devem ser buscadas em todas as

fases do método, assim como estão presentes em qualquer raciocínio. No exemplo citado por Descartes, consta que, sendo “dois” mais “dois” igual a “três” mais “um”, é preciso de imediato perceber que não só “dois” mais “dois” são “quatro”, mas também que “três” mais “um” são igualmente “quatro”. Este é um modelo da verdade que ele procurou com o método através do procedimento de enumeração com o qual poderá evitar o erro.

Se, para elaborar um método, Descartes conta inclusive com o princípio universal que ele definiu como razão ou bom senso, e, também já está definido o que ele se propõe a procurar, isto é, a verdade, e esta, segundo ele, é a evidência clara e distinta que caracteriza os atos intuitivo e dedutivo, resta definir como procurar esta verdade. Para estruturar as etapas desse método através de parâmetros que possam ser bem compreendidos e, ainda justificar o fator unificador ele buscou seu modelo na *mathesis universalis*, pois por método ele entende:

Regras certas e fáceis, que permitam a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber (DESCARTES, 1985, p. 24).

Descartes observa que, através das regras do método, não tomaremos “absolutamente nada de falso por verdadeiro” (DESCARTES, 1985, p. 24) e chegaremos “ao conhecimento de tudo” (DESCARTES, 1985, p. 24). Para ele, somente ignoramos coisas que estão ao nosso alcance conhecer por dois motivos: ou por falta de um método adequado, ou por demasia de métodos. Afirma que o método, para ser completo, exige apenas considerarmos que “nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução” (DESCARTES, 1985, p. 24) conforme já enunciado, e ofereça “uma explicação perfeita do uso da intuição intelectual e do meio de encontrar deduções” (DESCARTES, 1985, p. 24).

Segundo Guenancia, “Descartes não procura apenas um método para dirigir o espírito, uma arte de pensar, mas principalmente um método para instruí-lo e permitir-lhe adquirir, isto é, descobrir, ‘o conhecimento verdadeiro de tudo aquilo de que será capaz’ (Regra IV, p. 91)” (GUENANCIA, 1991, p.15). Usar os princípios e encontrar deduções, observa ele, uma vez que o método não as ensina. Caso não as tivéssemos como condições, a nada poderíamos entender ou compreender. Por “uso” entendemos a aplicação do que está pronto, pois intuir é ver o que é. Por

“meio de encontrar” entendemos que nós operamos dedutivamente, mas a dedução em sendo constituída por etapas, ao final do processo se apresenta como intuição. Não podemos, portanto, referir o método como meio de encontrar a intuição intelectual, uma vez que esta não precisa ser encontrada, pois é autoevidente, tampouco ensinar a fazer deduções, pois essa operação nos é natural e pode ser exteriorizada através da enumeração ou indução, um dos procedimentos do método. Mas qual seria então a função do método?

[...] o método deve guiar o espírito no exercício das duas operações intelectuais fundamentais, que são a intuição e a dedução. O método não ensina estas operações propriamente ditas: o seu exercício é natural, elas manifestam o poder de julgar bem, quer dizer, de distinguir o verdadeiro do falso, chamado bom senso ou razão, que o espírito tem por natureza. O método permite evitar-lhe as más utilizações. Ele fornece a si próprio um espírito, de qualquer forma, um espírito cujo poder natural é travado ou amolecido, e lhe faz parecer mais fácil o caminho da verdade (BEYSSADSE, 1999, p.27).

A reafirmação, na **Regra XII**, de “[...] que não há vias abertas ao homem para um conhecimento certo da verdade além da intuição evidente e da dedução necessária” (DESCARTES, 1985, p. 78), pode parecer uma simples repetição. No entanto, através dessa reafirmação, Descartes chama a atenção para outras operações, designadas como “intelectuais” pela tradição, mas que por ele são consideradas apenas como “capazes de obscurecer a luz natural”. Sobre essa questão, assim ele se manifesta:

Quanto às outras operações intelectuais, que a Dialética se esforça por orientar com a ajuda destas primeiras, são aqui inúteis, ou antes, devem contar-se entre os obstáculos, já que não há nada que se possa juntar à pura luz da razão, sem a obscurecer de uma ou de outra maneira (DESCARTES, 1985, p. 24).

Para Gaukroger, “uma coisa que podemos ver negada por Descartes é que os processos mentais necessitem de regulação externa”, ou seja, “que haja necessidade de regras para guiar nosso pensamento” (GAUKROGER, 1999, p. 158). Segundo Gaukroger (1999, p. 157), Descartes rejeita as normas que regem a silogística, isto é, as regras que especificam os padrões de inferência considerados como formalmente válidos para a silogística. Considera-as úteis para outros fins, mas não como regras de raciocínio, como algo com que é preciso estar familiarizado

para raciocinar com propriedade. Convém lembrar que, para Descartes, “nada se pode conhecer sem o entendimento, visto que dele depende o conhecimento de todo o mais e não o inverso” (DESCARTES, 1985, p. 48).

Quanto aos preceitos<sup>12</sup> do método, Descartes apresenta quatro. O primeiro princípio expressa a decisão de “jamais escolher alguma coisa como verdadeira que [...] não conhecesse evidentemente como tal” (DESCARTES, 1983 p. 37). Com esta regra ele pretende evitar todas as possibilidades de precipitação e prevenção. Entende-se precipitação como apressamento capaz de tolher a manifestação da clareza e da distinção pretendidas; e prevenção como um pré-julgamento ou uma pré-concepção proveniente de costume ou modelo tomado sem verificação em outra época, por exemplo, na infância, e mantido até então como verdadeiro. A emissão do juízo só poderá ser efetuada após as evidências proporcionadas pela clareza e distinção. É pelo princípio da evidência, portanto, que Descartes poderá garantir a validade do ponto de partida no processo de investigação científica. Sobre esta regra, assim se expressa Leopoldo e Silva:

A primeira regra supõe duas atitudes daquele que busca a verdade. De um lado, deve evitar a prevenção, isto é, não formular juízos a partir de preconceitos e prejulgamentos ou de opiniões simplesmente recebidas; de outro, evitar igualmente a precipitação, ou seja, não efetuar um juízo até que a ligação entre os termos apresentados apareça com inteira clareza e total distinção (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 31).

O segundo princípio determina a divisão de cada uma das dificuldades que se examina “em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para resolvê-las” (DESCARTES, 1983, p. 37 e 38). Como aqui tratamos de um método análogo ao matemático, devemos referir que o termo divisão significa “decomposição” ou análise. Em resumo, o princípio da análise indica que a resolução de um problema implica em decomposição, pois é assim que seus constituintes mais simples serão compreendidos. Nesta perspectiva, Leopoldo e Silva diz:

A segunda regra pressupõe a anterioridade dos elementos simples sobre as composições. Trata-se de uma idéia tradicional da filosofia, mas Descartes confere a ela um teor matemático, já que a divisão das dificuldades é pensada por ele segundo o modelo da decomposição de equações

---

<sup>12</sup> Quando tratamos das etapas do método, utilizamos os termos “preceito(s), princípio(s) ou regra(s): como sinônimos.

complexas ou da redução do múltiplo aos seus multiplicadores (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 31).

Ordem é a palavra-chave do terceiro princípio, pois Descartes quer conduzir por ordem os seus pensamentos. Vai começar “pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer”, depois irá “subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e, supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” (DESCARTES, 1983, p. 38). Quanto à terceira regra, podemos dizer que ela é reconhecida por ser aquela

[...] que permitirá a dedução como forma de ampliar o saber. A importância da ordem está em que cada elemento que entra no sistema deve seu valor à posição que ocupa num determinado conjunto. Por isso o encadeamento é essencial para a demonstração da verdade (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 31).

O quarto princípio exige “fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais” para ter-se “a certeza de nada omitir” (DESCARTES, 1983, p. 38). Esse critério metodológico, já apresentado neste trabalho, isto é, a enumeração, parece-nos capaz de atribuir ao método também um caráter revisional, uma vez que, além de permear todas as suas etapas, no final procede a uma conferência do processo. Nesta acepção, podemos dizer que é unicamente através da enumeração que o método se realiza; que a enumeração ocorre em sucessão idêntica à dedução; que na enumeração, como na dedução, há etapas, isto é, processualidade, as quais visam: primeiramente efetivar o método, depois revisá-lo e, caso necessário, corrigi-lo, para assim “certificá-lo”. Ou seja, que a enumeração se apresenta também como uma espécie de “revisão” para garantir a aplicação, no próprio método, das características análogas às operações mentais e, assim, validá-lo como o único método que pode conduzir a razão a partir e através das leis da própria razão humana e não mediante uma regulação externa. Em outras palavras: obter a certeza de que todos os procedimentos descritos foram efetuados para garantir ao método as mesmas certezas e evidências identificadas na intuição e na dedução. Nós entendemos que essas regras<sup>13</sup> são apenas exigências ou características do preceito metodológico que já apresentamos neste trabalho como “enumeração”.

---

<sup>13</sup> Inclusive as três anteriormente descritas.

Sobre o método ainda nos perguntamos: se após a realização de todas as etapas, tendo decomposto o objeto analisado para obter uma resolução, é preciso recompor este objeto para ter um conhecimento total do que está sendo investigado, então é possível referir que a síntese está também presente no método cartesiano? Na busca de resposta para nossas indagações, encontramos em Leopoldo e Silva um comentário sobre o quarto preceito do método: “[...] o preceito da enumeração pode ser visto em parte como síntese, já que percorre em sentido inverso o caminho feito pela análise, numa recuperação da visão de totalidade do conjunto” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 31).

Entendemos que as regras do método, conforme apresentadas no **Discurso**, estão simplesmente exteriorizando as regras internas da razão, das quais clareza e distinção são características. Sobre essa questão podemos contar também com a contribuição de Leopoldo e Silva. Ele diz que a primeira regra “se sobressai, tendo em vista que é através dela que melhor se nota o caráter de *visão intelectual* que a verdade tem para Descartes” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 32); que “verdade é algo a ser procurado no próprio sujeito, na ciência que está nele mesmo” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 32).

Descartes admite que, em outras épocas, os espíritos superiores já haviam percebido, de maneira natural, a utilização do método que ele explicita nas **Regras** e no **Discurso**. Ele cita a análise dos antigos geometras e a álgebra como exemplo e declara que se propõe a maturar os frutos espontâneos nascidos “das primeiras sementes dos pensamentos úteis” (DESCARTES, 1985, p. 25). Adverte, no entanto, que não irá ocupar-se de figuras e números e, sim, que buscará o que essas disciplinas têm em comum, isto é, o seu princípio, pois, ao referir-se às matemáticas vulgares, assim o faz:

[...] quem prestar atenção à minha idéia aperceber-se-á facilmente de que estou a pensar nada menos do que nas matemáticas vulgares e que exponho [...] outra disciplina de que elas são mais roupagem do que partes. Esta disciplina deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto; e, para falar livremente, é preferível a todo o outro conhecimento transmitido humanamente, visto que é a fonte de todos os outros: é esta a minha persuasão (DESCARTES, 1985, p. 25 e 26).

Descartes está persuadido de que as matemáticas vulgares são “roupagem”, ou seja, uma das manifestações de uma disciplina que tem estrutura similar à da

razão humana, motivo que a faz superar tudo o que até então fora designado ou transmitido como “conhecimento”. A conformação à matemática vulgar tem como objetivo adaptar o espírito humano à compreensão de seu método, o qual contém a verdadeira matemática. As afirmações de Descartes estão pautadas não apenas na pesquisa de assuntos relacionados à Aritmética e à Geometria, mas na matemática geral da qual também fazem parte “a Astronomia, a Música, a Óptica, a Mecânica e muitas outras” (DESCARTES, 1985, p. 28).

A comprovação literal da expressão humana como método científico em Descartes, parece-nos, poderia estar expressa na comparação entre duas passagens. Passagens estas que, na sequência, apresentamos.

E agora, visto que todos sabem o seu nome e aquilo do que trata, embora não lhe prestem atenção, como explicar que a maior parte investigue laboriosamente as outras disciplinas, que dela dependem, e que ninguém se preocupe por aprender esta (DESCARTES, 1985, p. 29)?

A citação acima está relacionada à *mathesis universalis*. A citação abaixo está relacionada à razão.

Parece-me de espantar que a maior parte indague, com o maior empenho, os costumes dos homens, as propriedades das plantas, os movimentos dos astros, as transmutações dos metais e os objetos de semelhantes disciplinas e que, entretanto, quase ninguém pense no bom senso ou nesta Sabedoria universal, quando tudo o mais deve ser apreciado, não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que a esta traz (DESCARTES, 1985, p. 12).

Para Descartes, o que há de comum nas matemáticas é a ordem e a medida. Agora, se tanto a razão quanto a *mathesis* precisam de uma ordem para encontrar a verdade, o que essa “ordem” significa na filosofia cartesiana?

#### 1.4 Ordem e medida

Para a tradição aristotélico-tomista, a diversidade do ente está na base do pluralismo metodológico, no qual lógica e método diferem, apesar de terem como ponto comum a dialética. “A esterilidade dos métodos escolásticos,

inseparavelmente lógicos e classificadores” (GUENANCIA, 1991, P. 17), afirma Guenancia, “reside no fato de que o entendimento neles trabalha a partir de um dado que recebe, por assim dizer, *pronto*, seja através da tradição e do ensino, ou da experiência sensível” (GUENANCIA, 1991, p. 17 e 18). Guenancia declara que, em Descartes, ao contrário, há a exigência de

[...] que o espírito se despoje das formas, categorias e conceitos já constituídos, e que encontre em si mesmo, só pela luz natural, não apenas as noções primeiras e evidentes, mas também uma ordem, igualmente natural, que lhe permita deduzir a partir destas noções todos os conhecimentos possíveis (GUENANCIA, 1991, p. 18).

O que muda é a abordagem que se unifica na racionalidade e, em um único método, que, além de expressar a nova concepção filosófica, também poderá servir de guia para encontrar verdades na ciência. Doravante tratado de maneira racional, o conhecimento que se unifica se mostrará como natural ao homem, pois é do conhecimento humano, portanto racional, que ele trata. O ponto de partida aqui é a razão não mais o mundo, pois o mundo passa a ser tratado a partir da razão. O homem, prioritariamente racional, poderá, a partir de então, “decodificar”<sup>14</sup> o mundo através de dois parâmetros internos: ordem e medida. Ordem e medida são os instrumentos do método. Sobre ordem e medida, Descartes conjectura:

Refletindo mais atentamente, pareceu-me óbvio relacionar com a matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar, e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem parte da Matemática (DESCARTES, 1985, p. 29).

Ordenar e quantificar o mundo, eis o que caracteriza a nova maneira de conhecer do homem, o ajuizamento que constantemente empreendemos. Assim como pode autoevidenciar-se, poderá doravante reconstruir ou ordenar o saber justamente através da capacidade a partir da qual se autoevidencia. Ordem e

---

<sup>14</sup> Empregamos os termos “decodificar, decodificação...” para designar o estabelecimento de relações nas quais análise e síntese parecem ser concomitantes, pois concebemos intuição, dedução e enumeração como em constante ir e vir, entre o simples e o complexo, o uno e o múltiplo, ou, melhor dizendo, entre o absoluto e o relativo.

medida aparecem como decodificadoras, mas também como criadoras do que está sendo analisado, pois é “[...] como se o entendimento humano criasse e ao mesmo tempo conhecesse os objetos” diz Guenancia (1991, p. 17). Neste sentido, podemos afirmar que a ordem, enquanto instrumento do método, é uma ordem que se conhece ou é uma ordem estabelecida pela razão humana que só reconhece a si própria naquilo que entende?

Se considerarmos que deduções e intuições são operações de nosso intelecto, e, se afirmamos que o método irá demonstrar como ocorrem as deduções nas relações onde ordem e medida estarão operando como decodificadores, e concluindo que a partir do simples o complexo será revelado, podemos conceber que as etapas do método evidenciam as operações do intelecto humano. Essas operações Descartes compara à matemática universal, sobre a qual afirma: “Deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto” (DESCARTES, 1985, p. 26). Esta citação é básica para nossa explanação por evidenciar a unidade que Descartes confere ao conhecimento. O ponto de encontro entre a verdadeira matemática e a razão ocorre no ato dedutivo, devido ao ensino ou avanço que ele proporciona. Para Descartes:

Todas as coisas se podem dispor em certas séries, [...] enquanto umas se podem conhecer a partir de outras, de modo que, sempre que se apresente uma dificuldade, possamos imediatamente advertir se será útil examinar algumas outras, quais, e por que ordem (DESCARTES, 1985, p. 33).

Assim, sendo possível observar uma ordem serial entre as coisas,<sup>15</sup> onde certamente se encontram também elementos simples, o “uso” da intuição, anteriormente citado, justamente se fará na comparação dos elementos simples ou intuídos aos compostos ainda por compreender, não necessariamente nessa ordem, como ainda veremos. Nesta relação, extensões e movimentos são ordenados e medidos, tornando, portanto, cognoscíveis os compostos do conjunto através de comparações entre os elementos das séries, que podem ser absolutos ou relativos em suas naturezas.

---

<sup>15</sup> “A ciência que Descartes pensa, a matemática universal, não se refere tanto às próprias coisas, mas às relações entre as coisas. As matemáticas comuns não apreendem relações em toda a sua generalidade, porque reificam os números e as figuras, que são separados das outras coisas, ao passo que, considerando aquilo pelo qual toda a coisa pode ser figurável e mensurável, as matemáticas se tornariam universais” (GUENANCIA, 1991, p. 17).

A natureza das coisas é descrita, por Descartes, de duas formas: absoluta e relativa. Por absoluto, ele descreve “tudo o que tem em si a natureza pura e simples de que trata uma questão” (DESCARTES, 1985, p. 34). Por relativo, define “o que participa dessa mesma natureza ou, ao menos, de algum de seus elementos, por isso, pode referir-se ao absoluto, e deve-se deduzir mediante uma certa série” (DESCARTES, 1985, p. 34). O relativo confere a capacidade relacional onde as relações podem ser mensuradas. Nas conexões entre o simples e o complexo, portanto, há ordem e medida.

A busca, ou o ponto de chegada, será sempre o absoluto, uma vez que no relacionamento ou na comparação torna-se visível, através de uma forma de decomposição, justamente o absoluto que há no relativo ou composto. A dinâmica relacional do processo dedutivo, pode-se dizer, principia pela ordenação do que há de mais absoluto. Entretanto, alerta Descartes, as coisas, sob certo ponto de vista, se apresentam como mais ou menos absolutas que as outras, mas, sob outro enfoque, se apresentam como mais relativas. Assim, ao comparar as coisas compostas ou desiguais às coisas simples ou iguais, podemos reconhecer as desiguais. Conforme afirmado, as coisas simples são as imediatamente intuitivas, enquanto as outras

só podem ser percebidas deduzindo-as das primeiras, quer por uma inferência imediata e próxima, quer apenas mediante duas, três ou mais conclusões diferentes, cujo número também deve ser notado, a fim de sabermos se mais ou menos graus as afastam da proposição que é a primeira e a mais simples (DESCARTES, 1985, p. 35).

As verdades que se apresentam espontaneamente, isto é, o que já está claro e distinto em nós, são o ponto de partida (o uso do intuitivo) para a dedução onde o complexo será revelado como intuitivo, mas sob mediação. Se Descartes afirma que há duas formas de chegar ao conhecimento: intuição e dedução; se considerarmos a menção: é na comparação entre o conhecido e o desconhecido que obteremos a dedução; e que o ponto de partida é o “uso” do intuitivo; é preciso explicitar em que sentido isto se dá. No início nos pareceu que o movimento se daria do simples para o complexo, mas, se a intuição intelectual é parâmetro a ser usado, a direção poderá ser do complexo para o simples. Quando observamos o exemplo dado por ele no conjunto numérico “3, 6, 12, 24, 48...” parece que o ponto de partida é o simples; no

entanto, é preciso lembrar que há muitas formas de relacionar as coisas, em síntese: direta ou indiretamente. O que temos então como ponto de partida?

Para exercitar a dedução parece ser preciso conhecer o simples que há no analisado e identificar o ponto de partida, uma vez que há necessidade de um movimento para haver relação entre as coisas conhecidas e as analisadas. Descartes identifica como “simples” só aquelas coisas “[...] cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente” (DESCARTES, 1985, p. 72) e como exemplo de coisas simples ele cita, “a figura, a extensão, o movimento, etc” (DESCARTES, 1985, p. 72). Ora, é evidente que Descartes está tratando aqui somente de coisas perceptíveis pelo entendimento. E, em relação às coisas que não são simples, ele afirma: “Quanto às outras, concebêmo-las todas como se de certo modo fossem compostas destas” (DESCARTES, 1985, p. 72). Mas ainda outras distinções são feitas por ele quanto às coisas simples, a saber:

[...] as coisas chamadas simples em relação ao nosso entendimento são puramente intelectuais, ou puramente materiais, ou comuns. São puramente intelectuais as conhecidas pelo entendimento, graças a [...] certa luz ingênita e sem a ajuda de qualquer imagem corpórea (DESCARTES, 1985, p. 73).

Como exemplos de coisas simples intelectuais, Descartes apresenta “o conhecimento, a dúvida, a ignorância... e coisas semelhantes, todas elas por nós conhecidas tão real e facilmente que, para tal, basta sermos dotados de razão” (DESCARTES, 1985, p. 73). Coisas puramente materiais são as que existem apenas nos corpos, como figura, extensão, movimento. Coisas comuns são as “atribuídas indistintamente ora aos objetos corpóreos, ora aos espíritos, como a existência, a unidade, a duração e coisas semelhantes” (DESCARTES, 1985, p. 73).

Às coisas simples “[...] se devem igualmente referir essas noções comuns que são como laços unindo entre si outras naturezas simples e sobre cuja evidência se apóiam todas as conclusões dos raciocínios”, afirma Descartes (DESCARTES, 1985, p. 73) que, como exemplo de noções comuns, cita: “[...] duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si” (DESCARTES, 1985, p. 73); mas, “[...] duas coisas que não podem relacionar-se com uma terceira do mesmo modo, têm também entre si alguma diferença, [...] duas coisas que não podem relacionar-se com uma terceira do mesmo modo, têm entre si alguma diferença [...]” (DESCARTES, 1985, p. 73).

Para ele, podemos conhecer as noções comuns não apenas “pelo entendimento puro”, mas também “através do mesmo entendimento que intui as imagens das coisas materiais” (DESCARTES, 1985, p. 73).

Considerando a exposição sobre as relações entre as naturezas simples, ele conclui que “todos os restantes objetos que viermos a conhecer são compostos destas naturezas simples” (DESCARTES, 1985, p. 74). Logo, conhecer significa reduzir os compostos à simplicidade possível, onde há muitos simples, todos intuíveis pela unidade racional. No entanto, quando afirma que as “[...] noções comuns podem ser conhecidas, quer pelo entendimento puro, quer através do mesmo entendimento que intui as imagens das coisas materiais” (DESCARTES, 1985, p. 73), Descartes deixa claro que “imagem” é algo comum ao raciocínio e às coisas materiais.

Se, para a concepção cartesiana, há duas possibilidades de conhecer, através da intuição intelectual ou da dedução, a possibilidade de erro decorrente da busca do conhecimento não resulta de inferências erradas e sim de pontos de partida ou experiências mal compreendidas ou mal fundamentadas. Essa afirmação é possível porque, em Descartes, as inferências são de natureza demonstrativa, análogas às deduções. Logo, não há como a razão humana se equivocar em seu exercício, pois o ato ou operação dedutiva é natural.

Neste contexto e no contexto geral da obra cartesiana, o que valida o novo saber filosófico e científico é o sujeito humano, a consciência racional, uma vez que Descartes inaugura e evidencia, nas demais elaborações aqui apresentadas, a humanização radical do conhecimento. A natureza da consciência humana é, portanto, transparente de si para si mesma. E qualquer outra verdade será acolhida na medida em que adequar-se ou aproximar-se de tal evidência.

Segundo as **Regras**, só o conhecimento possibilita a ciência. Entretanto, Descartes reconhece haver limites ao conhecimento humano. Esses limites serão perceptíveis ao homem que realizar suas investigações dentro dos princípios do método, pois, segundo o autor, este homem, “sempre que aplicar a sua mente ao conhecimento de alguma coisa, ou a encontrará completamente, ou aperceber-se-á, pelo menos, de que ela depende de uma experiência que não está em seu poder”. (DESCARTES, 1985, p. 52).

Diante da compreensão do limite de sua possibilidade de conhecimento, o homem não deverá, porém, constranger-se. Há conhecimento e não ignorância no

ato de compreender suas limitações. Nesta acepção, são quatro, segundo Descartes, as faculdades humanas que podem auxiliar a obtenção do conhecimento: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória.<sup>16</sup> Para o conhecimento, além dessas faculdades, ainda há dois pontos a considerar: “nós, que conhecemos, e os objetos a conhecer” (DESCARTES, 1985, p. 65). Só o entendimento, entretanto, pode conhecer a verdade. Nesta acepção, imaginação, sentidos e memórias são faculdades secundárias e por isso, podem ajudar o homem a obter conhecimento, mas também podem ajudar a criar impedimentos para o homem conhecer.

Tomar como certo o que é duvidoso é tido como possibilidade de ampliar o erro e não de encontrar verdades. Por esse motivo, tudo o que é controverso será desconsiderado. Para evitar a dúvida, é preciso pensar o óbvio a partir do simples, que, ao homem, sempre se mostra como claro e evidente. Assim, pode-se eliminar pressuposições, as quais não passam de possibilidades. Clareza e evidência são encontradas, conforme já enunciamos, na matemática, as quais têm caráter demonstrativo, idêntico aos da dedução e da enumeração, todas expressões da humana sabedoria.

Há aqui uma redução dos objetos ao entendimento, que, conforme Descartes, só tem duas operações: intuição evidente e dedução necessária. Para conhecer, temos que entender. E isto é racional. No entanto, a intuição e a dedução têm similaridades. A única diferença entre as duas, segundo Gallina (GALLINA, 2003, p. 35), é que a primeira é estado enquanto a segunda é processo, ou seja, a intuição é imediata e a dedução mediata. Como processo metodológico, no entanto, é descrita a enumeração. Esta, que deve ser suficiente, é análoga à dedução e, exteriorizada no método, confere a este a veracidade e a evidência dos atos intelectuais, sendo apenas “mais longa” ou mais abrangente. Essa redução ao entendimento, portanto, tem duas vias: a via interna e a via externa. Enquanto interna, se constitui em uma “modelagem racional”; enquanto externa, em uma “modelagem matemática”. Tanto razão quanto matemática definem seus objetos e ambas são universais e podem

---

<sup>16</sup> Quanto à intuição, diz Beyssade: “Esta continua a ser, entretanto, a fonte fundamental de todo o conhecimento, dado que é através dela que conhecemos as primeiras verdades ou princípios. Conhecer é sempre ver, com uma visão intelectual, e Descartes insiste no caráter intelectual da intuição, desconfiando da contribuição dos sentidos e da imaginação, cuja ajuda admite, em certos casos, para a solução de problemas postos primeiramente sob a sua forma puramente intelectual” (BEYSSADE, 1972, p. 27 e 28).

corresponder-se, uma vez que têm o mesmo “padrão” ou origem: a “*mathesis universalis*”.

A proposta deste primeiro capítulo, portanto, pode ser considerada como cumprida. Os resultados evidenciam distinções conceituais entre a ciência aristotélica e a ciência cartesiana; que à pluralidade metodológica presente na primeira se contrapõe a unidade do método proposta pela segunda; que a diversidade de métodos concebida por Aristóteles tornava as ciências, por ele definidas, incomunicáveis entre si, pois, a cada ciência era aplicado um método específico; que, em relação ao conhecimento, o primado das coisas sobre o intelecto, postulado por Aristóteles, é invertido por Descartes, sendo que essa alteração conceitual entre o intelecto e as coisas, ou sujeito e objetos, passa a ser conduzida pelo método, que considera as condições racionais e sua operacionalidade centrando no sujeito o primado do conhecimento.

Para explicar o que enunciamos, descrevemos as operações do intelecto e apresentamos o método cartesiano, destacando o que há em comum entre as operações racionais e as regras do método, ou seja, a *mathesis universalis*, caracterizada pela ordem e a medida. Evidenciamos que, para Descartes, o conhecimento é tudo o que se apresenta como claro e distinto ao intelecto e pode ocorrer através de dois atos do entendimento humano: a intuição e a dedução. Definimos intuição como a condição mais básica do entendimento e do conhecimento, ou seja, como princípio, ao qual Descartes confere características de clareza e distinção. Apresentamos a dedução como uma operação do entendimento humano capaz de estabelecer relações entre os princípios do conhecimento e assim, rompendo o solipsismo intelectual, exteriorizar no método, através da enumeração, as leis da razão para ampliar inclusive a própria capacidade racional. Essa foi a nossa forma encontrada para demonstrar a unidade das ciências a partir da unidade racional.

Diante do exposto, verificamos que a grande contribuição de Descartes para a filosofia foi o método, que surgiu como necessidade das operações racionais e que dá visibilidade ou confere unidade, universalidade, comunicabilidade e cumulatividade às ciências. É evidente que universalidade, comunicabilidade e cumulatividade somente são possíveis devido à unidade, porém, é o método que confere maior visibilidade à unidade intelectual, pois, de acordo com a **Regra I**, “[...] as ciências [...] consistem exclusivamente no conhecimento intelectual”

(DESCARTES, 1985, p. 11) e “[...] todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique” (DESCARTES, 1985, p. 12). Quanto ao caráter de universalidade, embora este possa ser deduzido, uma vez que a condição de racionalidade é comum a todos os humanos, isto também está expresso na

**Regra I:**

Parece-me de espantar que a maior parte indague, com o maior empenho, os costumes dos homens, as propriedades das plantas, os movimentos dos astros, as transmutações dos metais e os objetos de semelhantes disciplinas e que, entretanto, quase ninguém pense no bom senso ou nesta sabedoria universal, quando tudo o mais deve ser apreciado, não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que a esta traz. (DESCARTES, 1985, p.12)

Quanto à questão da comunicabilidade, também podemos percebê-la nas **Regras**. Nesta citação, já analisada sob outros aspectos, Descartes afirma:

É preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras. Portanto, se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas entre si e dependentes umas das outras (DESCARTES, 1985, p. 13).

Se a sabedoria humana subsume todas as ciências, essas, ligadas entre si justamente pela sabedoria humana, passam a ter comunicabilidade umas com as outras. Parece óbvio que tanto a unidade, a universalidade e a comunicabilidade podem estar interligadas apenas pelo intelecto que unifica, universaliza e intercomunica. Mas, para cumular conhecimento o método é imprescindível, porque, ainda de acordo com a **Regra I**:

[...] nada nos afasta tanto do reto caminho da verdade como orientar nossos estudos, não para este fim geral, mas para alguns fins particulares [...], mas pense apenas em aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher (DESCARTES, 1985, p. 12 e 13).

Caso houver alguma dúvida quanto a esta citação reportar-se ao método, lembramos porém, que o título da primeira regra é: “a finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que

se lhe depara” (DESCARTES, 1983, p. 11). Considerando, portanto, que a orientação é atributo ou objetivo do método, “aumentar a luz natural da razão”, para nós, é uma questão de cumulatividade, senão de conhecimento, pelo menos de possibilidades de, através dos exercícios propostos pelo autor, especificamente nas **Regras X e XI**, aumentar a capacidade do espírito.<sup>17</sup>

Em outras palavras, poderíamos afirmar ser o próprio intelecto – dirigido pelo método – que confere unidade, universalidade, comunicabilidade e cumulatividade às ciências, que nada mais são, segundo Descartes, repetimos, do que a própria sabedoria humana, cujo primado é intelectual ou racional. Considerando que estamos a referir que Descartes ofereceu à razão humana um método, no qual identificamos ter, em comum com a racionalidade humana, a *mathesis universalis*, identificamos como “comum” o caráter demonstrativo identificado na operação racional denominada “dedução” e no preceito do método denominado “enumeração”, pois a matemática universal<sup>18</sup> “[...] deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto” (DESCARTES, 1985, p.26).

Ao propor a orientação da razão a partir das regras do método, Descartes pode “bem conduzir a própria razão e procurar verdades nas ciências” (DESCARTES, 1973, p. 25) porque essas regras se constituem não apenas no enunciado das operações racionais, mas na exteriorização dessas operações. As características da *mathesis universalis*, expressão do intelecto humano, podem ser referidas, de acordo com Descartes e Leopoldo e Silva, como ordem e medida. A razão, portanto, é instância que mensura e ordena o objeto cognoscível e, assim procedendo, estabelece o princípio da correspondência entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, pois, segundo a regra doze, em relação ao conhecimento há dois pontos a considerar: nós que conhecemos e os objetos a conhecer. Resta

---

<sup>17</sup> “Para que o espírito se torne perspicaz, deve exercitar-se em procurar o que já por outros foi encontrado, e em percorrer metodologicamente todas as artes ou ofícios dos homens, ainda os menos importantes, mas sobretudo os que manifestam ou supõem ordem” (DESCARTES, 1985, p. 57). “Depois da intuição de algumas proposições simples, se delas tirarmos outra conclusão, convém percorrer as mesmas com o pensamento num movimento contínuo e em nenhum lado interrompido, refletir nas suas relações mútuas, e conceber distintamente várias coisas ao mesmo tempo, tanto quanto se puder; efetivamente é assim que o nosso conhecimento se torna muito mais certo e se aumenta a capacidade do espírito” (DESCARTES, 1985, p. 61).

<sup>18</sup> Sobre essa questão Franklin Leopoldo e Silva assim se expressa: “O método foi elaborado com base em exigências internas da razão, visando alcançar uma evidência cujo modelo se acha na atividade mais elevada e mais autêntica da razão – a matemática, cujas leis são as da própria razão” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 35).

destacar que, ao contrário da tradição, para Descartes, há diferença entre “o que é e o que nós percebemos”.

De outra maneira, podemos afirmar que, para Descartes, representamos o mundo a partir da instância racional que, através das operações da intuição e da dedução, exteriorizada na enumeração, mensura e ordena quantificando ou reduzindo os objetos para conhecê-los, isto é, representá-los. É assim que o princípio de semelhança poderá ser substituído pelo princípio da correspondência e a explicação do mundo passar a ser simbólica. Convém ressaltar, porém, que o princípio da semelhança oferecia, como explicação do mundo, a suposição de que o real ou a essência das coisas poderiam apresentar-se ao intelecto humano tal quais são. Esse assunto será desenvolvido no próximo capítulo desta dissertação.

Concluimos que o método surgiu como necessidade das operações racionais, sem as quais não poderíamos chegar ao conhecimento. Que ele estabelece uma rede de relações que se inicia na consciência e se objetiva no mundo. Que conhecer, doravante, será estabelecer relações que ao tempo que unificam os saberes ampliam as possibilidades de novos conhecimentos. Que ordenar e quantificar o mundo é a maneira como Descartes caracteriza o conhecimento humano, uma vez que este é também a condição do entendimento humano, o ajuizamento que constantemente empreendemos: medir ordenar, ordenar, mensurar, para clarear e distinguir, isto é, entender, compreender, conhecer. As **Regras**, no entanto, não foram concebidas por Descartes. Elas foram identificadas por ele como princípios ou condições de termos, inclusive, consciência da própria consciência e, por essa razão ao serem descritas e demonstradas, apresentam, a filosofia que pode guiar a ciência.

## 2 CONHECIMENTO POR REPRESENTAÇÃO

As concepções de Descartes sobre a física, das quais trataremos neste capítulo, estão prioritariamente embasadas na sua obra **O Mundo** ou **Tratado da Luz** e, no entendimento obtido do estudo das **Regras**, de que a filosofia cartesiana tem como estrutura ou princípio a matematicidade ou *mathesis universalis*. Será através da ordem e da medida, identificadas na racionalidade humana, em todas as matemáticas, e objetivadas no método, portanto, que Descartes irá proceder à explicação do mundo, isto é, de como o mundo nos aparece. A nova física é fabular, uma vez que é enunciada como uma possibilidade na qual a matéria estará reduzida à extensão, unidade geométrica através da qual poderão ser compreendidos os fenômenos do novo mundo. Doravante destituída das qualidades atribuídas pela filosofia clássica, a matéria será unicamente considerada em seus aspectos quantitativos.

A concepção cartesiana da natureza, enquanto possibilidade geométrica, revela-se contrária à tradição aristotélico-tomista, uma vez que se anuncia supondo que os dados oferecidos pela sensibilidade são apenas indícios de um pretense mundo externo, não necessariamente assemelhados a esse pretense mundo. A teoria física de Descartes também se mostrará contrária à concepção geocêntrica do universo, pois, com as leis da natureza e a teoria das verdades eternas, ele explicita um universo quantificado e em constante movimento consoante regras universais.

O conhecimento por representação, a distinção entre o interno e o externo, a percepção pela dissemelhança, as leis e o conhecimento físico surgem, no **Tratado da Luz**, revelando novas possibilidades teóricas, tais como a da criação continuada,<sup>19</sup> a das verdades matemáticas e a do conceito de inércia. Surgem como uma consequência das investigações iniciadas nas **Regras**, pois, apesar de notáveis alterações conceituais que denotam a maturidade intelectual de Descartes, na fase da elaboração da sua física, é evidente que ele aplica em **O Mundo** a estrutura metodológica das **Regras**. No **Mundo** são expostas as leis da matéria em movimento. Essas leis, atuantes no universo fabular, conseqüentemente atuam sobre todos os corpos desse mesmo universo, os quais podem ser compreendidos

---

<sup>19</sup> Conforme enunciado na página 64 de **O Mundo**, quando Descartes trata da ação contínua pela qual Deus conserva o que cria.

como extensão, que envolve “[...] a mais simples representação material possível: a idéia de espaço” (CAVAILLÉ, 1991, p. 295) que, tanto à mente quanto aos sentidos humanos, se apresentam como figuras. É isto que permitirá, em Descartes, a relação dissemelhante, entre o interior e qualquer coisa externa.

## 2.1 Distinção entre o interno e o externo

Apesar do reconhecimento de que a Aritmética e a Geometria “[...] são muito mais certas do que as outras disciplinas” (DESCARTES, 1985, p. 17), Descartes não afirmou que eram únicas nem que somente a elas devemos nos dedicar, mas, apenas que, “[...] na procura do reto caminho da verdade, não há que ocupar-se de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria” (DESCARTES, 1985, p. 17). É dessa certeza que ele buscará impregnar a sua física, o que lhe possibilitará inclusive distinguir o interno do externo.

A partir da constatação da não existência de semelhança entre as palavras<sup>20</sup> e as coisas nominadas pelas palavras (através das quais o ser humano comunica as coisas) e as concepções sobre as coisas, Descartes problematiza o princípio da semelhança, admitido desde Aristóteles. Ao considerar que entre as coisas e as palavras que as designam há apenas verossimilhança, estabelecem-se as condições para abandonar os princípios qualitativos e começar a guiar-se pelos princípios quantitativos.

Ao explicar a aparência do mundo através de um sistema mecanicista, ordenado a partir do fenômeno luminoso, a visão será o primeiro dos sentidos a ser considerado como fonte de engano por Descartes e, assim, “[...] toda a dignidade que a tradição [...] conferia [à luz], dignidade ao mesmo tempo teológica, física e

---

<sup>20</sup>Cavaille observa que, ao afirmar a existência “[...] de uma diferença entre as palavras e as coisas, a linguagem e o real”, Descartes “[...] apresenta a experiência da fala como o paradigma da representação por dissemelhança” (CAVAILLÉ, 1991, p. 85).

metafísica” (CAVAILLÉ, 1991, p. 52) se desfaz. Com isto se desfaz também toda uma rede conceitual de significações admitidas desde a Antiguidade<sup>21</sup>.

Convém elucidar que o princípio da semelhança oferecia, como explicação do mundo, a suposição de que o real ou a essência das coisas apresentavam-se à razão humana tais quais são. Descartes apresenta outra possibilidade. Declara que o externo é simplesmente extenso, isto é, pode ser dimensionado. Para ele, desde as **Regras**, a extensão é condição racional de representar o mundo, produzir figuras em movimento.

A física cartesiana, objeto deste capítulo, ao contrário da física de Aristóteles, é destituída de qualidades. Os fenômenos apresentados por Descartes revelam uma física unificada pela extensão, em que figuras em movimento dão conta de explicar como é o universo onde não existe o vazio. Para elucidar a inexistência do vazio, na física cartesiana, é preciso considerar que nela a concepção da matéria é geométrica, onde tudo é espaço preenchido por espaço, ou seja, tudo está preenchido como se a matéria constituísse um bloco compacto. Sobre essa questão, Descartes assim discorre na segunda parte dos **Princípios de Filosofia**:

Quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra, isto é, como um espaço onde não há nenhuma substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância (DESCARTES, 2006, p. 66).

Ao iniciar o **Tratado da Luz**, Descartes adverte sobre a possibilidade de haver diferença entre a ideia que temos do objeto e aquilo que está no objeto. Essa advertência, segundo Cavaille, “[...] afeta e estrutura a nossa percepção do mundo” (CAVAILLÉ, 1999, p. 67), uma vez que Descartes mostrará, durante a apresentação de sua física, “[...] que tal diferença é radical e geral” (CAVAILLÉ, 1999, p. 67).

Por isso, ao analisar a ideia que formamos da luz a partir da visão do Sol ou da chama, Descartes pretende mostrar que entre a sensação que temos do objeto e o objeto existem diferenças. Suas observações, no entanto, são caracterizadas a

---

<sup>21</sup> “Para o pensamento medieval, e mais ainda para o neoplatonismo do Renascimento, o estudo da luz oferecia um meio privilegiado de apreensão dos fenômenos ontoteológicos do universo” (CAVAILLÉ, 1991, p. 52).

partir e através de analogias. Entre os exemplos que ele apresenta com essa finalidade, destacamos o que menciona a diferença que pode ser observada entre as palavras e as coisas que as palavras designam. Assim expressa Descartes:

Ora, se as palavras, cujo significado é fornecido por convenção humana, são suficientes para nos fazer conceber algumas coisas com as quais não guardam nenhuma semelhança, por que a natureza não poderia ter igualmente estabelecido certos signos que nos façam ter o sentimento de luz, ainda que esses signos não portem consigo absolutamente nada que seja parecido com aquele sentimento (Descartes, 2008, p. 22)?

De acordo com essa passagem, é certo que podemos conceber, na relação entre as palavras e as coisas, uma aproximação com a verdade, uma vez que compreendemos os discursos que escutamos, apesar de sabermos não haver, nas palavras, verossimilhança alguma com as coisas que elas designam. Outros argumentos são apresentados com vistas a evidenciar que a realidade pode diferir daquilo que é percebido pelos sentidos, especificamente através da visão pela qual percebemos a luz.

Descartes informa que o tato, apesar de ser considerado como o mais seguro dos sentidos, “[...] nos faz conceber várias idéias que não parecem de modo nenhum com os objetos que as produzem ou desencadeiam” (Descartes, 2008, p. 23). Que sendo assim em relação ao tato, podemos considerar que algo idêntico pode ocorrer em relação à visão. Daí decorre sua conclusão: “[...] é nosso espírito que nos representa a idéia de luz todas as vezes que a ação, designada por ela, toca nossos olhos” (DESCARTES, 2008, p. 22). Com essas afirmações, o critério da semelhança deixa de ser válido, pois não será mais possível admitir que os sentimentos advindos dos sentidos possam fornecer diretamente o conhecimento das coisas.

Sobre o tato ainda podemos considerar que, segundo Cavallé, “[...] em certo sentido [ele] constituirá [...] o modelo por excelência desta teoria da percepção que inaugura, de fato, uma física de contato”, pois, “[...] em todos os textos consagrados à luz, Descartes tenta comparar a vista ao tato, a fim de mostrar que a luz é a ação instantânea de partículas de matéria sobre o olho” (CAVAILLÉ, 1991, p. 71 e 72).

Mas por que é que Descartes, em **O Mundo**, designa o tato como o sentido menos enganador? Ocorre que, na época de Descartes, a visão era considerada como o sentido mais enganador e o ceticismo em relação à vista era habitual, posto que muitos espetáculos exploravam a ilusão de óptica. Visando a esclarecer bem

essa questão, acrescentamos o que Cavaille comenta em relação à visão e ao tato. Ele considera que a visão, “[...] o sentido mais nobre, nos termos da tradição, revela-se como sendo também o menos fiável” (CAVAILLÉ, 1991, p. 73) para Descartes. Disso decorre que “contra as mentiras da vista, o último recurso do cético é o tato” (CAVAILLÉ, 1991, p. 73). Não é, portanto, Descartes que considera o tato como o mais confiável dos sentidos. Esta era uma tendência em sua época.

O que Descartes quer dizer, contrapondo tato e visão, segundo Cavaille “[...] é que o tato é tão enganador como a visão” (CAVAILLÉ, 1991, p. 74), e, por isso, “[...] não representa o real com mais fidelidade do que a vista, e as suas ideias diferem também radicalmente das coisas (CAVAILLÉ, 1991, p. 76). Para Cavaille, “a dúvida dos sentidos pode ser generalizada”, e a recorrência de Descartes à experiência sensível tem como único propósito “[...] pôr em causa a sua validade epistemológica” (CAVAILLÉ, 1991, p. 70). Cavaille considera muito sutil a estratégia retórica de Descartes que, ao referir-se “[...] a um sentido para descrever outro, [...] faz ver a dissemelhança das suas imagens respectivas” (CAVAILLÉ, 1991, p. 70). Em outras palavras, isto equivale a dizer que “[...] a unidade do sensível é apenas aparente” (CAVAILLÉ, 1991, p. 70), pois “[...] a análise mostra-nos que os sentidos apenas produzem representações díspares das coisas” (CAVAILLÉ, 1991, p. 70).

Para justificar a diferença entre ideias ou sentimentos e as sensações táteis,<sup>22</sup> Descartes apresentou dois exemplos. Considerou que o efeito “cócegas” causado pelo roçar de uma pluma na boca de uma criança em nada se assemelha a esta pluma. Que a impressão de dor causada pela pressão exercida por um cinturão no corpo de um soldado, caso a sensação “dor” fosse semelhante ao objeto “cinturão”, esta semelhança levaria o soldado a identificar imediatamente a causa de sua dor e retirar o cinturão que o auxiliara a acomodar suas armas durante a batalha ao invés de julgar-se ferido e, após a batalha, procurar socorro médico. Os exemplos apresentados por Descartes sobre os efeitos “cócegas” e “dor”, os quais comentamos, são assim enunciados por Descartes:

Ora, todos sabem que as idéias de cócegas e de dor, que se formam em nosso pensamento quando os corpos exteriores nos tocam de algum modo, não guardam nenhuma semelhança com os corpos que as produzem.

<sup>22</sup> “No **Mundo** o sensível está sob suspeita. Se o sentimento que temos das coisas pode ser diferente daquilo que, estando nos objetos produz em nós tais sentimentos, isso significa que o mundo não é tal qual o sensível nos permite perceber. O sentimento que temos das coisas, segundo Descartes, é ‘a idéia que se forma em nossa imaginação através de nossos olhos’” (CAVAILLÉ, 1991, p. 67).

Quando se passa levemente uma pluma sobre os lábios de uma criança adormecida e ela sente que lhe são feitas cócegas, penseis que a idéia de cócegas, que a criança concebe, assemelha-se a algo idêntico a essa pluma? Um guarda retorna de uma batalha. Podemos supor que no calor dessa batalha ele tenha sido ferido sem perceber; entretanto, quando seu corpo começa a esfriar, ele sente dor, e acredita estar ferido; são retiradas então, suas armas e é chamado um cirurgião. Ele descobre, enfim, que o que sentia era apenas um cinto ou um tipo de correia, presente nas suas armas no intuito de facilitar seu manuseio, que o prensava e o incomodava. Se de fato seu tato, fazendo-o sentir a correia ou cinto, imprimisse-lhe uma certa imagem dessa correia em seu pensamento, o referido soldado não teria tido a necessidade de recorrer a um cirurgião que lhe dissesse a causa de sua dor ou infortúnio (DESCARTES, 2008, p. 23 e 24).

A questão da sensação é alvo de variados comentários, conforme podemos acompanhar. Para Beyssade (1972, p. 53), as diferenças entre as sensações não podem instruir-nos sobre a natureza dos corpos, mas sinalizam que há diferença entre os corpos. Ele diz que as sensações têm um significado prático, uma vez que, devido a características agradáveis ou penosas, indicam a utilidade ou nocividade das coisas.<sup>23</sup> E considera que “[...] Descartes convida-nos a ver nas sensações não cópias, mas sinais das coisas que as produzem” (BEYSSADE, 1972, p. 53). Para Cavallé, “[...] acreditar numa semelhança entre o interno e o externo equivaleria a dizer que a idéia da comichão é semelhante a alguma coisa que está na pena” (CAVAILLÉ, 1991, p. 81).

Gaukroger considera que “[...] a função do primeiro capítulo de *Le Monde* foi mostrar que nossas imagens perceptivas não precisam assemelhar-se àquilo que representam” (GAUKROGER, 1999, p. 287). Em outras palavras, segundo ele, “uma sensação não precisa assemelhar-se à sua causa” (GAUKROGER, 1999, p. 287). Gaukroger diz que o exemplo do soldado que se julga ferido ultrapassa a “[...] afirmação de que o mundo pode ser diferente da imagem perceptiva que temos dele”, (GAUKROGER, 1999, p. 287) posto que “[...] Descartes tenta nos conduzir à idéia de que nossa imagem perceptiva pode sem sequer ser um guia de como é o mundo” (GAUKROGER, 1999, p. 287).

---

<sup>23</sup> Conforme Descartes “Os nossos sentidos não nos ensinam a natureza das coisas, mas apenas se nos são úteis ou prejudiciais” (DESCARTES, 2006, p. 60).

## 2.2 A percepção pela dissemelhança

Explicada a “[...] diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem” (DESCARTES, 2008, p. 21), Descartes passa a explicar “em que consiste o calor e a luz do fogo” (DESCARTES, 2008, p. 25). A partir desta explicação até, inclusive, a descrição, por ele, de um “mundo novo”, estaremos analisando a percepção pela dissemelhança.

Por considerar que no mundo há somente dois tipos de corpos nos quais há luz, a saber: nos astros e na chama, Descartes informa que irá ocupar-se, de início, da observação da chama, uma vez que o conhecimento dos astros é menos acessível ao conhecimento humano. Ao esclarecer que pretende “[...] compreender apenas o movimento das partes que compõem o fogo” (DESCARTES, 2008, p. 25), ele define sua prioridade e apresenta o movimento como fator determinante nas mudanças ou alterações dos corpos.

Após descrever a ação do fogo sobre a madeira, Descartes conclui “[...] que o corpo da chama que age sobre a madeira é composto de pequenas partes que se removem separadamente umas das outras, num movimento demasiado violento e rápido” (DESCARTES, 2008, p. 26). Ele supõe impossível que um corpo que não seja movido possa remover outro corpo. Com isto, fica evidente que, para ele, toda a matéria está impregnada de movimento.

A ação da chama sobre a madeira pode ser, a partir do texto, assim explicitada: sendo o corpo da chama composto por partes muito pequenas, estas só removem as partes da madeira devido à alta velocidade que possuem, pois a chama queima e consome a madeira, devido unicamente ao movimento. O movimento da chama, portanto, “[...] segundo os diferentes efeitos que produz, é suficiente para podermos identificar tanto a chama quanto a luz” (DESCARTES, 2008, p. 28), informa Descartes, eliminando assim explicações sobre o fogo dadas por outros filósofos, quando elabora a seguinte argumentação:

Que uma pessoa imagine, se lhe convier, que nessa madeira a forma do fogo, a quantidade de calor e a ação que o incendeia são fenômenos absolutamente diversos; para mim, que receio incorrer em enganos decorrentes de suposições desnecessárias, devo contentar-me em compreender apenas o movimento das partes que compõem o fogo. Pois coloquemos fogo, calor e, assim, façamos com que um corpo incendeie o quanto

seja de vosso grado; caso não supuserdes que as partes desse fogo removem-se e separam-se das suas vizinhas, não saberíeis imaginar se esse corpo recebe alguma alteração ou mudança. Mas se, ao contrário, tireis o fogo e o calor e tenteis impedir que a madeira incendeie, considerando apenas que me acordeis que existe uma potência que remove as partes mais sutis da referida madeira e que as separa daquelas maiores, acredito que isso seria o suficiente para que se realizassem nela todas as mudanças que experimentamos quando a referida madeira queima (DESCARTES, 2008, p. 25 e 26)

Cavaillé (1991, p. 114) comenta essa passagem afirmando, que a exposição científica no **Tratado da Luz** começa pela descrição do fogo, este corpo considerado por Descartes como o corpo onde se encontra a luz que está mais perto dos nossos sentidos. Trata-se, portanto, da descrição de um objeto perceptível pela visão, isto é: vemos a chama queimando a madeira. No entanto, segundo Cavaillé, essa descrição de Descartes evita cuidadosamente levar em conta todas as qualidades e formas sob as quais o mundo nos aparece. Para ele esta passagem é

[...] de fato uma descrição crítica, nos dois sentidos do termo (etimológico e lexical): “por receio de se enganar”, Descartes empenha-se em separar e em extrair o que “vê” necessariamente no fenômeno da combustão, de tudo o que o limita a parecer pertencer-lhe. Esta separação leva-o ao mesmo tempo a revogar a doutrina (e a terminologia) escolástica que atribuiu um valor cognitivo a tudo o que o exclui da sua própria descrição: ‘que um outro imagine se quiser, nessa madeira, a forma do fogo, a qualidade do calor, e a ação que o queima [...]. Eis posta de parte, num golpe de mão, a teoria aristotélica do movimento (o ensino do colégio), mas também, e no mesmo ato, todos os elementos que constituem a nossa experiência imediata do fogo: tudo o que sentimos ao seu contato, a tal ponto que a própria palavra fogo, envolvendo as idéias de calor e de queimadura, parece volver-se inadequada. Da madeira a consumir-se, Descartes pede ao leitor que comece por suprimir o fogo: ‘tirai-lhe o fogo, tirai-lhe o calor, impedi que arda’ [...]. Graças a esta abstração drástica, torna-se possível uma descrição justa do fenômeno: podemos ver ‘com os olhos’ que a chama ‘agita as pequenas parcelas de madeira e as separa umas das outras’. Esta observação é então uma ‘visão necessária’: retirado o calor, a queimadura, o próprio fogo, ficam partículas em movimento. ‘O que vejo necessariamente que aí deve ser’, por outras palavras, aquilo de que é impossível abstrairmos sem supressão do fenômeno: ‘o movimento das parcelas da madeira’ (CAVAILLÉ, 1991, p. 114).

Quanto à consistência dos corpos, isto é, sua dureza ou liquefação, ela é atribuída, por Descartes, à diversidade dos movimentos. Para iniciar a explicitação de sua concepção sobre essa questão, ele afirma ter observado que “[...] há no mundo uma infinidade de diversos movimentos que dura perpetuamente” (DESCARTES, 2008, p. 29), movimentos (do ar, da água, entre outros) esses que o levam a afirmar que “[...] não há nada, em nenhum lugar do mundo, que não mude”

(DESCARTES, 2008, p. 29). Daí conclui que, em havendo mudanças ininterruptas, ocasionadas pelo perpétuo movimento, o que é evidente nos corpos e que nossos sentidos percebem, deve haver também movimentos e mudanças ininterruptas naqueles corpos de diminuta grandeza, os quais nossos sentidos não podem perceber.

Descartes supõe que o movimento dessas diminutas partes teve início com o início do mundo. Ele considera impossível que os movimentos detectados no mundo venham a cessar ou a ocorrer de modo diferente ao que ele está supondo no seu tratado de física. Ele pensa que, durante o movimento, na colisão entre os corpos, a quantidade de movimento de um é transferida para o outro. Quanto à quantidade de movimento no mundo, esta é considerada como constante por Descartes, pois o que para ele muda, digamos, “de lugar” - ou posição -, é a “[...] virtude ou potência de se mover que se encontra num corpo” (DESCARTES, 2008, p. 30), uma vez que essa virtude ou potência “[...] pode ser passada para outro e, por conseguinte, não estará mais presente naquele corpo” (DESCARTES, 2008, p. 30). A potência de se mover, portanto, de acordo com Descartes, não deixa de existir no mundo. E a mudança que parece ocorrer é uma mudança de posição do próprio movimento.

Observamos que, se, para Descartes, o movimento está no mundo desde que o mundo surgiu ou foi criado, ele está negando a concepção aristotélica designada como *Primeiro Motor*. Nega, portanto, que o *Primeiro Motor* seja a origem ou a fonte de todos os outros movimentos que podem ser percebidos, uma vez que ele está supondo que o surgimento do mundo e o surgimento do movimento sejam concomitantes.

Em resumo, poderíamos afirmar que, desde a criação ou surgimento do mundo, há um *quantum* inalterável de movimento. Que esse movimento perceptível nas coisas que podemos ver também está presente naquilo que não vemos. Que, apesar de invariável e constante no mundo, enquanto totalidade, é variável e inconstante nas suas partes, isto é, nos corpos perceptíveis nesse mundo. Que essas trocas se verificam justa e unicamente devido aos encontros ou colisões provocadas pelo ininterrupto movimento. Que é o movimento que propicia, inclusive, a percepção do próprio mundo fabular, isto é, de seus fenômenos.

Para explicar a diferença entre os sólidos e os líquidos, Descartes propõe pensarmos “[...] que cada corpo pode ser dividido em partes extremamente pequenas” (DESCARTES, 2008, p. 30 e 31) e que o número de partes dessa divisão

seja considerado como indefinido (divisibilidade ilimitada), dado que o menor grão de areia que podemos ver pode conter milhões dessas partes. Para que uma dessas diminutas partes se separe da outra é necessário que haja alguma força capaz de separá-las, pois só o movimento que causa a colisão pode não ser suficiente para tal separação. Quanto maior for essa força, maior o número de partes que ela poderá separar, isto é, quanto maior o número de partes a serem separadas, maior força será necessária. Mas, se duas ou mais dessas minúsculas “[...] partes se tocam levemente e realizam uma ação para se mover, uma para um lado e outra para o outro, então é certo afirmar que será necessária menos força para separá-las que se estivessem absolutamente sem movimento” (DESCARTES, 2008, p. 31). Caso o movimento que essas partes possuem seja suficiente para separá-las não será necessária nenhuma outra força além daquelas já envolvidas.

Considerando o exposto, a distinção entre os corpos sólidos e os corpos líquidos, segundo Descartes, é simples. Nos líquidos, as partes podem ser mais facilmente separadas enquanto que, nos corpos sólidos ou duros, a disposição para a mobilidade é menor. As diminutas partes que compõem os líquidos, segundo ele, movem-se com muita rapidez e apresentam grande diversidade nos movimentos que perfazem. Essa diversidade de movimento das partes faz com que elas se toquem e se organizem no espaço dando a impressão de que não se movimentam, isto é, de que formam um corpo homogêneo aparentemente em constante repouso. Em outras palavras, o que faz com que os corpos sejam duros ou líquidos é, segundo Descartes “[...] o grau de ação que as suas partes exercem para se afastarem umas das outras” (DESCARTES, 2008, 2008, p. 32).

Ao considerar que a chama, que tem suas partes sempre agitadas, é líquida e torna líquida a maioria dos demais corpos, Descartes apresenta exemplos dos efeitos da ação da chama, no metal e na madeira, mostrando a diferença que existe entre os dois casos. Afirma que essa diferença está relacionada à natureza do corpo sobre o qual a chama atua. Apesar de supor que a potência da chama é a mesma nos dois casos, ele esclarece que, ao fundir o metal, devido à homogeneidade das partes que compõem o metal, não há como a chama mover uma das diminutas partes sem mover as outras. Assim sendo, a chama apenas liquidifica o metal. Já no caso da madeira, considerando a desigualdade das partes, é como se a chama destacasse, ao tempo que as queima, pequenas partes da madeira, tornando-as líquidas, mas, na forma de fumaça, sem, contudo, agitar a parte mais grossa da

madeira sobre a qual atua. A parte mais grossa, enquanto as mais finas são consumidas, ainda não sofreu diretamente a ação da chama, ou seja, a parte mais grossa não é agitada pela chama ao mesmo tempo em que as partes mais finas. A chama é até aqui considerada como o mais líquido dos corpos e o ar como o segundo entre os mais líquidos dos corpos. As partes do ar são consideradas, por Descartes, como “[...] as mais bem dispostas a flexibilizarem-se e organizarem-se de todas as maneiras” (DESCARTES, 2008, 2008, p. 36).

Retomando a questão da divisibilidade dos corpos, precisamos destacar que, ao afirmar a divisibilidade ilimitada da matéria, Descartes está negando a concepção grega de átomo. “Átomo”, no sentido estrito do termo grego, significa “indivisível”, ou “impossível de ser cortado”. Nos **Princípios de Filosofia**, Descartes refere que os princípios de sua filosofia estão, em parte, de acordo com os princípios de Demócrito. No entanto, quanto às concepções de Demócrito, é óbvio que ele discorda, pelo menos no tocante à indivisibilidade da partícula idealizada e denominada “átomo” por Demócrito. Sobre essa questão, Descartes assim se posiciona:

Podem dizer que Demócrito já tinha imaginado os corpúsculos com diversas figuras, tamanhos e movimentos e cuja combinação formava todos os corpos sensíveis e que, apesar de tudo, a sua filosofia foi comumente rejeitada. A isto respondo que ninguém a rejeitou por ele imaginar corpos mais pequenos do que os percebidos pelos nossos sentidos, atribuindo-lhes diversos tamanhos, formas e movimentos, pois ninguém pode duvidar que existam verdadeiramente, como já se demonstrou. No entanto foi rejeitada: primeiramente porque supunha que estes corpúsculos eram indivisíveis, o que rejeito totalmente; depois porque imaginou que entre eles existia o vazio, e eu demonstro que é impossível que exista; a seguir, também porque lhes atribua peso, e eu nego que o peso unicamente em si possa existir em qualquer corpo, já que é uma qualidade que depende da relação mútua entre os vários corpos; finalmente, há motivos pra a rejeitar uma vez que não explicava em particular como todas as coisas tinham sido formadas pela simples reunião destes corpúsculos [ou então, se explicava algumas, as razões que fornecia não dependiam bem umas das outras de modo a provar que toda a natureza poderia ser explicada da mesma maneira]; pelo menos não o podemos saber só pelas opiniões que nos deixou escritas (DESCARTES, 2006, p. 273 e 274).

Descartes também rejeita a ideia de vazio, admitindo que a suposição da existência do vazio se origina “[...] do fato de que nossos sentidos não percebem certos corpos” (DESCARTES, 2008, p. 35). O ar é citado como exemplo de corpo aparentemente não “percebido”. No entanto, ele afirma que o movimento do ar pode

ser percebido a olho nu e, mais, que as partes do ar se movimentam separadamente umas das outras.

Quando Descartes diz: “[...] todos os corpos, tanto os duros quanto os líquidos, são feitos de uma mesma matéria” (DESCARTES, 2008, p. 36), parece identificar uma unicidade na matéria. Voltando a defender a inexistência do vazio, afirma que “[...] todos os espaços que o vulgo considera vazio, nos quais não sentimos a presença do ar, são na verdade preenchidos pela mesma matéria que sentimos pertencer a outros corpos” (DESCARTES, 2008, p. 36).

Outra questão a considerar neste tratado, em relação à inexistência do vazio, é que todos os movimentos “[...] são de algum modo circulares, isto é, quando um corpo deixa seu lugar, ele entra sempre no lugar de um outro e esse outro em um lugar deixado por outro e assim ocorre até o último, que ocupa o lugar deixado pelo primeiro corpo” (DESCARTES, 2008, p. 37). Ao explicar o movimento do mundo fabular, como circular ou curvilíneo, devido justamente à inexistência do vazio, Descartes afirma que este mundo tem uma ordem. Considerando o perpétuo movimento entre as partes, sobre estes movimentos, apesar de mecânicos, podemos dizer que agem e sofrem ações, reagem e provocam reações num conjunto que, de alguma forma, parece autorregular-se. A essa regulação ou autorregulação, aparentemente circular, é que chamamos “ordem”.

Quanto à percepção dos corpos, Descartes diz: “É certo que não saberíamos sentir nenhum corpo se ele não causasse alguma mudança nos órgãos dos sentidos, isto é, se não se removessem as pequenas partes da matéria a partir das quais esses órgãos são compostos” (DESCARTES, 2008, p. 39). Com essa afirmação ele enuncia que só percebemos o mundo devido à percepção do movimento que nele há, uma vez que, sem movimento, não haveria como distinguir as figuras através das quais o percebemos.

Os intervalos entre as coisas que percebemos e as que não percebemos são também preenchidos, pois mesmo os intervalos entre as partes que compõem o ar não estão vazios. Há outros corpos a preencher todos os espaços aparentemente vazios deixados inclusive pelas partes do ar em movimento. Quando assim se expressa, Descartes parece afirmar que há uma espécie de elemento onde tudo está mergulhado e que este elemento, inclusive, pode interpenetrar e ser interpenetrado por qualquer corpo. A alternativa é que esse elemento seja dotado de uma capacidade de expansão e compressão adaptativa, isto é, de expandir-se ou

comprimir-se de maneira a ajustar-se ao movimento de quaisquer corpos em qualquer espaço ou circunstância.

Os escolásticos teriam, segundo Descartes, afirmado a existência de dois outros elementos localizados acima das nuvens. O primeiro é descrito como “[...] um ar muito mais sutil que o nosso e que não é, à diferença daquele que respiramos, composto de vapores da Terra, mas se caracteriza como um elemento à parte” (DESCARTES, 2008, p. 41). O segundo, localizado acima desse ar sutil, é considerado ainda mais sutil e é denominado de “elemento Fogo”. Tais elementos, ditos como “sutis”, estariam presentes “[...] na composição de todos os corpos inferiores [...] misturados com a Água e a Terra” (DESCARTES, 2008, p. 41). Descartes considera essas afirmações dos escolásticos e informa que os elementos recém-descritos preenchem os espaços entre as partes do ar que respiramos, compondo assim a mais sólida das massas que algum corpo pode ter. Ele considera “[...] o elemento Fogo como o mais sutil e o mais penetrante do mundo” (DESCARTES, 2008, p. 41). Afirma que, de acordo com as exposições já apresentadas sobre a natureza dos corpos líquidos, as partes do elemento Fogo são menores, sendo seu movimento muito mais rápido que o movimento de qualquer outro corpo.

Após descrever as características do Fogo, Descartes acrescenta que está persuadido de que as minúsculas partes que compõem o Fogo podem ter, a qualquer momento, suas figuras modificadas, de modo a se acomodarem a qualquer espaço deixado pelas outras partes que se movimentam. Esse diminuto tamanho das partes do Fogo, aliado à maleabilidade de suas figuras, possibilitam a constante penetrabilidade, o preenchimento, portanto, dos espaços entre uma e outra parte do próprio Fogo e isto, para Descartes, é a prova de que não existe o vazio.

O elemento Fogo é puro e de nada necessita para preencher possíveis espaços entre suas partes. Já o Ar, ou segundo elemento, em grau de sutileza, concebido como menos sutil que o primeiro elemento, mas mais sutil que o terceiro, é também concebido como um líquido por Descartes. A única diferença deste para o Fogo está na forma de suas partes. Enquanto as partículas do Fogo se organizam por si, pois, devido às características de maleabilidade e interpenetrabilidade de suas partes, de mais nada necessitam para se manterem unidas, os demais corpos precisam desse elemento (o Fogo) para o preenchimento dos espaços entre suas partes. Considerando esses espaços, entre uma e outra partícula do Ar, devido à

forma arredondada dessas partículas, conforme veremos a seguir, caso existisse o vazio, as partes do ar nunca formariam um conjunto. Mas, preenchidas as partes entre umas e outras esferas das partículas do Ar com partículas do Fogo, esse preenchimento também agrega as partículas do Ar num conjunto.

Ocorre que o Ar sutil, em sendo formado por partes arredondadas e agrupadas, a exemplo de um grão de areia ou de poeira, ao se organizar, devido justamente à forma arredondada de suas partes, apresentaria intervalos entre as partes. Porém, considerando a inexistência do vazio e a impossibilidade de perfeita união entre as partes arredondadas do Ar sutil, os intervalos entre as partes arredondadas são preenchidos por matéria do primeiro elemento, isto é, do Fogo, cuja maleabilidade das partículas permite, tanto o preenchimento quanto a reorganização das partes do Ar sutil, que já não podemos designar como “puro”, pois está misturado com as partículas do Fogo. Por isso é plausível supor que as partes do Ar se movimentam menos rapidamente do que as do elemento Fogo.

O terceiro elemento apresentado por Descartes é a Terra. Esse elemento é composto de partes grossas que se movimentam em velocidade relativamente menor do que a velocidade das partes dos outros dois elementos. As partes do terceiro elemento, consideradas como mais grossas que as partes do Fogo e do Ar, apresentam pouca ou nenhuma mobilidade entre suas próprias partes.

Descartes considera ainda que “[...] todas as formas de corpos inanimados podem ser explicadas sem que seja necessário fazer nenhuma suposição sobre sua matéria, senão considerar apenas o movimento, a grossura, a figura e a disposição de suas partes” (DESCARTES, 2008, p. 43). A diferença entre os elementos do universo fabular, segundo ele, diz respeito ao tamanho e à velocidade das diminutas partes ou partículas de cada um desses elementos. No Fogo, as partículas são muito pequenas e apresentam uma velocidade muito alta. No Ar, a velocidade e a grandeza são medianas. Na Terra, a velocidade das partículas pode ser praticamente desconsiderada por ser extremamente baixa enquanto que a grandeza das partículas, comparando-a às dos outros elementos é consideravelmente grande.

Ao enunciar que, para a explicação dos corpos inanimados existentes no mundo, é necessário apenas considerar o movimento e a figura, as dimensões e a disposição dessas figuras, Descartes torna a explicação do mundo simplesmente quantificável, ou seja, elimina as qualificações e informa que a ordem (disposição, movimento) e a medida (grossura, largura...), parâmetros internos da razão

instrumentalizados no método, podem ser aplicadas à natureza, de modo a torná-la compreensível ao homem. Em outras palavras, é a metodologia das **Regras** aplicada à física de **O Mundo**. Sobre essa questão, Cavallé assim se pronuncia: “[...] o movimento e os diferentes parâmetros permitindo dar conta dos corpos materiais conservados por Descartes para a construção de sua física (a extensão, a grandeza, a figura, o número, etc.) são as ‘naturezas simples corporais’ das *Regulae*” (CAVAILLÉ, 1991, p. 114 e 115).

Nos primeiros cinco capítulos do **Tratado da Luz**, Descartes expôs uma espécie de teoria geral da física. Por esta razão os consideramos como preparatórios à aceitação da física detalhada na segunda parte de **O Mundo**. Parece haver, na primeira parte,<sup>24</sup> uma espécie de adequação de conceitos já aceitos pela física tradicional, aos seus interesses. Adequação que valoriza aspectos que serão explicados por Descartes na segunda<sup>25</sup> parte desse tratado. Para Gaukroger, a longa introdução do **Tratado da Luz** tem como meta “[...] mostrar que um mundo construído dessa maneira é indistinguível do mundo real” (GAUKROGER, 1999, p. 297), pois “[...] o que supostamente distingue, em termos explícitos, a teoria da matéria como base apropriada para a reconstrução do mundo é o fato de ela não evocar nada que não possa ser apreendido com clareza e distinção” (GAUKROGER, 1999, p. 297).

Segundo Descartes, são três os tipos de corpos que compõem o universo: o sol e as estrelas fixas; os céus; a terra, os planetas e os cometas. Para ele: o sol e as estrelas fixas são compostos pelo elemento Fogo; os céus pelo elemento Ar; a terra, os planetas e os cometas pelo elemento Terra. Quanto à perceptibilidade desses elementos, as partes do Fogo e do Ar, devido à sutileza que os caracteriza, não podem ser percebidos pelos nossos sentidos; mas, as partes do elemento Terra, menos sutis do que as partes do Fogo e do Ar, sim. O que pode ser percebido pelos nossos sentidos em relação aos elementos Fogo e Ar são seus efeitos ou fenômenos. Assim, ao admitir a existência de corpos imperceptíveis revelados unicamente através de seus fenômenos ou efeitos, Descartes abre outras frentes para a investigação científica.

---

<sup>24</sup> Consideramos, como primeira parte, a que abrange: Da diferença que há entre nossos sentimentos; Em que consiste o calor e a luz do fogo; Da dureza e do líquido; Do vazio; e Do número de elementos.

<sup>25</sup> Consideramos, como segunda parte, a que abrange: Descrição de um novo mundo; e Das leis da natureza.

Descartes procedeu a uma espécie de distinção entre os diversos elementos do mundo, distinção esta que poderá tornar mais evidente a diferença entre a percepção das coisas e a concepção das coisas pelo homem. Percebemos através dos sentidos, porém, interpretamos essa percepção racionalmente. Admitida a diferença entre o interno e o externo, entre a percepção e a concepção, é possível admitir também o imperceptível, isto é, o exclusivamente concebível.

Ao descrever um novo mundo, ou seja, ao propor uma nova concepção da física, “como se essa fosse uma fábula”, Descartes poderá descrever as qualidades da matéria que compõe o universo com muita liberdade. Propõe, inclusive, que sejam deixadas de lado as concepções anteriores sobre a realidade física quando convida o leitor a “[...] sair por um instante desse mundo para vir ver um outro, absolutamente novo, que [ele fará] nascer na presença de espaços imaginários” (DESCARTES, 2008, p. 49). O mundo que Descartes apresenta no **Tratado da Luz** não é novo. Trata-se de uma nova concepção do mundo, cuja explicação torná-lo-á cognoscível através da aplicação do método, ou seja, a explicação da física, em Descartes, decorre da objetivação da sua metodologia. É a unidade do conhecimento racional que se aplica ao objeto interpretando seus dados de acordo com os parâmetros racionais, e com os atributos do método, isto é, unificando a matéria na redução dos corpos à extensão geométrica.

Como primeira suposição desse mundo novo, Descartes apresenta a ideia de que Deus, em determinado momento, criou “[...] em torno de nós tanta matéria que para qualquer lado que nossa imaginação puder se estender não poderá perceber nenhum lugar que esteja vazio” (DESCARTES, 2008, p. 49). Esta matéria, que não podemos definir como “infinita” ou “finita”, uma vez que parece estender-se para além dos limites da nossa visão e da nossa imaginação, será por ele considerada simplesmente como “indefinida”<sup>26</sup>. Ele também nos convida a supor que a matéria que constitui o mundo poderá estar destituída das qualidades descritas para qualquer das partes dos elementos Terra, Ar e Fogo ou de qualquer outro corpo específico, como, por exemplo, a madeira. Essa matéria, que constitui o mundo “fictício”, deverá também ser considerada, por nós, como destituída de qualidades (quente, frio, cor ou luz...) e de formas. Depois dessa espécie de “esvaziamento

---

<sup>26</sup> “Não é preciso procurar o infinito, mas somente pensar que tudo aquilo em que não encontramos nenhum limite. Como a extensão do mundo, a divisibilidade das partes, da matéria, o número das estrelas, etc. é indefinido”. (DESCARTES, 2006. p. 36)

conceitual” o que restou para Descartes explicar o mundo? O que permanece da matéria é o que constitui a sua verdadeira essência, ou seja, a extensão, a qual ele concebe “[...] como um verdadeiro corpo – perfeitamente sólido que preenche na mesma proporção todas as larguras, profundidades e comprimentos desse grande espaço para o qual voltamos o pensamento” (DESCARTES, 2008, p. 51). Sobre a natureza dos corpos como extensão, Descartes assim se expressa nos **Princípios de Filosofia**:

[...] A natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta aos sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura. No que respeita à dureza, não conhecemos nada dela pelo toque, a não ser que as partes dos corpos duros resistem ao movimento das nossas mãos quando lhes tocam: é claro que nunca lhes sentiríamos a dureza se lhes dirigíssemos as mãos para qualquer ponto e que os corpos que aí se encontrassem logo se retirassem quando elas se aproximassem. Apesar de tudo, não temos qualquer razão que nos persuada de que os corpos que assim se retirassem perderiam aquilo que faz com que sejam corpos, ou seja, a natureza do corpo. Donde se segue que a sua natureza não consiste na dureza que por seu intermédio sentimos algumas vezes, nem no peso, calor ou outras qualidades deste gênero. Quando examinamos um corpo, podemos pensar que não tem em si nenhuma destas qualidades [embora conheçamos clara e distintamente] que tem tudo o que faz deles um corpo [desde que tenha extensão em comprimento, largura e altura]; donde também se segue que para existir o corpo não tem absolutamente necessidade destas qualidades [e que a sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão] (DESCARTES, 2006, p. 60 e 61).

Cada uma das partes desse mundo “pleno” ocupa somente o espaço proporcional à sua grandeza, nem menor, nem maior do que ela. O movimento entre as partes desse mundo se dá mediante uma espécie de revezamento entre as partes que o constituem. É desse movimento que advêm as percepções do universo e de seus fenômenos.

A matéria descrita por Descartes é dividida ou agrupada constantemente. Deste modo, o ininterrupto movimento das partes resulta na reconfiguração constante das formas, podendo cada uma delas também receber qualquer tipo de movimento de acordo com a nossa imaginação. A matéria desse novo mundo pode ser plasmada por nossa imaginação tanto em relação ao número de partes como em relação à diversidade de formas de cada parte. Cada uma dessas partes divididas e moldadas segundo nossa imaginação pode receber também qualquer movimento que venhamos a imaginar. Entre tais partes, no entanto, não existe aquilo que se

convencionou chamar “vazio”. A questão da inexistência do vazio já foi abordada neste capítulo.

As partes desse novo mundo teriam, como única imposição, a diversidade de movimentos, o que implica diferentes direções e velocidades das partes, sendo que a continuidade desse movimento estaria submetida às leis da natureza. Essas leis, designadas por Descartes como “leis ordinárias da natureza”, poderiam ordenar inclusive o caos inicial – (caso Deus tivesse criado o mundo não organizado, mas, organizável segundo as citadas leis) -, organizando e tornando esse mundo perfeito, de modo a possibilitar a visão da luz e das demais coisas que o compõem. A questão do movimento é amplamente detalhada por Descartes nos **Princípios de Filosofia**, mais especificamente na segunda parte onde são explicados os princípios das coisas materiais. Sobre o movimento, considerando que “todas as variedades presentes na matéria ou na diversidade das suas partes dependem do movimento de suas partes” (DESCARTES, 2006, p. 68), Descartes afirma que

[...] há uma matéria em todo o universo e só a conhecemos porque é extensa. Todas as propriedades que nela percebemos distintamente apenas se referem ao fato de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por consequência, pode receber todas as afecções resultantes do movimento dessas partes. Com efeito, embora mediante o pensamento possamos imaginar divisões nesta matéria, contudo é verdade que o nosso pensamento não pode alterar nada, e a diversidade das formas que nela se encontram dependem do movimento local; sem dúvida que isto foi também observado pelos filósofos em muitas ocasiões: a natureza é o princípio do movimento e do repouso. Por natureza entendiam aquilo que faz com que os corpos se disponham, tais como os vemos por experiência (DESCARTES, 2006, p. 68 e 69).

Nesta acepção, pode-se dizer que o movimento que Descartes privilegia, no **Tratado da Luz**, é o geométrico, isto é, o movimento local. No entanto, temos que considerar também o movimento natural segundo o entendimento do senso comum, ao qual Descartes assim descreve:

Ora, o movimento (isto é, aquele que se efetua de um lugar para o outro, porque não concebo outro, e também porque não penso que seja necessário supor outro na natureza), de acordo com o senso comum, é a *ação pela qual um corpo passa de um local para outro*. E, por conseguinte, uma vez que – como já observamos anteriormente – se pode afirmar que uma coisa muda e não muda de lugar ao mesmo tempo, também podemos dizer que se move e não se move ao mesmo tempo. Por exemplo, quem está sentado na popa de um barco impelido pelo vento crê que se move quando se fixa apenas na margem donde partiu e a considera imóvel; e não crê mover-se quando se fixa somente no barco em que se encontra, porque

não muda de localização relativamente às suas partes. Todavia, uma vez que estamos habituados a pensar que não há movimento sem ação, mais propriamente diremos que essa pessoa assim sentada está em repouso, pois não sente qualquer ação em si [e é isso o que o senso comum julga] (DESCARTES, 2006, p. 69).

Podemos, nesse novo mundo, imaginar qualquer corpo, de qualquer forma, sob o impulso de qualquer movimento, mas não podemos imaginá-lo sem o atributo da extensão, ou seja, do lugar que ele ocupa no espaço onde aparece. Segundo nota número 52, do tradutor Érico Andrade “[...] a extensão é o que há de mais simples nos corpos” (DESCARTES, 2008, p. 52). Descartes afirma que a matéria por ele descrita deve ser considerada igual à substância dessa mesma matéria, cuja extensão “[...] ou a propriedade que ela tem de ocupar espaço, ele considera não como um acidente, mas como sua verdadeira forma ou essência” (DESCARTES, 2008, p. 53).

Segundo Beyssade, “[...] a matéria reduzida à extensão, oferece-se [...] a um saber geométrico”, pois “[...] Descartes explica todos os fenômenos materiais apenas pelas considerações de grandezas, de imagens e de movimentos” (BEYSSADE, 1972, p. 54). Para ele, em Descartes, “[...] a extensão é para a matéria o que o pensamento é para o espírito: o seu atributo principal” (BEYSSADE, 1972, p. 54). Ao buscarmos a origem do comentário de Beyssade, encontramos nos **Princípios de Filosofia** a explicação da afirmação de Descartes: “Cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, e o do corpo é a extensão” (DESCARTES, 2006, p. 46), a seguir detalhado por Descartes:

Se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada um há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e do qual todos os outros atributos dependem. Assim a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com efeito, tanto quanto pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar. Por exemplo, não poderíamos conceber uma figura se não for uma coisa extensa, nem um movimento sem ser um espaço que é extenso; assim, a imaginação, o sentimento e a vontade, dependem de tal maneira de uma coisa pensante que não os podemos conceber sem ela. Pelo contrário, já podemos conceber a extensão sem figura ou sem movimento, e a coisa pensante sem imaginação ou sem sentimento, e assim por diante, como se revelará a quem prestar atenção (DESCARTES, 2006, p. 46).

Descartes diz não ter a pretensão de explicar, no **Tratado da Luz** “[...] como as coisas são de fato no mundo verdadeiro” (DESCARTES, 2008, p. 53). Ele afirma que pretende simplesmente simular um mundo que todos possam conceber. No entanto, ao declarar “Espero também que o mundo verdadeiro possa ter sido criado do mesmo modo como eu o simulo aqui” (DESCARTES, 2008, p. 53), ele está confirmando que a fábula se constitui somente de um recurso retórico adequado à apresentação de sua física sem os riscos de contar, desde o início, com os antagonismos tão comuns quando da apresentação de algo inovador.

A simplicidade do **Mundo**, apresentado como uma hipótese com pretensão de verdade, tem uma grande meta: oferecer uma representação da realidade mais clara do que aquelas até então apresentadas pela filosofia, realidade esta permeada pela evidência. O novo mundo tem suas leis, as leis da Natureza. “Natureza” é a designação dada por Descartes para significar a matéria dotada das qualidades por ele atribuídas, conforme ele explicita nesta afirmação: “[...] eu me sirvo desta palavra para designar a matéria, enquanto a considero dotada de todas as qualidades que atribuí a ela, incluindo todas conjuntamente, e sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma forma que a criou” (DESCARTES, 2008, p. 55). Quanto às propriedades da matéria do mundo da fábula, esta não as tem idênticas às do mundo aristotélico, uma vez que a matéria é caracterizada por Descartes unicamente como “extensão”. Leopoldo e Silva comenta que o **Mundo** é o primeiro texto de Descartes “[...] em que aparece explicitamente a crítica cartesiana à noção de forma substancial” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 48) uma vez que

Nele Descartes recusa a compreensão do fenômeno físico através de noções de forma, qualidade, ação e outras assemelhadas. A análise do fenômeno físico deve ser feita apenas em termos de partes extensas e movimentos entre elas. [...] Extensão e movimento se [tornam] juntamente com a figura, os principais conceitos da física de Descartes. Qualquer consideração de qualidades supostamente interiores aos corpos, e que provocariam ações, significaria introduzir nos corpos físicos elementos estranhos à extensão, provocando a confusão que impossibilita a distinção entre extensão e pensamento, o que é extremamente prejudicial à física. [...] A crítica de Descartes à física das formas substanciais contém como elemento principal precisamente a denúncia de que conceber a presença de qualidades e ações nos corpos físicos nos impede de concebê-los como físicos e que, portanto, a clareza que se deseja na ciência da natureza deve começar por uma separação completa entre o físico e o psíquico. Assim como as noções confusas que Descartes crê encontrar na física tradicional são devidas à ausência dessa separação, também a verdadeira ciência da natureza só pode se constituir a partir de tal separação (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 49).

Por considerar que a ação de Deus não muda, Descartes atribui as mudanças que ocorrem na matéria às leis da própria matéria ou leis da Natureza. As propriedades da matéria do **Mundo** contemplam: a diversidade dos movimentos das partes; que essas partes mutuamente se tocam; e que o espaço entre elas está completamente preenchido. Se essas partes começaram a se movimentar concomitantemente ao momento de sua criação, esse movimento, em não havendo espaços vazios entre as partes, faz com que estas partes se encontrem e, tal encontro, por sua vez, ocasiona a mudança e a diversificação dos movimentos e das formas originais de cada uma das partes. Passamos à análise dessas leis.

### 2.3 Leis e conhecimento físico do mundo

Descartes identifica três leis na natureza, as quais “[...] destinam-se a descrever o comportamento dos corpos em colisão” (GAUKROGER, 1999, P. 302), afirma Gaukroger. A primeira lei do universo fabular trata da conservação do movimento. Segundo Descartes, Deus cria e conserva todas as coisas que cria, mas o que ele conserva é apenas aquilo que às coisas são necessárias e não as suas contingências. As contingências são regidas pelas leis da própria natureza, isto é, as alterações sofridas pela matéria resultam da ação das leis da matéria. São as leis da Natureza, também criadas por Deus, que estabelecem, portanto, “as relações da matéria”, as quais concebemos como de efeito diversificado, enquanto que a manutenção do que Deus criou é de efeito similar ao do ato de criação. A primeira das leis dá-nos conta de que

[...] cada parte da matéria, tomada individualmente, continua sempre no mesmo estado enquanto ela não encontra uma outra parte que lhe constraça a mudar; isto é, se ela tem uma grossura, não se tornará jamais menor, senão quando outras a dividirem; do mesmo modo, se ela é redonda ou quadrada, não mudará de figura enquanto outra não a constraça a tanto; se ela está parada em algum lugar, nunca se movimentará enquanto outras partes da matéria não a tocarem; por fim, se ela começa a se mover continuará sempre a movimentar-se com igual força até o momento em que uma outra a pare ou a retarde (DESCARTES, 2008, p. 56 e 57).

Esta explicação informa que, tomando cada parte da matéria – individualmente –, esta tende a permanecer como foi criada e mudanças seriam possíveis somente mediante o constrangimento de outras partes. Mas, sendo assim com cada parte, de onde adviria a proposta ou a possibilidade movente senão do próprio movimento inicial? É preciso lembrar que, segundo Descartes, algumas partes já foram criadas com movimento que pode transferir-se de um corpo para outro, mas, na economia geral, continua o mesmo, uma vez que, para Descartes, não há perdas de movimento em nenhuma das inúmeras transmissões. No entanto, considerando que ele também afirmou que o movimento e as coisas foram criados ao mesmo tempo, é possível compreender que esta concomitância não implicaria necessariamente que o movimento inicial fosse generalizado e sim generalizável.

Na primeira lei da natureza, no entanto, há muito mais a ser considerado. Ela contém a primeira formulação sobre a inércia<sup>27</sup> e pode ser assim resumida: “[...] cada coisa permanece no seu estado se nada o alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se” (DESCARTES, 2006, p. 76). As leis da natureza têm como objetivo explicar o movimento dos corpos físicos. Elas são definidas como “causas segundas” do movimento, dado que a causa primeira é Deus. Essas leis também constam dos **Princípios de Filosofia**, obra da fase madura de Descartes, cuja primeira lei é assim enunciada:

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo de leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos [e daí a importância dessas leis]. A primeira é que cada coisa particular, enquanto

---

<sup>27</sup> Segundo nota três do tradutor Érico Andrade: “A primeira regra cartesiana, juntamente com a **terceira**, introduz a lei da inércia segundo a qual cada corpo tende a conservar o seu movimento ou o seu estado. Trata-se de um erro corriqueiro na história da ciência, particularmente na história da física, atribuir a lei da inércia a Galileu, para quem a referida lei indica a identidade do estado inercial com o movimento circular uniforme. Assim, para Galileu, o corpo estaria num estado inercial quando ele se move com velocidade constante face a uma mesma posição relativa, isto é, o centro da circunferência. Entretanto, o estado de inércia, a despeito do que acreditava Galileu, compreende, como ajuíza Descartes, o estado no qual não há nenhuma força agindo sobre o corpo (ou, em termos atuais, o estado no qual a resultante das forças que agem sobre um corpo é nula) que o constranja a mudar de estado e, conseqüentemente, de trajetória. Além disso, o movimento circular é absolutamente destoante daquele retilíneo, o qual representa, como bem indicará Descartes, o estado de inércia, pois para que ele seja realizado é necessário que haja pelo menos uma força constante agindo sobre um corpo. O termo *inércia* é empregado por Descartes em diversas passagens” (DESCARTES, 2008, p. 57). Com o grifo pretendemos fazer notar que no **Mundo**, em relação aos Princípios de Filosofia a segunda e a terceira leis estão invertidas. Diante desta observação, por considerarmos a classificação apresentada no **Mundo**, sempre que houver necessidade adequaremos as classificações divergentes, mas a distinção entre as duas não será aqui trabalhada.

simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas. Por conseguinte, se vemos que uma parte da matéria é quadrada, ela permanecerá assim se nada vier a alterar a sua figura; e se estiver em repouso, nunca se moverá por si mesma; mas uma vez que posta em andamento, também não podemos pensar que ela pode deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento. De modo que, se um corpo começou a mover-se, devemos concluir que continuará sempre em movimento [e que nunca parará por si próprio] (DESCARTES, 2006, p. 76).

A natureza do movimento que Descartes descreve difere da assumida pelos escolásticos que aceitavam a concepção aristotélica e descreviam ou pensavam explicar assim o movimento: “o movimento é o ato de um ser em potência, enquanto ele é em potência” (DESCARTES, 2008, p. 58). Essa concepção, por ser considerada como “obscura”, é refutada por Descartes, que considera sua concepção de movimento “[...] mais simples e inteligível ainda do que a dos geômetras que explicaram o movimento da linha pelo movimento do ponto e o movimento da superfície pelo movimento da linha” (DESCARTES, 2008, p. 58).

Entre as descrições de movimento dadas por outros filósofos, Descartes aponta, como inadequados, o “[...] movimento da forma, o movimento do calor, o movimento da quantidade” (DESCARTES, 2008, p. 58), entre outros. A definição de movimento apresentada por Descartes é simples. Ele só reconhece como “movimento” “[...] aquele que é mais fácil de conceber do que as próprias linhas dos geômetras, e que faz com que o corpo passe de um lugar para o outro, ocupando sucessivamente todos os espaços que estão entre eles” (DESCARTES, 2008, p. 58). Descartes já havia referido que o movimento por ele concebido seria mais fácil de ser compreendido do que a concepção de movimento dos corpos geométricos. Para ele, segundo nota do tradutor, a natureza do movimento não passa de “[...] simples deslocamento dos corpos ocasionado pelo choque entre eles” (DESCARTES, 2008, p. 59).

A filosofia anterior explicava o repouso como a privação do movimento e atribuía “[...] ao menor desses movimentos um ser muito mais sólido e muito mais verdadeiro que aquele dos objetos em repouso, o qual eles dizem ser apenas uma privação” (DESCARTES, 2008, p. 59). Descartes, entretanto, considera “[...] que o repouso é uma qualidade que deve ser atribuída à matéria quando ela permanece em um lugar, do mesmo modo que o movimento é uma qualidade que se atribui a essa mesma matéria quando ela se desloca” (DESCARTES, 2008, p. 59). Para Descartes, segundo o tradutor (página 59), não há corpos que necessariamente se

desloquem e corpos que necessariamente permaneçam em repouso, pois repouso e movimento são considerados como “[...] um estado puramente contingente da matéria e não propriedades intrínsecas a certos objetos” (DESCARTES, 2008, p. 59). Beyssade considera que Descartes “[...] expulsa [...] da sua física, as formas substanciais e as qualidades reais, caras às escolas, e não vê no corpo outra força que não a inércia que a faz persistir no estado em que está” (BEYSSADE, 1972, p. 54). Para Descartes, de acordo com os **Princípios de Filosofia**:

O movimento e o repouso são apenas duas maneiras diferentes do corpo em que se encontram. Mas porque aqui não se trata da ação que está naquilo que se move ou que trava o movimento, mas principalmente do transporte e da sua paragem ou repouso, é evidente que este transporte não está fora do corpo que é movido, sendo apenas um corpo que quando é trasladado está disposto de outra maneira do que quando não o é, de modo que nele o movimento e o repouso não passam de duas diferentes maneiras (DESCARTES, 2006, p. 70 e 71).

A segunda lei da natureza diz respeito à redistribuição do movimento. Define que, quando dois corpos se encontram, um corpo ganha o outro perde movimento. A explicação da filosofia anterior<sup>28</sup> parecia destacar simplesmente que os corpos perdem movimento. Contra essa afirmação, Descartes cita o exemplo de uma pedra que, após ser arremessada por alguém, depois de certo tempo para. Diz que a pedra para porque perde o movimento devido à resistência do ar, fator que parece ter sido desconsiderado pelos escolásticos, os quais defendiam que todo o corpo em movimento tendia naturalmente ao repouso. Em consequência, os corpos em repouso já tinham, ao seu tempo, se movimentado. Mas, para Descartes, se o movimento não fosse conservado no mundo, tudo seria compelido à autodestruição, uma vez que a cessação do movimento dos corpos levaria à inação, como a do cadáver, tão reverenciado na cultura barroca, conforme Cavailé (1991).

Segundo Gaukroger, “na tradição aristotélica, considerava-se que o movimento terrestre era um processo no qual os corpos se empenhavam para atingir

---

<sup>28</sup> Diz Descartes quanto ao pensamento dos escolásticos sobre movimento e repouso: “[...] o movimento de que eles falam é de uma natureza tão estranha que, em vez de as coisas terem por fim a perfeição e ocuparem-se apenas de conservá-lo, não tendo nem outro fim, nem outro objetivo, senão o repouso, contra todas as leis da natureza elas se dirigiram, segundo eles, à auto-destruição. Diferente dessa noção de movimento, aquela que eu suponho segue as mesmas leis da natureza, que produzem geralmente todas as disposições e todas as qualidades que se encontram na matéria; de modo que, naquelas qualidades que os doutos chamam *modos et entia rationis cum fundamento in re* (“modos e seres de razão com fundamento na coisa”) e as concebem como *qualitates reales* (“qualidades reais”), confesso ingenuamente não achar mais realidade do que nas outras qualidades” (DESCARTES, 2008, p. 59).

um fim, cessando o movimento quando este fim era atingido” (GAUKROGER, 1999, p. 303). Ele diz que essa concepção “[...] se coadunava com a experiência, pois os corpos terrestres nunca continuavam a se mover por muito tempo, chegando sempre ao repouso (GAUKROGER, 1999, p. 303). Em outras palavras, podemos dizer que o entendimento aristotélico, nesse sentido, estava restrito à experiência visual.

Para Descartes (2006, p. 78) os corpos são constringidos a se mover, ter seu movimento alterado para mais ou para menos, ou “parar”, caso o corpo ou os corpos com os quais ele se encontra provoquem isto. Mas, como tudo se modifica o tempo todo e o movimento pode ser transferido parcial ou totalmente de um corpo para outro, os corpos parados também podem voltar a mover-se depois de certo impulso. Nos **Princípios de Filosofia**, a segunda lei é assim enunciada:

[...] Se um corpo que se move encontrar outro mais forte, o seu movimento não diminui em nada; se encontrar um corpo mais fraco [que consiga mover], só perderá o movimento que lhe transmitir. A [segunda] lei que observo na natureza é que se um corpo em movimento não encontrar outro, tem menos força para continuar a mover-se em linha reta do que este para lhe resistir, perdendo a determinação e desviando-se mas sem nada perder do seu movimento; e se tiver mais força move consigo esse outro corpo e perde tanto movimento como aquele que lhe transmite. Assim, quando atiramos um corpo duro contra outro maior, duro e fixo, aquele é repelido para o lado donde veio, embora não perdendo nenhum do seu movimento; mas se o corpo que encontra é mole, pára imediatamente porque lhe transmite todo o seu movimento. Esta regra compreende todas as causas particulares das mudanças que ocorrem nos corpos, pelo menos as corporais, pois ainda não sei se os anjos e os pensamentos dos homens conseguem mover os corpos (DESCARTES, 2006, p. 78).

A conservação do movimento do mundo é explicada de uma maneira muito simples. Conforme já enunciamos, Descartes afirma que a quantidade de movimento é constante no mundo desde o seu surgimento. Isto significa evidentemente que, em termos gerais, não há perdas de força nas transmissões dos movimentos ocorridas quando os corpos colidem. A segunda lei acrescenta que as trocas, quando da transmissão do movimento, em caso de colisão, são inversamente proporcionais, isto é: um corpo ganha e outro perde movimento. Mas, na economia geral, repetimos, a mesma quantidade de movimento é conservada. Não importa, portanto, em qual ou quais dos inúmeros corpos do mundo está a quantidade de movimento. O que importa é que o movimento do qual Deus dotou o mundo é conservado por Deus.

Descartes justifica as duas primeiras leis de seu tratado de física considerando a “consistência e a imutabilidade de Deus” (DESCARTES, 2008, p. 62). Suas afirmações, neste sentido, são pautadas em formulações lógicas, o que podemos conferir nesta citação.

Ora, essas duas regras seguem-se única e exclusivamente do fato de que Deus é imutável e que, agindo sempre do mesmo modo, produz sempre o mesmo efeito. Assim, supondo que ele colocou uma certa quantidade de movimento em toda a matéria em geral, desde o primeiro instante no qual ele a criou, convém admitir que ele a conserva sempre e em igual proporção, ou então não se deve acreditar que ele age sempre do mesmo modo. Supondo, a partir do que dissemos, que desde o primeiro instante da criação as partes da matéria, nas quais o movimento encontra-se igualmente disperso, começaram a conservar seus movimentos ou a transferi-los de uma parte para a outra, segundo a força que elas podiam ter, então é impreterivelmente necessário pensar que Deus as faz continuar sempre da mesma maneira (DESCARTES, 2008, p. 62).

Guenancia também acredita que as “leis da natureza são essencialmente princípios de conservação” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Ele afirma que, “na primeira e na segunda lei, Descartes formula pela primeira vez o princípio da inércia que Galileu não conseguira formular” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Considera o princípio de inércia “[...] de uma importância capital, pois [ela] abole o privilégio do repouso sobre o movimento, estipulando que a conservação de um corpo é indiferentemente à de um móvel ou à de um corpo imóvel” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Considera também que, a partir do anúncio do princípio da inércia, “[...] movimento e repouso aparecem como estados relativos um ao outro e indissociáveis” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Sobre esse assunto, Guenancia ainda acrescenta: “[...] é em relação a outros corpos [a um referencial, diríamos nós] que se diz de um corpo que ele está em movimento ou em repouso” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Para ele, “[...] os corpos em movimento não tendem [...] a voltar ao seu lugar natural e ali deter-se” (GUENANCIA, 1991, p. 42), posto que os corpos em movimento “[...] só cessam de mover-se ao comunicar aos corpos que encontram e com os quais se chocam a quantidade de movimento que perdem nos choques, supondo-se que os corpos são perfeitamente duros” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Sobre a primeira e a terceira lei da natureza ou movimento instituídas por Descartes, Guenancia também se pronuncia:

O movimento para Descartes - e ele tem razão de dizê-lo - difere muito do movimento dos “Filósofos”. A única mudança que ele ocasiona nos corpos é uma mudança de lugar, um puro deslocamento, o que, dada a destituição

da idéia de lugares específicos no espaço, em nada altera a natureza comum dos corpos e do espaço. Não pode haver alteração na quantidade, mas apenas adição ou subtração dos graus de movimento, cuja quantidade global permanece constante no mundo a cada instante (GUENANCIA, 1991, p. 42).

Na terceira lei da natureza, Descartes enuncia que a linha reta é a tendência natural do movimento dos corpos e que o movimento retilíneo, é o mais simples dos movimentos. Porém, ressalva que, apesar de um corpo sempre apresentar um movimento circular, isto não significa que esta seja a sua tendência. Ele cita o exemplo da roda d'água e da pedra para justificar sua afirmação. Argumenta que podemos colocar em movimento circular uma pedra amarrada a um barbante; no entanto, destacada do barbante, o movimento da pedra não continuará sendo circular. Considerando que a pedra, enquanto em movimento presa ao barbante, este barbante estará sempre esticado, em linha reta, a pedra só se movimenta circularmente enquanto a isto é constringida. Neste sentido, podemos pensar que inclusive as órbitas decorrem de forças que constringem certos corpos a seguirem certos percursos? Essa terceira lei da natureza consta nos **Princípios de Filosofia** onde é assim enunciada “[...] todo corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta” (DESCARTES, 2006. p. 77). Já ao detalhar a terceira lei, Descartes afirma:

A [terceira] lei que observo na Natureza é que cada parte da matéria, considerada em si mesma, nunca tende a continuar o seu movimento em linha curva mas sim em linha reta, embora muitas destas partes sejam muitas vezes obrigadas a desviar-se porque encontram outras no caminho, e quando um corpo se move toda a matéria é conjuntamente movida e faz sempre um círculo [ou anel]. Esta regra, tal como [a primeira], depende do fato de Deus ser imutável e de conservar o movimento na matéria por uma operação muito simples. Com efeito, Deus não o conserva como poderia ter sido anteriormente, mas sim como é precisamente no momento em que o conserva. Embora seja verdade que o movimento não acontece num instante, todavia é evidente que todo corpo que se move está determinado a mover-se em linha reta e não circularmente (DESCARTES, 2006, p. 77).

A atuação de um corpo sobre o outro, nessa troca de forças ou movimentos entre as múltiplas expressões da matéria, faz com que o mundo se reconfigure a cada novo encontro entre suas indefinidas partes, compostas dos três elementos anteriormente citados. Isto parece revelar uma solidariedade entre as partes deste mundo onde a interdependência se caracteriza como cosmológica, onde a

separatividade é impossível e mesmo no caso de haver outros mundos, é aceitável que entre eles haja conexões, uma vez que as leis da natureza devem ser idênticas.

Se, para Descartes, “[...] Deus não conserva esta coisa como ela poderia ter sido antes, mas sim tal como ela é no instante em que é conservada” (DESCARTES, 2008, p. 64), então o que ele conserva é justamente o movimento e é por isso que, a cada instante, o mundo se recria perante as próprias leis estabelecidas anteriormente por Deus. Em outras palavras, o que ele conserva são as leis que se revelam em movimentos e trocas, cujos fenômenos se mostram ao espectador humano como luz.

Mas, se Descartes afirma que “[...] de todos os movimentos apenas o retilíneo é inteiramente simples, cuja natureza é compreendida num instante” (DESCARTES, 2008, p. 64), uma vez que “[...] para concebê-lo é preciso apenas pensar que um corpo está disposto a mover-se para um lado em todos os instantes que podem ser determinados durante o tempo em que ele se move” (DESCARTES, 2008, p. 64), o que é que ele está querendo dizer com isto? O que faz esse movimento ser tão especial? Segundo Gallina:

[...] para Descartes há uma significativa diferença entre a tendência ao movimento e o movimento propriamente dito. Ao eleger o movimento linear como o movimento básico da matéria extensa, Descartes concebe que a explicação da Natureza somente é possível mediante a explicação da tendência ao movimento retilíneo ou da mudança de direção (GALLINA, 2003, p. 89).

Guenancia, considerando a questão do movimento retilíneo, também comenta a terceira lei da natureza, dizendo que ela reforça o “[...] privilégio do instante sobre o tempo, que é uma das características essenciais da física, e mais geralmente do pensamento cartesiano” (GUENANCIA, 1991, p. 42). Para ele, o enunciado cartesiano “[...] não é uma tendência que supusesse uma causa ou uma força interna ao móvel que se trata, mas do próprio movimento considerado a cada instante e como que recriado incessantemente” (GUENANCIA, 1991, p. 42 e 43). A explicação de Guenancia se alonga a partir da questão que ele se propõe: “Por que cada ‘parte’ do movimento tende a conservar o seu [movimento] em linha reta?” (GUENANCIA, 1991, p. 43). Ao que responde:

Repete-se aqui o que Descartes diz da luz na *Dióptrica*: ela é ação ou inclinação ao movimento mais do que movimento, sua velocidade é

instantânea como a do movimento comunicado por uma das extremidades do bastão do cego à outra. E é sem dúvida porque a luz se faz no momento em que serve de exemplo privilegiado para o conhecimento de um Mundo criado em um instante, ou, o que equivale ao mesmo, por um único ato. [...] A criação é um ato, a criatura uma coisa cujo ser é pura atualidade. Cada coisa é a todo momento uma nova coisa. A composição das coisas e dos movimentos no mundo se opõe à intuição de sua simplicidade atual e gera a impressão confusa de uma continuidade de seu ser, de um envolvimento de suas partes numa indivisível unidade. Assim, imaginamos os movimentos circulares como possuindo em si mesmos a lei de seu desenvolvimento, que os conduz a esse acabamento e a essa perfeição que os filósofos gregos viram no círculo. Mas a idéia reguladora da física cartesiana não é a da perfeição do mundo; se essa idéia existe, seria antes a procura, em toda a explicação, da concepção ou representação mais simples. A partir do fato de que 'de todos os movimentos, só o movimento reto é inteiramente simples e só a sua natureza pode ser compreendida num instante', Descartes afirma que a cada instante, cada corpo ou cada parte de um corpo tende a prosseguir o seu movimento em linha reta. O movimento retilíneo é o mais simples porque entra na composição de todos os outros, sem ser ele próprio composto, sendo a sua natureza como a do instante (GUENANCIA, 1991, p. 43).

Descartes esclarece não estar afirmando que “o movimento retilíneo possa ser feito num instante, mas apenas que tudo o que é requisitado para produzi-lo [...] encontra-se no corpo a cada instante que pode ser determinado quando se move” (DESCARTES, 2008, p. 64). Segundo ele, o contrário é requisitado para o movimento circular. A autoria de Deus em relação aos movimentos que ocorrem no mundo se restringe aos movimentos retilíneos. Os demais movimentos, considerados por Descartes como irregulares, decorrem das “diversas disposições da matéria” (p. 65). Essa relativa ou aparente autonomia da matéria é por nós compreendida como consequência da atuação das leis da natureza anteriormente mencionadas.

Descartes diz que, além das três leis ou regras da natureza que apresenta em **O Mundo**, irá também considerar aquelas que decorrem das *verdades eternas*, isto é, das concepções distintas que temos em nós, as quais são consideradas nas **Regras para a Direção do Espírito**, como “naturezas simples” e que aqui ele designa por “*verdades eternas*, nas quais os matemáticos estão acostumados a apoiar as suas mais evidentes e certas demonstrações” (DESCARTES, 2008, p. 66). Sobre essas *verdades eternas*, ele ainda diz que o conhecimento delas é natural às nossas almas, pois tais verdades nos foram ensinadas por Deus. Essas verdades que permitiram a Descartes anunciar, nas **Regras**, que o conhecimento das coisas parte do entendimento humano o qual tem em si como parâmetro, a ordem e a medida, aqui expressas como “número, peso e medida” (DESCARTES, 2008, p. 66).

E mais, que tudo o que é evidente para nós é verdadeiro e provém das verdades eternas colocadas em nós por Deus. Assim sendo, sua física, como sua epistemologia, sempre buscando a evidência, constituem, notadamente, o mesmo projeto filosófico.

Consideradas como modelo para a criação de todos os mundos possíveis, as verdades eternas poderão proporcionar “[...] demonstrações a priori de tudo o que for produzido neste novo mundo”, afirma Descartes (DESCARTES, 2008, p. 67). Para ele, “[...] aqueles que saberão examinar suficientemente as conseqüências destas verdades e de [suas] regras poderão conhecer os efeitos pelas causas” (DESCARTES, 2008, p. 67). Sobre essa passagem Beyssade, comenta que “[...] só a experiência mostra, entre todos os efeitos particulares que podem ser deduzidos das leis gerais da natureza, os que são efetivamente realizados indo ‘ao encontro das causas pelos efeitos’” (BEYSSADE, 1972, p. 56). Ele defende que só a experiência “[...] permite escolher, entre diferentes vias dedutivas constituindo outras tantas hipóteses explicativas dos fenômenos, a que corresponde ao real” (BEYSSADE, 1972, p. 56). Quanto ao desejo de Descartes “explicar os efeitos pelas causas e não as causas pelos efeitos”, citamos parte dos **Princípios de Filosofia** onde ele discorre “sobre os fenômenos ou experiências, e para que podem servir”. Diz Descartes:

Ora, os princípios que atrás expliquei são tão amplos e fecundos que através deles podemos deduzir muitas coisas que não vemos no mundo e até outras que nem numa vida conseguiríamos compreender com o pensamento. Por isso farei aqui uma rápida descrição dos principais fenômenos cujas causas procuro, não para as usarmos como razões para demonstrar o que vou explicar, pois desejo explicar os efeitos pelas causas, e não as causas pelos efeitos, mas para que, de entre os imensos efeitos que podem ser deduzidos das mesmas causas, possamos escolher sobretudo os efeitos que devemos deduzir das causas (DESCARTES, 2006, p. 94).

Descartes está falando de verdades eternas. Beyssade fala em experiência. Que ligação poderíamos estabelecer entre as verdades eternas e a experiência? Voltando à análise de **O Mundo**, observamos que Descartes afirma que irá supor, além das três leis da natureza, unicamente “[...] aquelas que se seguem infalivelmente das verdades eternas, nas quais os matemáticos estão acostumados a apoiar as suas mais evidentes e mais certas demonstrações” (DESCARTES, 2008, p. 66). E ele continua: “Deus nos ensinou essas verdades (a que me refiro e cujo

conhecimento é tão natural em nossa alma) e, segundo essas mesmas verdades, dispôs todas as coisas em número, peso e medida, de sorte que nós não podemos deixar de julgá-las infalíveis quando as concebemos distintamente” (DESCARTES, 2008, p. 66). Acrescenta que “não poderíamos duvidar delas, pois caso Deus tivesse criado vários mundos, todos eles seriam constituídos, tal como ocorre com a Terra, em função dessas verdades” (DESCARTES, 2008, p. 67). E finaliza afirmando: “assim aqueles que saberão examinar suficientemente as conseqüências dessas verdades e de nossas regras poderão conhecer os efeitos pelas causas. Para me exprimir em termos de Escola, essas pessoas poderão ter demonstrações a priori de tudo que pode ser produzido neste novo mundo” (DESCARTES, 2008, p. 67).

As três leis que regulam o movimento e as verdades eternas seriam suficientes para prevermos, isto é, para termos “demonstrações a priori” de, todos os fenômenos deste mundo? Em primeiro lugar, precisamos situar “este mundo” no âmbito em que Descartes o descreve em **O Mundo**, isto é, geometricamente. Ele traz, portanto, ao centro de suas discussões duas possibilidades, a saber: a condição de qualquer experiência possível e a condição científica dessa experiência. Como condição para qualquer experiência, e estamos tratando aqui do conhecimento, as verdades eternas, que nos são naturais, portanto, a priori, são condições do entendimento sem as quais qualquer conhecimento seria impossível. Estamos falando dos atos ou operações do entendimento humano: do ato intuitivo e da operação dedutiva, conforme as **Regras para a Direção do Espírito**. Em segundo lugar, a aplicação dessas condições a priori ao mundo através da geometrização da matéria, ou seja, de sua redução à extensão. Em outras palavras, estamos tratando exatamente da interpretação do mundo externo, da experiência do mundo em correspondência com as nossas condições naturais ou a algo que lhe seja análogo: a geometria.

Segundo Kobayashi, há três questões a serem consideradas na teoria das verdades eternas. Em primeiro lugar, “[...] estabelece-se [...] o inatismo das idéias que autoriza o entendimento humano a formar a idéia da essência das coisas materiais a partir das suas próprias idéias matemáticas sem recorrer à imaginação e aos sentidos” (KOBAYASHI, 1993, p. 43). Para ele, o inatismo rompe com o “[...] empirismo aristotélico [...] ainda presente [...] nas **Regras**, empirismo este que prescrevia ao entendimento humano que se convertesse à imaginação sempre que

desejasse forjar a idéia verdadeira das coisas materiais” (KOBAYASHI, 1993, p. 43), só é possível pelo inatismo.

Em segundo lugar, comenta Kobayashi, esta teoria “[...] Garante a correlação entre as idéias matemáticas impressas em nós e as leis da natureza que nos são exteriores” (KOBAYASHI, 1993, p. 43). Também nos permite pensar “[...] que Deus pode fazer (criar) tudo aquilo que concebemos claramente em nós” (KOBAYASHI, 1993, p. 43). Em consequência

Podemos considerar, com razão, que sendo em primeiro lugar concebidos em nós, os objetos matemáticos, tais como a extensão geométrica, podem materializar-se na natureza para constituir na realidade a sua estrutura. Podemos então dizer: em todo lado onde eu imagino a extensão (o espaço), existem ‘corpos criados e verdadeiros’. Daqui decorre a identificação da extensão com a matéria e a negação do vazio por Descartes, idéias que não foram manifestadamente afirmadas por si antes de ter anunciado a tese da criação das verdades eternas. Todas estas concepções têm como efeito a exclusão da ontologia aristotélica, que encara os objetos matemáticos como entidades abstratas das coisas sensíveis e menos reais do que estas últimas (KOBAYASHI, 1993, p. 43 e 44).

A terceira questão apontada por Kobayashi sobre a teoria das verdades eternas, faz notar que esse “[...] ponto de vista da filosofia natural instituído pela tese criacionista não traz consigo uma concepção idealista” (KOBAYASHI, 1993, p. 44). Segundo ele, “Descartes não afirma que as idéias tiradas de nossa própria fonte, no que toca à essência das coisas materiais, devam ser aplicadas de uma forma apodítica às coisas que existem fora de nós” (KOBAYASHI, 1993, p. 44). A teoria “[...] das verdades eternas confere um carácter contingente às idéias matemáticas que existem em nós e não autoriza o espírito humano a deduzir diretamente das idéias que representam a essência das coisas, a existência das coisas no exterior de nós” (KOBAYASHI, 1993, p. 44). Kobayashi continua seus comentários sobre as verdades eternas estabelecendo uma espécie de fechamento do assunto que começamos parágrafos atrás, nos quais citamos passagens de Descartes e de Beyssade sobre a questão em análise e perguntávamos pela ligação entre as verdades eternas e a experiência:

Não deixa de ser verdade que podemos declarar, justificadamente, que a estrutura da totalidade da natureza está conforme às idéias matemáticas em nós, mas não podemos querer passar necessariamente das idéias inatas para a existência devido ao seu estatuto contingente. Esta limitação ontológica das idéias matemáticas para a esfera do possível e do contingente tem como contrapartida a autonomia do campo da física. As

idéias retiradas do nosso próprio âmago para postular a existência das coisas materiais devem submeter-se à prova da experiência, por parte das coisas materiais existentes, para serem consideradas como correspondendo, efetivamente, às essências das coisas. Desta forma, a tese da criação das verdades eternas fundamenta, por um lado, a possibilidade de deduzir as idéias que representam a essência das coisas a partir do nosso próprio fundo, e, por outro, a necessidade de as confrontar com a experiência para constatar a sua identificação com aquilo que as coisas encerram (KOBAYASHI, 1993, p. 44 e 45).

Para que as verdades eternas sejam mantidas e, portanto, para que a teoria física de Descartes expressas no **Mundo** sejam garantidas, é preciso que Deus não derroque em nenhum momento as leis da natureza que ele próprio criou. É preciso também que “[...] os seres inteligentes ou as almas racionais não [alterem] de modo nenhum o curso ordinário da natureza”, diz Descartes (DESCARTES, 2008, p. 67). É preciso, que as verdades eternas nunca sejam modificadas, pois, se isso acontecer, deixará de existir o que Descartes chama de conhecimento, uma vez que as verdades eternas são a base de sua filosofia. Para Descartes, Deus cria a natureza a todo instante, sempre de modo uniforme. Se essas verdades eternas – ensinadas ou gravadas em nossa consciência por ele –, porém, sofressem qualquer abalo, toda a rede conceitual cartesiana seria invalidada. Mas o que seria para Descartes a alteração do curso ordinário da natureza pelas almas racionais não nos pareceu elucidado, a não ser que, conforme a parte final da segunda lei da natureza, ele considere a possibilidade de “[...] os anjos e os pensamentos dos homens [conseguirem] mover os corpos” (DESCARTES, 2006, p. 78).

Outra questão a ser analisada, a partir de **O Mundo**, é a teoria da criação continuada. Ao comentar esse assunto Alquié afirma que compreender Descartes implica renunciar “[...] a pensar segundo o hábito, e não nos fiarmos senão na razão” (ALQUIÉ, 1986, p. 45). Para ele, tanto a teoria da criação das verdades eternas como a teoria da criação continuada “[...] assentam [se] numa experiência profunda e metafísica, da contingência do finito” (ALQUIÉ, 1986, p. 45). Alquié comenta que, considerando o hábito, “[...] não nos espantamos senão ao ver um objeto começar ou cessar de ser” (ALQUIÉ, 1986, p. 45): no entanto “não nos põe qualquer problema ele continuar a ser” (ALQUIÉ, 1986, p. 45). É assim, segundo Alquié, “[...] que reportamos o mistério do mundo exclusivamente à sua origem” (ALQUIÉ, 1986, p. 45) e não nos perguntamos se ele poderá ou não “[...] manter-se por si” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Entretanto, se deixarmos de lado o hábito e pensarmos “[...] pela razão [deveríamos] antes [admirar-nos] por ver perseverar no ser uma realidade que não

contém a sua razão de ser, e acerca da qual não [sabemos] por que é que é” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Alquié afirma que Descartes compreendeu essa questão, razão pela qual “[...] a sua análise vai então sem dúvida ao encontro daquele sentido angustiado da sua própria contingência, daquela idéia, sempre presente, de uma morte que pode vir a qualquer momento” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Para Descartes, segundo Alquié, “[...] todo o ser finito está incessantemente ameaçado, e o fato de existir em dado instante não pode implicar, ou explicar, que ainda exista num instante seguinte” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Por esses motivos Alquié também afirma:

A duração do universo é portanto feita da repetição de instantes criadores e não assenta, como as verdades eternas, senão na constância da vontade de Deus. Abstraindo dessa constância, o tempo não poderá deixar de surgir como indefinidamente divisível. É feito de uma seqüência de instantes, cada um dos quais é uma espécie de nada de duração, não tem qualquer força, qualquer realidade própria. Não contém em si qualquer princípio de continuidade (ALQUIÉ, 1986, p. 46).

Alquié alerta que a teoria da criação continuada, caso fosse superficialmente considerada, poderia parecer tomista,<sup>29</sup> uma vez que São Tomás também declarou que “[...] é pela mesma operação que Deus produz as coisas e as conserva no ser” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Para Descartes, segundo Alquié, diferente de São Tomás, “[...] cada estado do mundo acha-se direta e imediatamente suspenso de Deus e só de Deus, sem nada dever ao instante anterior” (ALQUIÉ, 1986, p. 46), pois Descartes “[...] não define o instante como uma quantidade que se dissipa de duração” (ALQUIÉ, 1986, p. 46), mas “[...] faz dele um nada, e, mais uma vez, as fontes de sua concepção são indissolúvelmente teológicas e físicas” (ALQUIÉ, 1986, p. 46). Para Alquié, por um lado Descartes reserva a Deus toda a atividade e toda a liberdade, no entanto, “[...] é para tornar o mundo conhecível e tecnicamente

---

<sup>29</sup> “Superficialmente considerada, a teoria da criação continuada poderia parecer tomista; S. Tomás não declarou também que é pela mesma operação que Deus produz as coisas e as conserva no ser? Se efetivamente, o ato criador cessasse, o mundo, que não tem em si próprio a sua razão de ser, recairia no nada. Mas, segundo S. Tomás, Deus não conserva assim toda a criatura no ser ‘imediatamente’. Existe subordinação das criaturas entre elas. Assim, Deus é a causa do ser de forma substancial, mas são as causas naturais ou até as causas artificiais que produzem o devir, no seio de uma duração que, ela própria é contínua e real. S. Tomás mantém desta forma na Natureza [...] certa densidade, uma certa profundidade. Pelo contrário, [...] a visão cartesiana é radicalmente antinaturalista. Reduzida ao espaço homogêneo, situada no tempo descontínuo, a natureza que, Descartes recorda-o constantemente, ‘não é uma deusa’, já não tem poder próprio, nem profundidade ontológica, nem eficácia [...]. Na verdade S. Tomás sobrepunha uma teoria criacionista, de origem cristã, a uma teoria aristotélica segundo a qual a Natureza se basta e contém em si o seu princípio interno de desenvolvimento” (ALQUIÉ, 1986, p. 46 e 47).

transformável que Descartes o priva de qualquer autonomia, de qualquer continuidade interna” (ALQUIÉ, 1986, p. 47). Assim sendo:

O movimento cartesiano reduz-se ao fato de cada corpo ser sucessivamente criado por Deus em lugares diversos [...], mas é assim que o movimento pode ser matematicamente e integralmente conhecido: não existe, atrás dele, qualquer virtualidade própria de cada corpo, qualquer força propriamente física que fosse sua razão e sua realidade. A cada instante, relações geométricas definem a situação dos corpos uns relativamente aos outros. A cada instante, Deus cria um Universo em que as distâncias recíprocas de cada corpo são diferentes. Se posso deduzir a posição de um corpo da sua posição e da sua velocidade nos instantes anteriores, é apenas porque a vontade de Deus é constante e eternas as leis por ela estabelecidas. Este mundo instantâneo e sem mistério continua, pois, a ser geometricamente definível, oferecido por inteiro à nossa intuição, e a nossa matemática desposa o seu ser. [...] Para Descartes o movimento é antes o sinal da ausência de ação verdadeira. Ele é natureza, e por isso mesmo sem realidade (ALQUIÉ, 1986, p. 47 e 48).

Ao analisar a contribuição da física cartesiana para a formação da física moderna ou mecânica clássica, Alquié destaca a insistência de Descartes em, ao explicar o mundo geometricamente, identificar a extensão e o espaço com a matéria, pois, para ele, “[...] a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo” (DESCARTES, 2006, p. 63). Alquié também evidencia que, segundo a teoria das verdades eternas e da criação continuada, “[...] o movimento cartesiano reduz-se ao fato de cada corpo ser sucessivamente criado por Deus em lugares diversos” (ALQUIÉ, 1986, p. 47). Para Alquié, embora em **O Mundo** Descartes explique “[...] a formação do sol, das estrelas, da terra, da lua, pela teoria dos turbilhões, e professa o heliocentrismo: a terra gira em torno do sol” (ALQUIÉ, 1986, p. 49), a física cartesiana não antecipa a física de Newton, posição que podemos conferir na próxima passagem:

A física [cartesiana] em nada é a antecipação da de Newton: não faz intervir qualquer consideração de massa. Não define o movimento a não ser pela relação recíproca, geometricamente determinada, de dois corpos, e portanto por referência a um ponto declarado fixo. Segundo a realidade, é indiferente dizer que a Terra se move ou não se move, e por isso é que, nos *Princípios*, Descartes poderá declarar que a Terra é imóvel. Definindo então o movimento de um corpo por referência ao que toca esse corpo, considerará que a Terra, arrastada em volta do sol por um turbilhão, não tem movimento relativamente próprio a esse mesmo turbilhão (ALQUIÉ, 1986, p. 51)

Declarar a “imobilidade da Terra” revela uma espécie de relatividade na física cartesiana. Quando Descartes afirma, nos **Princípios de Filosofia**, que: “[...] no

mundo, nenhum lugar das coisas está firme e fixo, a não ser que o fixemos com o pensamento” (DESCARTES, 2006, p. 65), ele está apresentando sua conclusão relacionada à definição “de lugar exterior”, quando ele alega que, sob certas condições, “[...] podemos dizer que uma mesma coisa muda e não muda de lugar ao mesmo tempo” (DESCARTES, 2006, p. 64). Sobre lugar exterior Descartes declara:

A razão está no fato de as palavras lugar e espaço não significarem nada que seja verdadeiramente diferente do corpo que dizemos estar nalgum lugar e porque designam apenas a sua grandeza, figura e o modo como se situa entre os outros corpos. Para determinar esta posição é necessário observar outros corpos que consideramos imóveis; mas dado que estes – assim considerados – são diversos, podemos dizer que uma mesma coisa muda e não muda de lugar ao mesmo tempo. Por exemplo, se vemos um homem sentado na popa de um barco que o vento leva para fora do porto e se só fixamos o barco que o vento leva para fora do porto e se só fixamos o barco, parecer-nos-á que este homem não muda de lugar, porque vemos que se mantém sempre na mesma posição relativamente às partes do barco em que está; mas se fixamos as terras vizinhas, parecer-nos-á que este homem muda continuamente de lugar porque se afasta de uma e aproxima-se de outras. Se, além disso imaginarmos que a terra gira sobre o seu eixo e que, de Oriente a Ocidente, perfaz o mesmo percurso que este barco, de novo nos parecerá que aquele que está sentado à popa não muda de lugar, porque teremos determinado este lugar por alguns pontos imóveis imaginados no céu. Mas se pensarmos que em todo o universo não seria possível encontrar um ponto que não fosse verdadeiramente imóvel, ver-se-á – pelo que se segue – que isso pode ser demonstrado, e então concluiremos que no mundo nenhum lugar das coisas está firme e fixo, a não ser que o fixemos com o pensamento (DESCARTES, 2006, p. 64 e 65).

Essa questão é também comentada por Kobayashi. Segundo ele, se para Descartes a única possibilidade de um ponto fixo é aquele que fixamos pelo pensamento, “[...] este enunciado revela uma concepção muito relativista no que respeita à noção de espaço” (KOBAYASHI, 1993, p. 84). Segundo Kobayashi essa concepção é:

[...] uma consequência lógica da tese da identificação da matéria com o espaço. Porque, para que um ponto fique verdadeiramente imóvel, torna-se necessário pressupor, como fez Newton, um espaço absoluto independente da matéria, algo que, em Descartes, entra em contradição com a sua tese da identificação do espaço com a matéria, o que o impede de colocar o espaço no exterior da matéria criada. Segundo esta tese, o espaço só é concebível em relação à matéria que constitui o universo (KOBAYASHI, 1993, p. 84).

Kobayashi entende que a concepção relativista espacial é transposta, por Descartes, “[...] para as noções de duração e de tempo” (p. 84). Para fazer essa afirmação Kobayashi considerou a declaração de Descartes dada na primeira parte

dos **Princípios de Filosofia**, quando ele analisa, no parágrafo 55, “como podemos também ter pensamentos da duração, da ordem e do número” e conclui que “[...] a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira como consideramos esta coisa enquanto ela é” (DESCARTES, 2006, p. 47), assim como “[...] a ordem e o número não diferem, de fato, do que é ordenado e numerado, sendo apenas formas de examinarmos estas coisas” (DESCARTES, 2006, p. 47). Para Descartes:

O tempo, [...] que distinguimos da duração em geral e que dizemos ser o número do movimento, não passa de uma certa maneira de pensarmos esta duração, visto não concebermos que a duração das coisas que se movem seja diferente das coisas que não se movem: tal como não conta mais tempo num do que noutro quando dois corpos se movem durante uma hora, um depressa e o outro lentamente, embora suponhamos mais movimento num desses corpos. Todavia, para compreendermos a duração das coisas subordinadas a uma mesma medida geralmente servimo-nos da duração de certos movimentos regulares que são os dias e os anos, e chamamos-lhes tempo depois de termos comparado essa duração desse modo; se bem que, de fato, fora da duração das coisas o que assim chamamos é apenas uma maneira de pensar (DESCARTES, 2006, p. 47 e 48).

Observando que “[...] a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira como consideramos esta coisa enquanto ela é” (DESCARTES, 2006, p. 47), e, que o tempo [...] que distinguimos da duração em geral e que dizemos ser o número do movimento, não passa de uma certa maneira de pensarmos esta duração” (DESCARTES, 2006, p. 47), Kobayashi deduz que “o espaço e o tempo em Descartes, não são concebidos como passíveis de serem separados da matéria” (KOBAYASHI, 1993, p. 85). É a partir da “[...] identificação da extensão com a matéria”, diz Kobayashi, que Descartes “[...] vai deduzir várias noções importantes no tocante à concepção da natureza” (KOBAYASHI, 1993, p. 85). Entre as deduções possíveis a partir desses enunciados, Kobayashi aponta “[...] em primeiro lugar a negação do vazio e a divisibilidade da matéria até ao infinito, a negação do átomo, [...] o caráter indefinido do mundo e a homogeneidade entre a Terra e os céus” (KOBAYASHI, 1993, p. 85). Essas deduções têm, como bases bibliográficas, os artigos 16, 20, 21 e 22 dos **Princípios de Filosofia** em sua segunda parte.

O movimento dos corpos é considerado por Kobayashi como “[...] conceito fundamental que define a física cartesiana” (KOBAYASHI, 1993, p. 85). Ao definir o movimento “[...] unicamente como movimento local (mudança segundo o local)” (KOBAYASHI, 1993, p. 85) Descartes “[...] exclui as outras modalidades advogadas por Aristóteles”, afirma Kobayashi (KOBAYASHI, 1993, p. 85). Ele faz notar, no

entanto, que deve haver uma razão para Descartes apresentar, nos **Princípios de Filosofia**, especificamente em seus artigos 24 e 25, outras concepções de movimento. Os comentários que citamos a seguir tiveram como base bibliográfica os artigos 13 da segunda parte e os artigos 19 e 28 da terceira parte dos **Princípios de Filosofia**.

Nos *Princípios* [Descartes] afirma, em primeiro lugar, que, por “movimento”, entende apenas ‘aquele que se efetua de um lugar para outro’. Mas, seguidamente, precisa-o como ‘o transporte de um corpo, da proximidade daqueles que o tocam imediatamente e que nós consideramos como estando em repouso, para a proximidade de outros quaisquer’. Ora, em que é que consiste esta precisão que se refere à “proximidade”? Parece, numa primeira instância, que ela consiste em fornecer um ponto de referência exato. Porém, na passagem onde Descartes defende a ausência de um ponto verdadeiramente imóvel, diz que determinamos o lugar de um corpo à superfície da Terra ‘por alguns pontos imóveis que imaginamos presentes no céu’, pontos que não serão, portanto, vizinhos do corpo em questão. Parece-nos, por conseguinte, que a verdadeira razão para esta precisão se encontra noutra local: Descartes fornece esta definição complementar do movimento a fim de se furtar à condenação da Igreja. Porque, devido a sua teoria do turbilhão, segundo o qual a Terra gira com a matéria do céu que a envolve, esta definição complementar permite-lhe conciliar engenhosamente a sua teoria do heliocentrismo com a negação do movimento relativo da Terra. Com efeito, excetuando-se a passagem onde simula negar o movimento da Terra, ele não faz intervir nas suas explicações concretas dos fenômenos naturais esta definição mais restrita (KOBAYASHI, 1993, p. 85 e 86).

Diante da definição de movimento que Descartes apresenta, em **O Mundo**, como aquele “[...] que faz com que o corpo passe de um lugar a outro, ocupando sucessivamente todos os espaços que estão entre eles” (DESCARTES, 2008, p. 58), Kobayashi ainda considera que “[...] o movimento local só é concebido, segundo Descartes, em relação ao ponto de referência fixado por nós. Donde decorre, como é evidente, que ‘o movimento e o repouso não são mais do que dois modos diferentes do corpo onde eles se encontram’” (KOBAYASHI, 1993, p. 86).

A causa do movimento e a ação de Deus também são apontadas, por Kobayashi, como essenciais à teoria física de Descartes. Sendo Deus a causa “primeira” do movimento e agindo sempre da mesma forma, conforme já enunciado, é possível, para Descartes, segundo Kobayashi, “[...] postular em primeiro lugar o princípio da conservação da quantidade de movimento do universo e, em seguida, as três leis da natureza que são as causas segundas dos diversos movimentos” (KOBAYASHI, 1993, p. 87).

Voltamos aos comentários sobre as leis da natureza, visando analisar a posição de Kobayashi sobre as concepções enunciadas por Descartes. Como primeira lei da natureza, Descartes anunciou “[...] que cada parte da matéria, tomada individualmente, continua sempre no mesmo estado enquanto ela não encontrar uma outra parte que lhe constranja a mudar” (DESCARTES, 2008, p. 56). Essa lei, segundo Kobayashi, “está perfeitamente correta” (KOBAYASHI, 1993, p. 87).

Apresentando a segunda lei, Descartes afirma que, “[...] quando um corpo empurra o outro, ele só lhe transmitirá movimento caso ele perca, simultaneamente, do seu próprio movimento, assim como ele não poderá retirar o movimento do outro corpo senão aumentando seu próprio movimento” (DESCARTES, 2008, p. 59 e 60). Quanto a essa lei, que em Kobayashi e nos **Princípios de Filosofia**, está classificada como a terceira, Kobayashi comenta que esta “[...] a lei do choque [,] revelou-se inexata” (KOBAYASHI, 1993, p. 87). Sobre esta inexatidão, afirma: “[...] E sabe-se por que: por um lado, Descartes faz a distinção entre a velocidade e a direção e considera, portanto, a quantidade do movimento não como vetorial mas como escalar e, por outro, faz intervir a idéia curiosa da força do repouso que provém da sua própria noção de massa” (KOBAYASHI, 1993, p. 87 e 88). Kobayashi também reconhece que “não deixa [...] de ser verdade que [Descartes] começou a formular o problema do choque ligando-o ao princípio da conservação da quantidade de movimento” (KOBAYASHI, 1993, p. 88).

A primeira e a terceira<sup>30</sup> leis da natureza são primordiais “[...] para a formação da mecânica clássica” (KOBAYASHI, 1993, p. 88), uma vez que “[...] elas constituem um ponto de viragem na história da física”, diz Kobayashi (KOBAYASHI, 1993, p. 88). Ele considera que “a primeira lei revela a noção do movimento de inércia” (KOBAYASHI, 1993, p. 88) e que “[...] o fato de introduzir na física esta noção como uma lei da natureza equivale a admitir movimentos sem causa, mesmo neste mundo” (KOBAYASHI, 1993, p. 88). Kobayashi observa, no entanto, que só a primeira lei da natureza apresentada por Descartes não é suficiente para constituir a lei considerada como “lei da inércia” pela física clássica.<sup>31</sup> “Neste sentido”, confirma

---

<sup>30</sup> Voltamos a observar que no **Mundo** a classificação da segunda e da terceira leis difere da classificação dos **Princípios de Filosofia**. Que neste trabalho tomamos como base a classificação constante no **Mundo**, enquanto Kobayashi segue a classificação constante nos **Princípios de Filosofia**, fator que nos faz alterar a ordem das leis segundo necessidades de coerência.

<sup>31</sup> Sobre a lei da inércia, Kobayashi acrescenta: “Sabe-se que Beeckman e Galileu apresentaram uma noção de inércia próxima da [noção] da mecânica clássica. Mas não chegaram a apreender exatamente a lei da inércia: Galileu não renunciou a considerar, seguindo uma tradição milenar, o

outros comentários apresentados neste capítulo, que “[...] a [terceira] lei cartesiana da natureza tem uma importância capital, pois define o movimento simples como retilíneo” (Kobayashi, 1993, p. 88). Assim sendo, “[...] uma vez reunidas, estas duas leis da natureza formam precisamente a lei da inércia” (KOBAYASHI, 1993, p. 88).

Lembramos que, na terceira lei do movimento, Descartes enuncia: “[...] ainda que o movimento de um corpo faça-se mais freqüentemente em linha curva e que esse corpo não possa jamais fazer nenhum movimento que não seja de algum modo circular, [...] então cada uma de suas partes em particular tende sempre a continuar o seu movimento em linha reta” (DESCARTES, 2008, p. 62 e 63). Descartes faz notar que “desse modo a ação desse corpo, isto é, a sua inclinação a mover-se é diferente do seu movimento” (DESCARTES, 2006, p. 63). Sobre essa questão Érico Andrade, na nota número 11, ainda esclarece que

A tendência de uma esfera de abandonar o seu movimento circular, percorrendo uma trajetória retilínea, inscrita nas infinitas retas tangentes à circunferência, serve para apresentar uma dupla certeza, decorrente da terceira lei. Primeiro: a forma constante - uniforme - de parte dos movimentos circulares é fruto da ação direta de uma força externa sobre um determinado corpo. Segundo: a partir do momento em que não há nenhuma força atuando para manter um certo corpo em movimento circular (ou a resultante das forças que agem sobre esse corpo é nula) ele tende a seguir a única trajetória na qual não é necessário que exista uma força agindo sobre um corpo, a retilínea. Nessa perspectiva, o princípio da inércia não designará a inércia do movimento - por exemplo, a regularidade descrita nas órbitas celestes -, mas a inércia da mudança do movimento; isto é, ele designa o princípio geral que determina que toda mudança de movimento dos corpos é consequência da atuação de uma força contrária àquela que ele preservava antes de se submeter a uma certa colisão (DESCARTES, 2008, p. 63).

A física de Descartes, no entanto, apesar de todas as considerações recebidas, não passará de uma fábula composta por suposições através das quais são apresentadas as possibilidades de um mundo novo onde, com a quantificação, pretende-se substituir a qualificação. Entre essas suposições estão a de que temos a capacidade de distinguir, no caso de existir esse mundo fabular, a interioridade da exterioridade e, que entre a interioridade e a exterioridade desse pretense mundo existem dissemelhanças que podem resultar em conhecimento por correspondência.

No entanto, todas essas suposições só poderão ser consideradas como filosofia caso o elemento fabular possa ser retirado, pela demonstração, dos próprios

---

movimento uniforme como circular, enquanto Beeckman não conseguiu decidir se o movimento de inércia é circular ou retilíneo” (KOBAYASHI, 1993, p. 88).

pressupostos de **O Mundo**. As próprias leis apresentadas como reguladoras de um mundo extenso e quantificável, criado e mantido por Deus em constante movimento, onde estariam apoiadas? E as verdades eternas inatas em nossas mentes e demonstráveis na matemática como serão sustentadas? A metodologia constituinte das **Regras**, ainda não passa de possibilidade. Se é possível ordenar e medir, segundo as **Regras**, é possível conhecer e compreender. Se Deus cria e conserva tudo o tempo todo, segundo as suposições de **O Mundo**, o universo proposto por Descartes também é possível. Mas, até este momento de nossa pesquisa nem as **Regras** nem o **Mundo** juntos sustentam o que afirmam ou supõem.

Para justificar a filosofia de Descartes, ou melhor, para classificar a obra de Descartes como “filosófica”, necessariamente, no último capítulo desta dissertação, teremos que apresentar fundamentos adequados ao que até aqui foi desenvolvido. Sem essa fundamentação, inclusive Descartes não poderia ser considerado como um filósofo.

O terceiro e último capítulo desta dissertação, portanto, será dedicado à fundamentação da metodologia e da física pretensamente elaboradas por Descartes especificamente nas **Regras** e no **Mundo**. Somente se alcançada essa fundamentação é que poderemos justificar, que Descartes desenvolveu, em sua obra, um verdadeiro sistema filosófico. Só assim também poderemos designá-lo como filósofo. Este o desafio do próximo capítulo onde trataremos de fundamentar a filosofia de Descartes através da metafísica.

### 3 FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO

Consideramos as **Meditações** como a obra de Descartes que poderá conferir uma unidade às **Regras** e ao **Mundo**, nas quais Descartes pretendeu dar conta, respectivamente, da apresentação de um método para a ciência e do conhecimento da Natureza. Essas duas obras, notadamente inacabadas, porém indissociáveis, parecem carecer de uma justificação. Definimos as **Regras** e **O Mundo** como incompletas, devido a informações de seus tradutores. Já a associação ou relação necessária que identificamos entre elas fica por conta da aplicação da metodologia ao conhecimento da natureza.

Porém, mesmo que as condições do entendimento, a intuição e a dedução, declaradas inatas, claras e distintas, nas **Regras**, sejam suficientes a, pelo menos provisoriamente, oferecer certa validade às explicações dadas em **O Mundo** sobre aquilo que nós conhecemos, a teoria cartesiana só irá apresentar-se como filosofia, caso fundamentar, nas **Meditações**, as concepções constantes nas demais obras recém citadas.

#### 3.1 Em busca de uma certeza

Com o objetivo de encontrar um ponto certo ou uma verdade, Descartes parte da dúvida, de uma dúvida deliberada. Encontrar certezas, propósito explícito desde as **Regras** e mantido em **O Mundo**, poderá ser conquistado nas **Meditações**. Nossa pretensão é a análise da possibilidade e a confirmação dessa afirmação, uma vez que a certeza, enquanto hipótese, perpassa as obras pesquisadas para a elaboração do primeiro e do segundo capítulos. Supomos, portanto, que nas **Meditações**, a função da dúvida é a verificação da possibilidade ou não de conhecer a verdade. Com esse propósito, é colocado sob suspeita, tudo o que até então fora considerado como “conhecimento”.

No **Discurso do Método**, Descartes também declara sua decisão de procurar a verdade. Afirma que os hábitos adquiridos podem nos levar a seguir opiniões

reconhecidamente incertas. Alerta que essas opiniões “incertas” são comumente consideradas por nós como “incontestáveis”. Na procura da verdade, ele entende insuficiente considerar como incertas as opiniões que suscitam dúvidas. Diante desse entendimento, ele simplesmente decide “[...] rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida” (DESCARTES, 1983, p. 46). A partir dessa rejeição, irá verificar se existe ou não algo que seja isento de qualquer incerteza, pois estabelecer algo firme e constante nas ciências só será possível mediante fundamentos seguros. A dúvida constante do **Discurso**, no entanto, é metodológica, enquanto que a constante nas **Meditações** é metafísica.

### 3.1.1 A dúvida

Na **Meditação Primeira**, ao tratar “das coisas que se pode colocar em dúvida”, Descartes inicia pela análise das crenças que formamos, no decorrer da vida, a partir dos sentidos. Ele pretende desfazer-se de “antigos prejuízos” ou “opiniões”. Nesta acepção, anuncia que irá destruir essas opiniões de uma só vez, destruindo os fundamentos nos quais tais opiniões se amparam. No entanto, apresenta seus argumentos em sequência. No primeiro argumento a dúvida incide sobre os erros dos sentidos, pois Descartes declara que tudo o que até então havia aprendido como verdadeiro e seguro havia aprendido dos sentidos ou pelos sentidos, e que estes, por vezes se mostraram enganosos, o que o leva a ter prudência diante daquilo que uma vez já o enganou. Para Forlin (2005, p. 59), com o argumento do erro dos sentidos, Descartes coloca a primeira razão de duvidar do nosso conhecimento.

A possibilidade do erro dos sentidos, abala a crença nos dados que eles nos fornecem. Descartes pondera que em certas ocasiões os sentidos nos enganam e noutras não. Como exemplo, declara que não pode duvidar do momento que está vivendo, “[...] sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo [um] papel entre as mãos e outras coisas desta natureza” (DESCARTES, 1983, p. 86). Que não poderia negar que as mãos e o corpo que sente como seus são os seus, a não ser se estivesse em estado de perturbação. Os sentidos, propriamente ditos, ainda não estão sob suspeita. A dúvida recai unicamente sobre as “opiniões” que formamos a

partir dos sentidos, isto é, as percepções sensíveis. O que se quer saber é se essas percepções correspondem ou não aos objetos externos.

Descartes apresenta o segundo argumento: o do sonho. Este irá estender a dúvida a todo o conhecimento sensível. Segundo Forlin, “não se trata mais de suspeitar que a percepção sensível possa estar sempre me enganando, mas de suspeitar mesmo que eu possa ter uma percepção sensível” (FORLIN, 2005, p. 62), pois quando vemos ou tocamos podemos estar simplesmente pensando que vemos ou tocamos. O argumento do sonho, portanto, não supõe que os sentidos possam nos enganar. Supõe a inexistência de um mundo externo.

Diante desse argumento, Descartes admite não haver indícios concludentes para distinguir nitidamente a vigília do sono. Propõe a suposição de estarmos agora adormecidos e que, abrir os olhos, estender a mão, entre outros, são especificidades que não passam de ilusões. Propõe pensarmos que nossas mãos e nosso corpo não sejam como os vemos. Porém, mesmo que seja assim, é preciso admitir que nisto existe algo de real, pois “[...] as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro” (DESCARTES, 1983, p. 86). Para Alquié “[...] o argumento do sonho, que me faz duvidar de se estou acordado ou a dormir, varre simultaneamente as qualidades sensíveis e a existência das coisas” (ALQUIÉ, 1986, p. 69).

Descartes chega a considerar que coisas gerais, semelhantes aos olhos, cabeças e mãos até possam ser imaginárias. No entanto, alerta que as coisas mais simples e universais, quer estejamos dormindo ou acordados, são verdadeiras e existentes. Como exemplo cita a extensão e tudo o que à extensão se relaciona, pois estas coisas, sob qualquer condição, são consideradas existente para ele. A segunda etapa da dúvida, portanto, não atingiu as naturezas simples ou indecomponíveis, o que inclui os objetos da matemática.

Ele considera como “duvidosas e incertas” as coisas compostas, mas, as coisas muito simples e muito gerais, quer estas coisas existam ou não na natureza, quer estejamos dormindo ou acordados, contêm algo de indubitável. Esta é a condição da matemática, pois, sob qualquer circunstância, [...] dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 1983, p. 87). As verdades matemáticas, apesar do segundo argumento, ficam isentas da dúvida. Isto quer dizer que os componentes de nossas

percepções, que se apresentam como verdades naturais claras e distintas, não foram até aqui abaladas. Para Forlin, isso demonstra a independência das coisas simples, das coisas universais e da matemática em relação aos sentidos (FORLIN, 2005, p. 71).

A dúvida continua. Como novo argumento, Descartes supõe a existência de um Deus “que tudo pode” o qual o criou e produziu assim como ele é agora. Esse Deus pode ter o poder de ilusionar Descartes a ponto de fazê-lo pensar que existe céu, terra, corpos extensos e figuras, entre outros sentimentos enquanto nada disso existisse? E se o desejo desse Deus “que tudo pode” é que Descartes se engane “[...] todas as vezes em que [ele fizer] a adição de dois mais três, ou em que [enumere] os lados de um quadrado?” (Descartes, 1983, p. 87). Mas o contrário é também possível. Pode ser que Deus não o pretenda decepcionar, pois Deus é considerado soberanamente bom. Nessa fase da dúvida, tanto parece possível que Deus permita a ocorrência do engano sempre ou esporadicamente. A suposição do engano, porém, não pode ser afastada diante da simples consideração da bondade de Deus. Descartes decide então considerar a existência de um Deus que “tudo pode” e que, assim sendo, pode também enganá-lo.

Ao examinar as possibilidades de ser o que ele é, Descartes analisa as questões do destino, da fatalidade, do acaso. Mas o que descobre mesmo é que nele existem imperfeições, pois, para ele, falhar e enganar-se supõe imperfeição. E, se há um Deus que “tudo pode” e o engana, em quem é que ele pode acreditar doravante? Em nada. Resolve então suspender seu juízo sobre tudo o que até então acreditara ser verdadeiro. A dúvida está generalizada, uma vez que o Deus que “tudo pode” tem condições de fazer com que as concepções que se apresentam como claras e distintas a ele também sejam um engodo. O argumento do Deus “que tudo pode” incide inclusive sobre a natureza da razão. Doravante tudo está sob suspeita e Descartes se propõe a não esquecer isto. Tomando partido contrário às crenças e opiniões, irá fingir que todos os pensamentos delas advindos são “falsos e imaginários”. Declara que sustentará essa suposição até obter o conhecimento da verdade, ou admitir a inexistência da verdade. Suspender o juízo implica meditar e conhecer as coisas, se possível sem a interferência das antigas crenças e opiniões, as quais Descartes considerava como muito mais prováveis do que duvidosas. Diante do Deus “que tudo pode”, portanto, Descartes suspendeu o juízo.

No entanto, suspender o juízo para meditar e tomar decisões não parece suficiente a Descartes. Ele supõe agora a existência “[...] não [de] um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas [de] certo Gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que [emprega] toda a sua indústria em [enganá-lo]” (DESCARTES, 1983, p. 88) . A partir da suposição do Gênio maligno, tudo pode ser considerado como consequência dos malogros desse Gênio. Assim sendo, “[...] todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender [nossa] credulidade” (DESCARTES, 1983, p. 88). Diante do Gênio maligno, as crenças não podem mais ser mantidas. E a existência de mãos, olhos, sentidos, passa a ser considerada, como uma falsa crença: “a falsa crença de ter todas essas coisas” (DESCARTES, 1983, p. 88).

Em outras palavras, todas as coisas que até então Descartes considerava como verdadeiras passam a ser consideradas como ilusões, uma vez que o poder do Gênio maligno incide sobre tudo, inclusive a memória. Para Beyssade, “a ficção do gênio [maligno] intervém tanto para [...] fazer recusar o assentimento ao mundo sensível como às verdades matemáticas” (BEYSSADE, 1972, p. 35). Alquié comenta que a **Meditação Primeira** “[...] estabeleceu que nenhuma realidade exterior pode ser atingida com certeza” (BEYSSADE, 1972, p. 35). Para ele, nunca estamos “[...] senão perante uma impressão de exterioridade, impressão que pode ser ilusória, como o atestam nossos sonhos. Portanto, a realidade das coisas [escapa-nos]” (BEYSSADE, 1986, p. 77).

Admitida a possibilidade de um Gênio maligno, Descartes poderá cuidar “[...] zelosamente de não receber em [sua] crença nenhuma falsidade, e [preparar] tão bem [seu] espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-[lhe] algo” (DESCARTES, 1983, p. 89). Supor a possibilidade de engano, portanto, não é um fingimento e sim um exercício radical e metódico. Se eu sei que posso ser enganado sempre, então ficarei prevenido.

### 3.1.2 Critério da evidência

Descartes, desde as **Regras**, coloca o critério da evidência como o único capaz de proporcionar a distinção entre o verdadeiro e o falso e, com isto,

possibilitar o aumento da instrução. Para ele, conhecer ou ter ciência é obter evidência, isto é, clareza e distinção. No entanto, Descartes ainda não disse como encontrar a evidência, apenas a identificou nas intuições, nas coisas simples para o entendimento, no final do processo dedutivo e aplicado à Aritmética e à Geometria. Entretanto, embora o critério de evidência tenha sido enunciado em várias passagens das obras cartesianas, ele ainda não foi devidamente esclarecido.

Na **Meditação Primeira**, tudo foi colocado sob suspeita, tendo sido considerado falso tudo em que se pode perceber a menor dúvida. Ao rerepresentar o argumento de que se esse exercício do espírito não for suficiente para encontrar verdades, servirá para comprovar a incapacidade humana de conhecer qualquer coisa, constatamos que Descartes determina uma posição limite, uma situação de tudo ou nada: ou podemos ou não podemos conhecer. Nessa acepção, ele revisa suas dúvidas:

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi, portanto, de que eu não existia (DESCARTES, 1983, p. 91 e 92)?

Ao proceder à revisão de tudo o que colocou sob suspeita, a dúvida se mostra radical, hiperbólica, uma vez que assim reelaborada ultrapassa seu limite. O que Descartes pretende é uma certeza, a primeira, capaz de inaugurar a cadeia de razões do seu sistema filosófico. E é nesta ultrapassagem que, ao espírito atento, revela-se a primeira verdade, pois, quando Descartes questiona pela própria existência, ele é categórico, ao afirmar: “[...] eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa” (DESCARTES, 1983, p. 92), apesar de haver “[...] algum não sei qual, enganador muito poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre” (DESCARTES, 1983, p. 92). O “Eu” que surge do ponto máximo da dúvida, no entanto, não é o mesmo da **Meditação Primeira**. Ao encontrar o primeiro elemento de certeza, Descartes assim o enuncia:

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. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1983, p. 92).

“Eu sou, eu existo”. Com essa constatação aparece exatamente o que resistiu à dúvida: não o homem de chambre ao pé do fogo, isto é, o sujeito concreto, e sim o sujeito do conhecimento. O Eu que surge da dúvida, cuja existência é incontestável e que permanecerá como primeira verdade na longa cadeia de razões cartesiana, “[...] evidencia bem o papel do ‘Grande Embusteiro’: impor [aos] pensamentos [...] uma prova de tal ordem que aquele que lhe resistir seja [...] pelo menos recebido como certo” (DESCARTES, 1983, p. 92). Nesta acepção, Alquié comenta:

A certeza que o pensamento tem de si próprio é, portanto, total, e não pode ser abalada. E nisto é mesmo necessário admitir que o *Cogito* não é conhecido por uma idéia semelhante a outras. Próprio de qualquer idéia é representar um ser que não é ela, e por isso é que posso sempre pôr em dúvida o seu objeto. Mas o Cogito manifesta, de forma direta, uma qualquer presença do ser do meu pensamento: a idéia que me faz conhecer que penso e o meu pensamento são uma só e a mesma coisa, de modo que a idéia que faço do meu pensamento é não tanto a idéia do meu pensamento como o próprio ser desse pensamento (ALQUIÉ, 1986, p. 78).

Após o enunciado do que conhecemos como “*Cogito*”, Descartes pergunta pela natureza deste “Eu” existente que acaba de afirmar. Ele teme equivocar-se a esse respeito e, como alguém que acaba de tomar consciência de si mesmo, irá analisar-se criteriosamente, pois está diante do conhecimento “[...] mais certo e mais evidente do que todos os que [já teve] até agora (DESCARTES, 1983, p. 92). Ao investigar a sua natureza, ele analisa os atributos do corpo e da alma, e conclui que sobrou-lhe, como natureza, apenas um entre os atributos pesquisados, um atributo da alma denominado “pensamento”. Só o pensamento lhe pertence, pois dele não pode ser separado. Há outras perguntas sobre essa natureza pensante e Descartes as apresenta, chegando sempre à mesma conclusão: que é uma coisa que pensa enquanto pensa. Nesta acepção declara, “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...], eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1983, p. 94).

Podemos afirmar que o critério da evidência enunciado nas obras de Descartes é inicialmente identificado no *Cogito*. A primeira certeza é em si mesma autoevidente. A partir dessa primeira verdade, toda a filosofia e toda a ciência poderão ser reconfiguradas com evidência, isto é, com clareza e distinção.

### 3.1.3 A concepção de extensão

Até esse ponto das **Meditações**, só há uma certeza: a existência de um ser pensante, portanto, inextenso. Pergunta-se, no entanto, se as coisas advindas da imaginação teriam algum tipo de existência, pois, “[...] imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal” (DESCARTES, 1983, p. 94). Além do que, “[...] pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras” (DESCARTES, 1983, p. 94). A exterioridade ainda não passa de suposição na metafísica.

Nessa acepção, não se pode reconhecer como pertencente ao conhecimento, aquilo que compreendemos por meio da imaginação, uma vez que, para conhecer a verdadeira natureza racional, que é pensante, “[...] é necessário [...] desviar o espírito dessa maneira de conceber” (DESCARTES, 1983, p. 95). Não podemos aqui recorrer à imaginação, uma vez que ela foi excluída pela dúvida, da mesma dúvida da qual só restou uma certeza: “que minha natureza é puro pensamento exclusivo de todo elemento corporal” (DESCARTES, 1983, p. 95).

Mas, ao definir-se como uma coisa que pensa, Descartes também questiona pelo que seja uma coisa que pensa. Uma coisa que pensa é por ele definida como “[...] uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1983, p. 95). Bem diferente da definição da essência da coisa pensante apresentada na página 93 como “um espírito, um entendimento ou uma razão”, a definição agora se reveste dos diferentes modos de pensar. De acordo com nota do tradutor, “desse novo ponto de vista, reintegra-se na ‘coisa pensante’ o que fora excluído de sua essência” (DESCARTES, 1983, p. 95), uma vez que “todos esses modos (imaginar, sentir,

querer), embora não pertençam à minha natureza, não podem ser postos em dúvida, na medida em que se beneficiam da certeza do *Cogito*” (DESCARTES, 1983, p. 95).

Segundo Descartes, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir são diferentes modos da coisa pensante. Para ele, “[...] não é pouco se todas essas coisas pertencem a [sua] natureza” (DESCARTES, 1983, p. 95). Mas é preciso esclarecer muito bem este ponto, o que será possível através da nova questão que ele propõe. “Por que essas coisas todas não pertenceriam a sua natureza?” (DESCARTES, 1983, p. 95), pergunta. Ao que responde, inicialmente, com muitas outras questões:

Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. Donde começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente (DESCARTES, 1983, p. 95).

Um pensamento, segundo essa explicação, deve ser distinto dos corpos – caso houver corpos. Deverá ser também, de acordo com a nota 39, “[...] distinto das faculdades não propriamente intelectuais, como a imaginação, que só me pertencem, declara Descartes, porque implicam esse pensamento puro” (DESCARTES, 1983, p. 95). Segundo Alquié, “como puros estados de consciência, nunca a imaginação e a sensação são, portanto, postas em dúvida por Descartes” (ALQUIÉ, 1986, p. 81). Isso significa que imaginar e sentir são considerados também como capacidades ou modos de pensar. O que está sob suspeita são os

conteúdos da imaginação e dos sentidos, mas Descartes parece estar mais ocupado com a questão da imaginação, pois, voltando ao assunto, afirma:

[...] não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam em meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação: embora, com efeito, seja uma coisa bastante estranha que coisas que considero duvidosas e distantes sejam mais claras e mais facilmente conhecidas por mim do que aquelas que são verdadeiras e certas e que pertencem à minha própria natureza (DESCARTES, 1983, p. 95 e 96).

Descartes atribui esse tipo de crença a uma não contenção do espírito “[...] nos justos limites da verdade” (DESCARTES, 1983, p. 96). Admite que ainda não conseguiu desvincular-se do pensamento imaginativo, o qual classifica como inerente a sua natureza, e mais uma vez, convida o leitor a outros raciocínios. Para Kobayashi, “nesta fase Descartes consagra [...] todo o seu esforço à confirmação da independência do conhecimento do Eu face à imaginação” (KOBAYASHI, 1993, p. 60). Kobayashi diz também que “o principal objetivo da análise do pedaço de cera, que [será apresentado] em seguida, consiste igualmente em assegurar-se da prioridade do conhecimento do seu espírito sobre a do objeto e, ainda mais, sobre o objeto da imaginação” (KOBAYASHI, 1993, p. 60).

Ao propor que consideremos as coisas mais comuns, as que pensamos conhecer mais distintamente, porque as vemos e tocamos, Descartes propõe justamente a análise de um pedaço de cera recém-extraído da colmeia. Ao enumerar as qualidades do pedaço de cera, diz que ele: “[...] não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som” (DESCARTES, 1983, p. 96). Ele descreve aqui o pedaço de cera segundo suas antigas crenças sobre as características de um corpo, no caso, um pedaço de cera. No entanto, ao aproximar esse pedaço de cera do fogo, esta cera começa a sofrer muitas modificações, entre as quais a exalação do calor, o esvaimento do odor, a modificação da cor, a alteração da figura, o aumento da grandeza, a transformação de sólido em líquido, a aquisição de calor. Apesar de todas essas transformações, Descartes afirma que ninguém pode negar que seja a mesma cera que permaneceu.

Com essa resposta a análise se direciona ao “[...] que se conhecia da cera com tanta distinção” (DESCARTES, 1983, p. 96). Mas “[...] certamente [...] nada de tudo o que [notou-se] nela por intermédio dos sentidos” (DESCARTES, 1983, p. 96), declara Descartes, uma vez que odor, figura, som, sabor e tutilidade, apesar da permanência da mesma cera, foram modificados. Descartes conclui que as coisas devem ser como ele pensa atualmente. Atualmente ele não considera “qualidades” nas coisas. O que ele considera então no corpo que há pouco lhe “[...] aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras” (DESCARTES, 1983, p. 96)? Tendo afastado todas as “qualidades” da cera para concebê-la assim destituída de cor, odor, de sabor, o que restou à cera? “Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável” (DESCARTES, 1983, p. 96), afirma Descartes.

A flexibilidade e a mutabilidade da cera são explicadas não pela forma que a cera pode adquirir no sentido de ser quadrada, redonda ou triangular. A cera é “[...] capaz de receber uma infinidade de modificações [que ele] não poderia [...] percorrer com [sua] imaginação” (DESCARTES, 1983, p. 96). Assim sendo, podemos dizer que a concepção que Descartes tem da cera, após a análise empreendida, “[...] não se realiza através da [sua] faculdade de imaginar” (DESCARTES, 1983, p. 96). Não é a imagem da cera que a torna reconhecível. O que permite reconhecer a cera é o que torna reconhecível qualquer corpo. A cera, como qualquer outro corpo, é uma coisa extensa. Reconhecer os corpos como extensão, para Descartes, não tem a ver com imagem e sim com entendimento. Entender e imaginar são faculdades distintas. Mas o que vem mesmo a ser extensão se, no caso da cera, quanto mais aquecida ela estiver, mais ela aumenta? Descartes diz que “[...] não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão como jamais [imaginou]” (DESCARTES, 1983, p. 96 e 97). É o pensamento que concebe o que é esta cera dita como extensão. A cera é concebida agora unicamente pelo entendimento ou espírito é a mesma cera que, no começo do exercício reflexivo, era percebida unicamente pelos sentidos.

Com a **Meditação Segunda**, Descartes demonstrou que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. E isso ele faz através da definição do Eu pensante e da análise do pedaço de cera. Ele, que afirma “[...] conceber com tanta nitidez e distinção [um] pedaço de cera” (DESCARTES, 1983, p. 98), diz que conhece a si mesmo “[...] não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez” (DESCARTES, 1983, p. 98), uma vez que quer julgue a

existência da cera pelo fato de a ver, ou de a tocar, ou de a imaginar, ou por qualquer outra maneira, concluirá sempre a mesma coisa: que vê, toca ou imagina simplesmente porque existe. A certeza é uma só: Descartes pensa perceber o pedaço de cera e isto é suficiente ao espírito que existe e se percebe existente pelo fato de pensar. Ele enuncia também que o que notou “[...] a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que [lhe] são exteriores” (DESCARTES, 1983, p. 98), isto é, independentes se ser pensado. Constata que “[...] só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento” (DESCARTES, 1983, p. 98). Diante disto, reconhece “[...] com evidência que nada há que [lhe] seja mais fácil de conhecer do que [seu] espírito” (DESCARTES, 1983, p. 98).

Para Kobayashi, “o esforço de dissociação entre o espírito e a imaginação permite” (KOBAYASHI, 1993, p. 62) a Descartes concluir que: “[...] a noção que possuímos da nossa alma e do nosso pensamento precede a que temos do corpo e é mais segura” (KOBAYASHI, 1993, p. 62); que “[...] o objeto primeiro do intelecto humano é o nosso próprio espírito” (KOBAYASHI, 1993, p. 62); e, “separar o espírito do corpo representa, no final de contas, destruir a tradição aristotélica que atribui uma primazia epistemológica ao objeto sensível ou à imagem” (DESCARTES, 1993, p. 62). Ainda, segundo Kobayashi, “[...] o objetivo principal [...] das **Meditações**, consiste em lançar os fundamentos [da] física de [Descartes], destruindo os princípios de Aristóteles” (KOBAYASHI, 1993, p. 60). Estabelece-se, portanto, como critério, que a alma e suas concepções independem de imagens e que a extensão é concebida pelo pensamento puro, que é intuição.

### 3.2 Conhecimento por representação

O que está posto até o início da **Meditação Terceira** é a existência do “Eu”, ao qual Descartes afirma como uma coisa pensante, atribuindo-lhe, como modos de ser: a dúvida, a afirmação, a negação, o conhecimento de poucas coisas, a ignorância de muitas, as capacidades de amar, odiar, querer, não querer, imaginar e sentir” (DESCARTES, 1983, p. 99). Ele faz notar que as coisas que sente e imagina

podem não existir, mas que sentir e imaginar, enquanto maneiras de pensar, existem nele. Em outras palavras, os sentidos e a imaginação poderiam até não corresponder a nenhuma realidade; no entanto, sentimentos e imaginações são maneiras de pensar reconhecidas por Descartes.

As coisas que Descartes considerava certas, quando preso a opiniões do senso comum<sup>32</sup> e que depois colocou sob suspeita, foram aquelas que ele percebia pelos sentidos. O que ele concebia dessas coisas, com clareza e distinção, admite, ainda se encontram nele. São “[...] as ideias ou os pensamentos dessas coisas [que] se apresentavam ao [seu] espírito” (DESCARTES, 1983, p. 100). No entanto, o engano admitido por Descartes agora parece ser parcial. Acreditar que existiam coisas exteriores das quais procediam certas ideias não é mais a questão principal. O que é negado veementemente é a inteira semelhança dessas ideias às coisas das quais procediam. O principal engano identificado, portanto, fica por conta da pretensa semelhança entre as coisas externas e as ideias sobre essas coisas externas.

### 3.2.1 Teoria das ideias e o problema da realidade objetiva

A certeza de ser uma coisa pensante é considerada como o primeiro conhecimento da filosofia cartesiana. Mas, nesse conhecimento, “[...] só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que [Descartes conhece]” (DESCARTES, 1983, p. 99). A partir dessa constatação, só é possível o estabelecimento de uma regra geral: a de que “[...] todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1983, p. 99 e 100). Essa é uma constatação importante, porém insuficiente. Descartes extraiu “[...] do *Cogito* a regra geral da evidência, mas, nessa etapa, esta regra não é senão um indício provisório retirado de [sua] ciência, ela não é suficiente para que o [...] eu pensante se eleve até a esfera das coisas” (KOBAYASHI, 1993, P. 66), explica Kobayashi. Realmente,

---

<sup>32</sup> Descartes equipara “senso comum” a “poder imaginativo”, ao afirmar: “[...] por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo, do que a concebo presentemente, após haver examinado mais exatamente o que ela é e de que maneira pode ser conhecida. Por certo seria ridículo colocar isso em dúvida. Pois, que havia nessa primeira percepção que fosse distinto e evidente e que não pudesse cair da mesma maneira sob os sentidos do menor dos animais?” (DESCARTES, 1983, p. 97).

a clareza e a distinção que identificam o *Cogito* como o primeiro conhecimento verdadeiro não seriam suficientes para garantir a Descartes que outras coisas sejam verdadeiras, “[...] se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que [ele] concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa” (DESCARTES, 1983, p. 99). Logo, o *Cogito* parece garantir apenas, a veracidade de seu próprio conhecimento. Nesta acepção, Leopoldo e Silva comenta: “[...] o Eu pensante é ponto de apoio e fundamento da ciência; a cadeia de razões que a partir dele se constrói metodologicamente se beneficia de sua verdade. Mas ele é também atual: só vale no ato de pensar-se” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 59). Se o *Cogito* só vale no ato de pensar-se, o efeito do Gênio maligno ainda permanece. Poderiam, no caso, existir outras certezas? Apesar do Gênio maligno, Descartes declara:

Todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas, [...] que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo (DESCARTES, 1983, p. 100).

Apesar dessa declaração, Descartes só conta com uma certeza: o fato de “ser quando pensa”. Como dúvida, permanece a hipótese do Deus enganador. Examinar a existência de um Deus enganador pressupõe a existência de um Deus. Sem saber se há um Deus e, no caso de haver, se ele pode ser enganador, Descartes não vê “[...] como possa jamais estar certo de coisa alguma” (DESCARTES, 1983, p. 100). Segundo Leopoldo e Silva, “assim como a ficção do Deus enganador invalida as representações claras e distintas, é preciso verificar se e como um Deus não-enganador as validaria para além da esfera limitada da atualidade do Eu pensante” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 60). Ele também comenta que o problema que aqui se coloca “é o problema do alcance do fundamento objetivo” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 60).

Diante da única certeza - penso, existo -, Descartes realizará uma espécie de inspeção no seu espírito, analisando seus pensamentos. Assim, dividirá “[...] todos os [seus] pensamentos em certos gêneros e [considerará] em quais destes gêneros há propriamente verdade ou erro” (DESCARTES, 1983, p. 101). Nessa classificação aos seus pensamentos, “[...] que são como imagem das coisas”, atribui o nome de

“ideia” (DESCARTES, 1983, p. 101). Através do pensamento que ele chama “ideia” poderá representar um homem, uma quimera, e até mesmo Deus. Mas existem outras formas de pensamento. Querer, temer, afirmar, negar, são ações do espírito que podem acrescentar-se às ideias. Mas, há ainda outros gêneros de pensamentos, “[...] uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (DESCARTES, 1983, p. 101).

Considerando as ideias<sup>33</sup> nelas mesmas, sem relacioná-las a qualquer outra coisa, “[...] elas não podem ser falsas” (DESCARTES, 1983, p. 101). Assim sendo, podemos imaginar qualquer coisa, e a coisa que imaginamos pode ser falsa ou verdadeira; no entanto, “imaginar” é sempre verdadeiro. Também não pode haver falsidade nas vontades ou afecções, uma vez que podemos desejar qualquer coisa, mesmo coisas más ou coisas que não existam. O “desejo”, no entanto, será sempre verdadeiro. Isso significa que a possibilidade do engano está nos juízos. Em relação a estes devemos tomar cuidado para não nos enganar. Conforme já afirmamos, o conhecimento por representação não admite a semelhança entre as ideias e as coisas. Neste sentido, Descartes repete afirmações já enunciadas:

[...] o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar (DESCARTES, 1983, p. 101).

Podemos confiar em todos os conteúdos do pensamento e a condição de emitir juízos é uma coisa certa, assim como as vontades. Dizer “parece-me que sinto, parece-me que imagino, parece-me que quero, parece-me que julgo” é semelhante, e tem a ver com o “Eu” pensante. Emitir juízos, porém, “[...] na medida em que consiste em afirmar ou negar [...] que o conteúdo de minha idéia

---

<sup>33</sup> “Para Descartes, o campo da análise são as idéias da mente enquanto realidades. São as idéias consideradas dessa maneira que ele chama de realidades objetivas, o termo ‘objetivo’, aqui, significa não o que está à frente ao sujeito no sentido exterior a ele, mas o que está na mente do sujeito e lhe é primeiramente acessível, na exata medida em que o pensamento é primeiramente acessível. Se não houvesse essa autonomia do ser da idéia, não se compreenderia por que todas não remetem desde logo àquilo que representam. É, no entanto, precisamente esta autonomia da realidade objetiva da idéia que permite tratá-la em si mesma. A realidade objetiva da idéia explica por que devo ter cautela ao afirmar a vinculação entre essa realidade objetiva e existências efetivas fora da mente: nem tudo o que é pensamento é, apenas por isso, existente. A relação de causa e efeito entre a coisa e a idéia precisa ser examinada à luz de critérios metódicos, isto é, precisa ser demonstrada” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 64 e 65).

corresponde a uma realidade fora dela” (DESCARTES, 1983, p. 101), ainda não é possível. A até esse ponto das **Meditações**, não foi demonstrada a realidade objetiva. Neste sentido, Leopoldo e Silva questiona: “Mas como passar da ‘inspeção do espírito’ a algo que esteja fora do espírito” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 60)? Ao que esclarece:

Por exigência da dúvida metódica, a razão só pode exercer seus poderes em relação às idéias presentes no espírito. E mesmo assim, a razão não tem o direito de relacionar essas idéias com coisas fora do espírito, a menos que possa operar esta relação na forma de um julgamento ele mesmo evidente, e não com base em impulsos infundados. É preciso que, pela via das idéias, se constitua um caminho que assegure a legitimidade do juízo de existência, o valor objetivo das representações. Que confira definitivamente valor objetivo à própria regra geral subjetiva da clareza e da distinção (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 60 e 61).

Examinando as ideias Descartes conclui que algumas ideias parecem ser naturais à razão. São aquelas conhecidas como inatas, enquanto outras por parecerem estranhas devem vir de fora, serem adquiridas, são as adventícias. Ele também identifica nele ideias que ele mesmo inventa, as fictícias. Neste sentido, parece-lhe que a faculdade de conceber ou o pensamento é obtido da sua própria natureza; que ouvir ruídos, ver o sol, sentir calor, são sentimentos que parecem proceder de coisas que lhe são externas. E que todas as quimeras não passam de invenção de seu espírito. Mas ele também pode pensar que todas as ideias procedem de uma única fonte, ou que todas sejam inatas, ou adventícias ou fictícias, uma vez que “[...] ainda não lhes [descobriu] claramente a verdadeira origem” (DESCARTES, 1983, p. 102). O que ele quer mesmo saber agora são as razões que o “obrigam” a acreditar que as ideias que lhe parecem vir de alguns objetos localizados fora dele sejam semelhantes a esses objetos. Essa análise é conhecida como teoria das ideias.

Descartes examina agora a existência ou não de semelhança entre os objetos e as ideias que ele tem dos objetos. Ele, que já refutou tantas vezes a representação por semelhança, ainda não conseguiu demonstrar o contrário. Chega a perguntar-se pelas “[...] razões que [o] obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos” (DESCARTES, 1983, p. 102), e passa a analisar as possibilidades. A primeira razão indica que a natureza o ensina a pensar assim. A segunda razão, porém, o faz afirmar que a experiência de tais ideias independem de sua vontade, pois quer

queira ou não ele sente calor, razão que o faz persuadir-se “[...] de que este sentimento ou esta ideia de calor é produzida [nele] por algo diferente [dele], ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual [se encontra]” (DESCARTES, 1983, p. 102). Assim, parece razoável a Descartes “[...] julgar que essa coisa estranha [envia-lhe] e imprime [nele] sua semelhança, muito mais do que qualquer outra coisa” (DESCARTES, 1983, p. 102). A semelhança é aqui afirmada como “razoável”.

Os dois argumentos continuam a ser examinados. Seriam eles “suficientemente fortes e convincentes” (DESCARTES, 1983, p. 102)? O primeiro argumento “[...] parece [-me] que isso me é ensinado pela natureza” (DESCARTES, 1983, p. 102) significa simplesmente ter uma inclinação a acreditar que seja assim, mas nesse argumento não há uma luz natural que o “[...] faça conhecer que ela é verdadeira” (DESCARTES, 1983, p. 102). Para ele, só o que provém da luz natural, isto é, o que se apresenta ao espírito com clareza e evidência é considerado, a exemplo do *Cogito*, como verdadeiro e indubitável, mas a inclinação que lhe parece natural é muito diferente do *Cogito*. A inclinação natural, conforme já enunciado, relaciona-se aos costumes, às crenças.

O segundo argumento em exame é a de que as ideias parecem ter origem em alguma coisa externa. Se elas têm origem externa, elas independem da vontade. Não podem, portanto, ser consideradas mais convincentes do que as ideias aparentemente naturais. As inclinações, pretensamente naturais, se encontram no sujeito apesar de não apresentarem concordância com sua vontade. Assim sendo, pode haver nele “[...] alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas ideias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela [a faculdade] não [lhe] seja ainda conhecida” (DESCARTES, 1983, p. 102 e 103). Quer essas ideias procedam de objetos exteriores ou apenas pareçam proceder de objetos exteriores, “[...] não é uma consequência necessária que lhes devam ser semelhantes” (DESCARTES, 1983, p. 103). Parece o contrário, isto é, parece haver “[...] uma grande diferença entre o objeto e sua ideia” (DESCARTES, 1983, p. 103). Ele considera que a crença na existência de coisas exteriores que nele possam imprimir suas semelhanças provém de “[...] um cego e temerário impulso” (DESCARTES, 1983, p. 103), uma vez que admitir a existência de coisas exteriores a nós que nos possam enviar imagens

ou ideias de si não significa que essas ideias sejam semelhantes às coisas que as enviam. A análise seguirá por outra via.<sup>34</sup>

Descartes afirma que há “[...] outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim” (DESCARTES, 1983, p. 103). Ao considerar essas ideias unicamente como certas formas de pensar, entre elas ele não reconhece “[...] nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir [dele] de uma mesma maneira” (DESCARTES, 1983, p. 103). Porém, ao considerá-las “[...] como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si” (DESCARTES, 1983, p. 103)

Assim, considerando as ideias como sendo apenas “certas formas de pensar”, temos que admitir entre elas uma igualdade. “Mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si” (p. 103), analisa Descartes. Que diferença é aqui enunciada? A diferença entre as ideias que representam substância e as ideias que representam apenas modos ou acidentes. Descartes pretende saber se existem ou não ideias nas quais se possa “reconhecer valor objetivo” (DESCARTES, 1983, p. 103). Considera as ideias que “representam substâncias” como aquelas que “[...] contêm em si [...] mais realidade objetiva” (DESCARTES, 1983, p. 103), pois “participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes” (DESCARTES, 1983, p. 103). Sobre essa questão, Leopoldo e Silva observa:

[...] Cabe notar que as idéias se diferenciam não apenas pelo fato de representarem coisas diferentes, mas também porque essas representações situam-se em diferentes pontos numa hierarquia de realidade que Descartes chama graus de ser. Isso significa, por exemplo, que a idéia que tem como conteúdo representativo uma substância é hierarquicamente superior a [...] outra idéia cujo conteúdo representativo é um acidente, na medida em que a substância possui maior grau de ser que um acidente: uma substância pode existir sem um ou outro de seus acidentes, mas nenhum acidente pode existir se não estiver associado a uma substância. Da mesma maneira, podemos dizer que uma idéia que representa um ser infinito é hierarquicamente superior a uma outra que

---

<sup>34</sup>Leopoldo e Silva esclarece que “essa diferença entre o caminho da dúvida e o caminho do conhecimento se deve a que o trajeto da dúvida seguiu a ordem dos conhecimentos obtidos pelo senso comum, que é ingenuamente realista e não-metódico; e o estabelecimento da objetividade segue o trajeto metódico, a via racionalista, que parte do conhecer e das próprias condições de objetividade” (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 62).

representa seres finitos, pois o infinito é numa dimensão de realidade maior que o finito. Essas observações são importantes porque nos permitem diferenciar os conteúdos representativos das idéias quanto ao poder que tem o intelecto humano de produzi-las (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 63).

A Descartes parece que a ideia pela qual ele concebe Deus como “soberano, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele [...] tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas [lhe] são representadas” (DESCARTES, 1983, p. 103). Diante da razão ou luz natural, afirma: “[...] é coisa manifesta [...] que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?” (DESCARTES, 1983, p. 103 e 104). Descartes evoca o princípio da causalidade, isto é, o axioma científico de que “não há efeito sem causa” (DESCARTES, 1983, p. 104). Para ele, do princípio da causalidade decorre

[...] não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas idéias onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva [...] a idéia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanta aquela que concebo no calor ou na pedra (DESCARTES, 1983, p. 104).

A ideia do calor ou da pedra, portanto, não pode prover do nada. A pedra foi “[...] produzida por uma coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente,<sup>35</sup> tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, tudo o que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra” (DESCARTES, 1983, p. 104). E o calor só “[...] pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente [...] por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor” (DESCARTES, 1983, p. 104). Ao considerar que aquilo que produz é mais perfeito do que sua produção, assim como é a causa que precede e produz o efeito,

---

<sup>35</sup> Os termos “formalmente” e “eminentemente” estão ligados a questões da essência das coisas e significam o que é atual, mais perfeito segundo sua essência e, neste sentido, precedente, nos casos, às coisas que produz.

Descartes passa a perguntar pela causa de suas ideias a partir da ideia do calor e da pedra. Se a ideia da pedra ou do calor está em Descartes, isto só é possível, segundo suas afirmações, caso tenha sido “[...] colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto aquela que [ele concebe] no calor ou na pedra” (DESCARTES, 1983, p. 104). Ele ainda explica que:

Ainda que essa causa não transmita à minha idéia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real; mas, deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar (DESCARTES, 1983, p. 104).

Para que uma ideia possa conter “[...] uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto essa idéia contém de realidade objetiva” (DESCARTES, 1983, p. 104), pois, “[...] do ponto de vista de sua realidade formal, as idéias são simplesmente conteúdos do pensamento; mas, do ponto de vista de sua realidade objetiva ‘aquela não há de satisfazer quem disser (somente) que o próprio entendimento é a causa delas’” (DESCARTES, 1983, p. 104). Quais seriam as causas desses conteúdos? Sobre a teoria das ideias, exatamente em relação aos conteúdos, Leopoldo e Silva contribui esclarecendo que, para Descartes:

[...] a idéia não apenas representa alguma coisa, como também é, por si mesma, real. Independentemente da vinculação do conteúdo representativo à coisa mesma – realidade exterior à mente -, esse conteúdo, no seu estatuto de ideia, é alguma coisa, é precisamente uma representação. É possível, portanto, em Descartes, falar-se de algo como o ser da idéia: o seu caráter ontológico, diríamos, numa linguagem filosófica mais exata. Isto é algo de novo que Descartes introduz na filosofia: e ideia pode ser considerada apenas enquanto ideia, e já aí se pode falar de ser. Antes de Descartes, considerava-se que o conteúdo representativo da ideia era a própria coisa ou objeto, pois de onde a ideia poderia tirar esse conteúdo senão da própria coisa que ela representa? Para Descartes, isso deixa de ser um dado e passa a ser um problema, que deve ser resolvido através do estabelecimento de condições corretas de aplicação do princípio de causalidade entre coisa e ideia, e através da instauração de um novo princípio, o de correspondência (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 64).

Podemos supor que exista “[...] algo na ideia que não se encontra em sua causa” (DESCARTES, 1983, p. 104 e 105), informa Descartes. Mas, se for assim, é preciso admitir que a ideia obtenha esse “algo” do nada. No entanto, por mais

“imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia” (DESCARTES, 1983, p. 105), não temos como afirmar “[...] que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem, por conseguinte, que essa ideia tire sua origem do nada” (DESCARTES, 1983, p. 105). Não há também como

[...] duvidar que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de [suas] idéias, embora a realidade que [ele] considera nessas idéias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às idéias, pela própria natureza delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas idéias (ao menos às primeiras e principais) pela própria natureza delas. E ainda que possa ocorrer que uma idéia dê origem a uma outra idéia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira idéia, cuja causa seja um como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias. De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou mais perfeito (DESCARTES, 1983, p. 105).

Com o exame sobre as ideias como efeitos e das causas das ideias, Descartes informa ter chegado a uma conclusão: a de não poder afirmar ser ele mesmo a causa de suas ideias. Neste sentido, diz: “[...] se a realidade objetiva de alguma de” (DESCARTES, 1983, p. 105) suas “idéias é tal que” ele reconhece “claramente que ela não está” (DESCARTES, 1983, p. 105) nele “nem formal nem eminentemente, [...] por conseguinte, não pode ser sua causa” (DESCARTES, 1983, p. 105). Dessa conclusão decorre também o reconhecimento de que há no mundo algo além dele e, ainda que este algo “[...] é a causa desta ideia” (DESCARTES, 1983, p. 105). Ele admite que, se não encontrasse nele esta idéia, deixaria de ter argumento para convencer-se e certificar-se “[...] da existência de qualquer outra coisa além [dele] mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 105).

### 3.2.2 A possibilidade de juízos verdadeiros

Para uma filosofia que se pretende verdadeira, parece-nos necessário que as possibilidades da verdade e do erro sejam sistematicamente analisadas até

estenderem a clareza e a distinção a todo o conhecimento. É preciso “[...] evitar o erro e a falsidade no conhecimento, falsidade tomada no seu sentido formal e não material, conforme a discussão sobre as idéias sensíveis” (GALLINA, 2003, p. 179). É o que Descartes faz especificamente na **Meditação Quarta** quando, ao tratar do verdadeiro e do falso, a partir de uma revisão dos resultados das meditações anteriores, tratará “[...] da validação da veracidade divina, mediante a afirmação da verdade das idéias claras e distintas, tornando válidos os julgamentos elaborados a partir destas idéias” (GALLINA, 2003, p. 179).

Até a **Meditação Terceira** ficaram estabelecidas, a primeira certeza: “penso, existo”; que as coisas do espírito são mais facilmente conhecidas do que as coisas corporais (se é que elas existem); e, que Deus é ainda mais conhecido do que o espírito humano. Por oportuno, salientamos que, para Descartes, a ideia do espírito humano é a ideia de “[...] uma coisa pensante e não extensa” (DESCARTES, 1983, p. 115), ideia esta considerada por ele como “incomparavelmente mais distinta do que a ideia de qualquer coisa corporal” (DESCARTES, 1983, p. 115). No entanto, a ideia de Deus é considerada por ele como mais distinta e mais evidente ainda que a ideia do *Cogito*.

Ao considerar a presença da dúvida em seu espírito e admitir-se como um ser incompleto e dependente, a ideia de Deus surge como uma coisa completa e independente. “Esta ideia de Deus se apresenta com tal clareza e distinção ao espírito que é impossível não concluir de Deus que ele existe e, portanto, que a sua existência é o conhecimento mais evidente e mais certo de todos”, comenta Gallina (2003, p. 179). O reconhecimento dessa evidência, modelo para o conhecimento do universo, é assim contextualizado por Descartes:

[...] do simples fato de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concluo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza. E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá desta contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do universo (DESCARTES, 1983, p. 115).

Deus é reconhecido como mais conhecido pelo espírito humano do que o próprio espírito humano. É a coisa mais fácil de conhecer, embora seja incompreensível. Esse Deus pelo qual o espírito humano foi criado e é mantido é

considerado como a perfeição das perfeições e não como enganador ou embusteiro. Mas se assim é, de onde provém o erro, uma vez que na perfeição absoluta não pode haver embuste? O espírito humano está sujeito ao erro e esta possibilidade não provém de Deus. Essa é a suposição da qual Descartes parte e, “[...] pretendendo empreender o estudo do juízo, começa por analisar metafisicamente o homem como fonte do juízo e sujeito capaz de erro” (ALQUIÉ, 1986, p. 100). Neste sentido, considera que tudo o que possui provém de Deus, o que inclui sua capacidade de julgar ou emitir juízos. Essa capacidade de julgar, considera-a como apta a não falhar nunca, desde que seu uso seja feito “como é necessário”. Pelas condições dadas por Deus ao espírito humano, este, ao que parece, nunca deveria enganar-se, mas Descartes sabe que o engano ocorre.

Ao pensar somente em Deus, Descartes admite não descobrir em seu espírito “[...] nenhuma causa de erro ou de falsidade” (DESCARTES, 1983, p. 116), “[...] mas em seguida, retornando a [si]” (p. 116), diz: “[...] a experiência me ensina que estou, não obstante, sujeito a uma infinidade de erros” (DESCARTES, 1983, p. 116). É preciso, portanto, procurar mais de perto. Nesta procura, Descartes nota

[...] que ao [seu] espírito não se apresenta apenas uma idéia real e positiva de Deus, ou seja, de um ser soberanamente perfeito, mas também, por assim dizer, uma certa idéia negativa do nada, isto é, daquilo que está infinitamente distante de toda a sorte de perfeição; e [ele é] como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que nada se encontra [nele], na verdade, que possa conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser [o] produziu; mas, que se [considera] participante de alguma maneira do nada ou do não-ser, isto é, na medida em que não [é ele] próprio o soberano ser, [acha-se] exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não [deve espantar-se] se [se engana] (DESCARTES, 1983, p. 116).

O erro, assim considerado, é uma carência, não tendo portanto, realidade. A falha não ocorre devido a algum poder doado por Deus ao espírito humano. O engano ocorre “[...] pelo fato de que o poder que Deus [...] doou [ao espírito humano] para discernir o verdadeiro do falso não [é] infinito [no espírito humano] (DESCARTES, 1983, p. 116). Essa explicação, no entanto, não satisfaz. O erro não pode ser “uma pura negação”<sup>36</sup> (DESCARTES, 1983, p. 116). Trata-se da “[...] privação de algum conhecimento que eu deveria possuir”, (DESCARTES, 1983, p. 116), declara Descartes. Se o erro é uma privação e se Deus sempre quer o melhor,

<sup>36</sup> O termo “negação” é empregado como “simples carência ou falta de alguma perfeição” (DESCARTES, 1983, p. 116).

resta a pergunta: ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar?” (DESCARTES, 1983, p. 116). Neste caso teríamos sido criados com uma espécie de privação, isto é, existiria no espírito humano uma possibilidade de considerar como verdade uma ignorância? Segundo Alquié:

É certo que, como não-ser, o erro provém do fato de participarmos do nada. Mas o erro não é uma simples privação. É uma falta. De fato, o juízo falso existe e afirma o não-ser como ser. Portanto, há que descobrir uma causa positiva para o erro. Essa causa não pode ser encontrada nas idéias. Se me limitar a ter a idéia de uma quimera não cometo qualquer erro. O erro apenas consiste na afirmação ‘existe uma quimera’: não há erro a não ser no juízo. Além disso, para justificar Deus e fundamentar o método, é preciso perceber como o juízo pode ser válido na medida em que depende de Deus, e errôneo na medida em que depende de nós próprios (ALQUIÉ, 1986, p. 101).

Podemos não ser capazes de compreender as razões pelas quais Deus produz o que produz. Também não temos razão agora para duvidar que Deus existe simplesmente pela falta de compreensão a respeito dos motivos de Deus. Sabemos de nossas fraquezas e limitações naturais, assim como sabemos da natureza perfeita de Deus, a qual é “imensa, incompreensível e infinita” (DESCARTES, 1983, p. 117), isto é, reconhecemos com facilidade haver em Deus inúmeras coisas que estão fora do alcance do espírito humano. Em outras palavras, podemos dizer que a imperfeição que percebemos está em nós. Segundo Descartes, para podermos considerar as obras de Deus como perfeitas, devemos considerar o conjunto e não uma parte separadamente, pois a aparente imperfeição da parte isolada se desfaz ao ser considerada “[...] como parte de todo este Universo” (DESCARTES, 1983, p. 117).

Descartes se autoriza a falar do Universo diante da certeza de sua existência e da existência de Deus, uma vez que, tendo já reconhecido “[...] o infinito poder de Deus, não poderia negar que ele não tenha produzido muitas outras coisas, ou, pelo menos, que não as possa produzir, de sorte que [o espírito humano] exista e seja colocado no mundo como parte da universalidade de todos os seres” (DESCARTES, 1983, p. 117). Assim, os erros do espírito humano, considerados como “[...] testemunhos de imperfeição, dependem [...] do concurso de duas causas” (DESCARTES, 1983, p. 107): do poder de conhecer e do poder de escolher. Os erros do espírito humano dependem, portanto, do entendimento e da vontade. O entendimento e a vontade não são privações humanas, são faculdades. Pelo

entendimento, podemos conceber “[...] as idéias das coisas que [podemos] assegurar ou negar” (DESCARTES, 1983, p. 117), mas não podemos, pelo entendimento, assegurar ou negar o que quer que seja. Assim, no sentido próprio da palavra, não pode haver erro na operação do entendimento. Mesmo que nossa capacidade de entender fosse maior, ela não evitaria o erro, pois a possibilidade do erro não está no entendimento e sim na vontade, na escolha,

Não adianta lamentar “[...] que Deus não [nos] tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, [nós] a [experimentamos] tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites” (DESCARTES, 1983, p. 118). A vontade humana não tem limites, mas o entendimento humano os tem. Muitas coisas, portanto, não nos são cognoscíveis, entre as quais “[...] o conteúdo do infinito em Deus” (DESCARTES, 1983, p. 117). Sobre a capacidade de julgar, isto é, a relação entre o entendimento e a vontade, Alquié comenta:

Ora, se eu considerar o juízo no seu ser, se o decompuser nas suas faculdades constitutivas, encontrarei, no termo da análise, como de resto de qualquer análise, o simples e o verdadeiro. As faculdades que concorrem para o juízo, e que são tudo o que nele há de real, não têm defeito. O juízo é feito de entendimento e de vontade. O entendimento apercebe infalivelmente o que apercebe claramente. É certo que é finito. Mas é da natureza do entendimento criado ser assim [...]. E, do mesmo modo a minha vontade é sem defeito. Mas, desta vez, a sua perfeição consiste no fato de não ter limites, porque se pode estender a todas as coisas, nem graus, porque é faculdade de opção, faculdade do sim ou do não (ALQUIÉ, 1986, p. 101).

A vontade se apresenta a Descartes como a faculdade mais ampla e mais extensa que há no espírito humano. Ele admite, inclusive, que é principalmente a vontade “[...] que [o] faz conhecer que [ele traz] a imagem e semelhança de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 118). Essa semelhança formal independe de qualquer comparação e sim do poder que a vontade faculta, o da escolha entre o sim e o não, poder que ele considera como “absoluto”. Considerando a vontade, enquanto faculdade do espírito humano em si e formalmente; portanto, ela é concebida por Descartes como idêntica à vontade do criador e mantenedor da vida.

Fazer ou deixar de fazer alguma coisa, tais como afirmar, negar, perseguir, fugir, não parece a Descartes que seja algo imposto por alguma força exterior. Escolher entre duas possibilidades contrárias, seja a partir do conhecimento do que

essas possibilidades significam, seja por uma disposição de Deus no interior do pensamento humano, não implica indiferença. Ao homem, no escolher, haverá sempre a liberdade. Nem a graça divina ou o conhecimento natural podem minimizar a liberdade humana; antes, a “[...] aumentam e fortalecem” (DESCARTES, 1983, p. 119), diz Descartes.

A indiferença é considerada, por Descartes, como “[...] o mais baixo grau da liberdade. Quando nada impele o espírito humano para um ou outro lado, no momento da escolha, isto a Descartes parece “[...] mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade” (DESCARTES, 1983, p. 119). Declara que, caso conhecêssemos “[...] sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca [estaríamos] em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha [deveríamos] fazer” (DESCARTES, 1983, p. 119). Caso assim fosse, haveria inteira liberdade sem que houvesse indiferença.

Após essas análises, Descartes reconhece que nem o poder da vontade nem o poder de conceber podem ser a causa dos erros do espírito humano. Se não é da vontade nem do entendimento, de onde procederiam os erros? Ocorre que a vontade é mais ampla que o entendimento. Logo, toda vez que não contivermos a vontade nos mesmos limites do entendimento, isto é, em toda ocasião em que estendermos a vontade às coisas que não entendemos, uma vez que a vontade é, por si, indiferente, podemos nos enganar e errar. Por ser indiferente, a vontade pode escolher “[...] o mal pelo bem e o falso pelo verdadeiro” (DESCARTES, 1983, p. 117), diz Descartes, pois a indiferença não está limitada ao que o entendimento desconhece. A indiferença abrange também as coisas nas quais o entendimento não reconhece “uma clareza perfeita no momento em que a vontade delibera sobre elas” (DESCARTES, 1983, p. 119 e 120). Podemos considerar, portanto, que quanto menor a indiferença, maior será a liberdade no ato do juízo.

Já a abstenção em formular algum juízo sobre qualquer coisa na ausência de clareza e distinção suficientes é uma evidência da boa utilização do juízo e, também, uma certeza do não engano. Assegurar ou negar, no entanto, diante da dúvida, ou seja, da ausência da clareza e da evidência suficientes, seria uma utilização inadequada do livre-arbítrio. Garantir o que não é verdadeiro é enganar-se. Mesmo que possamos “acertar” quando escolhemos sem o conhecimento suficiente, esse “acaso” ao qual nos submetemos é um indício da má utilização do livre-arbítrio. Para Descartes, “[...] a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve

sempre preceder a determinação da vontade [...] e é [no] mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” (DESCARTES, 1983, p. 120). O erro é, portanto, reconhecido como uma privação, privação esta não atribuída a Deus, uma vez que “[...] encontra-se na operação na medida em que procede de mim” e não “[...] na medida em que ela depende dele” (DESCARTES, 1983, p. 120). Deus fica, portanto, inocentado ou desculpado da possibilidade dos erros humanos.

Para Descartes, a concessão, por Deus, da liberdade de escolha sobre o que não se apresenta como claro e distinto ao entendimento não é uma imperfeição. Imperfeição é exercer a escolha diante da “obscuridade e da confusão”. Deus poderia fazer com que não nos enganássemos e, ainda assim, preservar nosso livre-arbítrio e manter limitado nosso conhecimento. Teríamos, neste caso, clareza e distinção sobre tudo o que deveríamos deliberar, ou teríamos sempre presente a necessidade de nunca emitir juízos, senão diante de concepções suficientemente claras e distintas.

Deus poderia ter-nos feito, caso quisesse, de maneira a que nunca nos enganássemos, mas o fato de haver falhas nas partes do Universo não significa que nele inexista perfeição. Como compensação de não ser tão perfeito, Descartes valoriza sua possibilidade de evitar o erro afirmando, em relação a Deus, que: “[...] ele ao menos deixou em meu poder o outro meio, que é reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente” (DESCARTES, 1983, p. 121). A fraqueza da natureza humana, que inibe a ligação contínua do espírito a um mesmo pensamento, pode ser compensada através da aquisição do “hábito de nunca falhar” (DESCARTES, 1983, p. 121).

Nesta concepção, “[...] a maior e principal perfeição do homem” seria reter sua vontade aos limites de seu conhecimento, pois assim não haveria condição para a ocorrência do erro. Para evitar o erro, o juízo deve ser feito “como é necessário”, disse Descartes. Agora, se a vontade é infinita, e o entendimento é finito, Alquié pondera:

Ultrapassar os limites do entendimento [...], daí vem o erro. Eu julgo quando não tenho idéias claras e distintas, quando não vejo nada; [...] O erro vem, portanto, da minha operação e não do meu ser; sou o único responsável por ele, e posso evitá-lo. [...] Devo [...] estar atento a não estender a minha

vontade para além dos limites do que o meu entendimento constata, e só julgar quando me encontro na presença de idéias claras e distintas: o que é todo o método resumido numa regra (ALQUIÉ, 1986, p. 101 e 102).

Na **Meditação Quarta**, Descartes considera que “[...] toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor” (DESCARTES, 1983, p. 122) e Deus, “[...] sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum” (DESCARTES, 1983, p. 122). Logo, “[...] é preciso concluir que [...] tal concepção ou [...] tal juízo é verdadeiro” (DESCARTES, 1983, p. 122). Ele reconhece ter aprendido o que deve ser evitado pelo espírito para que este não venha a falhar e o que deve ser feito para chegar ao conhecimento da verdade. Para Descartes, (DESCARTES, 1983, p. 122) Deus é o autor das ideias claras e distintas, ou seja, daquelas que são perfeitas ou verdadeiras. As ideias claras e distintas têm, portanto, um valor imediatamente certo e a regra obtida com o *Cogito*, de que todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente são verdadeiras, está agora objetivamente validada. Doravante, para provar sua verdade, bastará apenas dela lembrar-se. Ela está, portanto, universalizada.

### 3.2.3 Regra Geral de verdade e a possibilidade da ciência

Descartes, após ter ciência do que deve fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade, passa a analisar a possibilidade do conhecimento certo das coisas materiais. Nesta acepção, inicia pelo exame das ideias das coisas que se encontram em seu pensamento.

Entre essas ideias admite haver ideias distintas e ideias confusas. A primeira ideia distinta a ser examinada será a da extensão, uma vez que é por ela que se pode conhecer as coisas materiais, conforme o exemplo da cera, apresentado na **Meditação Segunda**. Na ideia de extensão, Descartes “[...] imagina distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em longura, largura e profundidade que há nessa quantidade, ou antes, na coisa à qual é atribuída” (DESCARTES, 1983, p. 123). À ideia de extensão, no entanto, pode-se atribuir outras ideias também claras e distintas, tais como as de

grandezas, de figuras, de situações e de movimentos e, ainda, a cada um destes movimentos pode-se consignar toda espécie de duração. Descartes diz que conhece, com distinção, todas as coisas relacionadas à extensão. Esse conhecimento se verifica tanto quando a considera em suas particularidades quanto em termos gerais e diz respeito:

Aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem com [sua] natureza que, quando [começa] a descobri-las, não parece que [aprende] algo de novo, mas, antes, que [se recorda] de algo que já sabia anteriormente, isto é, que [percebe] coisas que estavam já no [seu] espírito, embora [ele] ainda não tivesse voltado [seu] pensamento para elas (DESCARTES, 1983, p. 123).

Essas ideias, embora possam não ter existência fora do pensamento, não podem ser consideradas como “um puro nada”. Descartes admite que pode ou não pensar nessas ideias, mas que não pode deixar de reconhecer que “elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis” (DESCARTES, 1983, p. 124). Essas ideias, das quais ele parece “recordar-se”, são as ideias inatas. Sobre essa passagem, Gallina comenta que a “[...] expressão ‘percebo coisas que estavam já no meu espírito’ não quer dizer de uma anterioridade temporal, mas que as idéias que se apresentam ao espírito são idéias inatas” (GALLINA, 2003, p. 192). Ele também comenta que, “assim como essas noções simples, existem idéias de outras coisas que, independente de terem ou não uma existência anterior ao pensamento e embora o espírito tenha liberdade de pensá-las ou não, elas não são inventadas, ou seja, essas coisas ‘possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis’” (GALLINA, 2003, p. 192).

Descartes cita, como exemplo do que está tratando, o fato de imaginar um triângulo. Pode não haver nenhuma figura assim fora do seu pensamento, diz. Existe, no entanto, em seu pensamento, “[...] uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna” (DESCARTES, 1983 p. 124). Ele declara que não inventou essa idéia, a qual é absolutamente independente de seu espírito. Pode-se demonstrar as propriedades desse triângulo, as quais dele não podem ser dissociadas e, é esta a razão que Descartes alega quando diz que

não pode ter simplesmente inventado<sup>37</sup> tal ideia. Na certeza de não ter inventado a ideia do triângulo, ideia que, segundo Galina, Descartes traz “[...] para facilitar a compreensão dessa questão” (GALLINA 2003, p. 192), Descartes examina se essa ideia provém de seus sentidos pelo fato de ter visto, em algumas ocasiões, “[...] corpos de figura triangular” (DESCARTES, 1983 p. 124).

Este pensamento se justifica, uma vez que Descartes já reconheceu, em si, a capacidade de imaginar, com a qual pode formar, em seu espírito, inúmeras figuras “[...] a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos e [ele] não [deixa], todavia, de poder demonstrar as diversas propriedades relativas a sua natureza, bem como ao triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as [concebe] claramente” (DESCARTES, 1983, p. 124). Não há, portanto, como considerar que as ideias das essências matemáticas sejam simuladas ou imaginadas, tampouco provenientes do sensível. Ocorre que já está demonstrado que ideias que se apresentam, ao espírito, como claras e distintas, correspondem a alguma coisa, isto é, são verdadeiras.

As ideias matemáticas foram as últimas a serem colocadas sob suspeita quando Descartes começou suas meditações. A suspeição sobre as ideias matemáticas só foi possível mediante o artifício do Gênio maligno, no auge da dúvida. Agora, que Descartes já demonstrou o *Cogito* e comprovou duas<sup>38</sup> vezes a existência de Deus, há certeza do valor objetivo das ideias claras e distintas, entre as quais as das matemáticas. “O fato de não ser uma idéia inventada e de ser

---

<sup>37</sup> “A essência se impõe ao espírito, isto é, o espírito não pode manejá-la e sequer inventar o seu conteúdo. Uma vez que a ideia clara e distinta não permite que o espírito afirme dela algo que não lhe pertence necessariamente, segue-se que ela não pode ser uma ideia cuja origem consiste numa invenção do espírito, o seu caráter não é convencional, mas sim inato. Ser uma ideia inata significa, no exemplo, ser ideia de uma essência eterna e imutável e, conseqüentemente, basta conhecer clara e distintamente as propriedades que pertencem à essência do triângulo, para atestar que elas não foram fingidas e sequer inventadas. Donde se segue que a realidade eterna e imutável de uma tal ideia a diferencia de outras ideias que não possuem tais características, como é o caso da ideia factícia cujo conteúdo é inventado, ideias compostas a partir de ligações entre outras ideias. Neste sentido, mediante uma percepção distinta daquilo que representa uma essência, é possível afirmar que, dentre aqueles objetos ou conteúdos das idéias que se apresentam ao espírito, alguns são eternos e imutáveis enquanto outros não o são” (GALLINA, 2003, p. 192 e 193).

<sup>38</sup> “Nas duas provas pelos efeitos ficou demonstrado que a existência de Deus é indubitável, que Deus é a causa da ideia que o espírito tem dele e que também é a causa de si mesmo. Além disso, a demonstração da existência e da veracidade divina validou a objetividade das ideias inatas, isto é, a ideia clara e distinta de Deus passa a ser considerada não mais como simples representação, mas como sua essência. Ao validar a realidade objetiva da ideia clara e distinta de Deus, Descartes mostra que o conteúdo representativo dessa ideia presente no pensamento é a expressão da essência mesma de Deus, isto é, trata-se de uma realidade inteligível que reflete uma existência independente do pensamento. Este é o sentido da expressão ‘a marca do operário impressa na sua obra’, pela qual é possível compreender a essência de Deus mediante a realidade objetiva da ideia que dele se tem” (GALLINA, 2003, p. 190).

percebida clara e distintamente indica que o objeto matemático é algo real, porém, mesmo sendo real não significa que tenha uma realidade formal ou atual, mas uma realidade enquanto objeto de uma idéia clara e distinta, uma realidade objetiva”, informa Gallina, (GALLINA, 2003, p. 192). E acrescenta:

Ser real, neste sentido, quer dizer ser eterno e imutável. Mesmo que a sua idéia seja possível, o objeto matemático pode não existir ‘em nenhum lugar do mundo fora do meu pensamento’. Neste caso, independente de que a sua essência seja representada por uma idéia clara e distinta, e de que ela não dependa do pensamento, ainda assim, ele é um objeto que pode não existir fora do pensamento (GALLINA, 2003, p. 192).

Considerando que “[...] do simples fato de que [pode] tirar do [seu] pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto [reconhece] pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato”, Descartes pergunta se “[...] não [pode] tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 124). Gallina comenta que, “após apresentar a idéia do triângulo e mostrar que as ideias claras e distintas são válidas objetivamente, Descartes procura estabelecer um vínculo entre o que se pode conhecer clara e distintamente dos objetos matemáticos e o que se pode conhecer de Deus” (GALLINA, 2003, p. 194).

Para Descartes, tanto a ideia de Deus como a ideia de figuras e números são claras e distintas em seu espírito, e ele reconhece, na ideia de Deus, “[...] que uma existência atual e eterna pertence a sua natureza” (DESCARTES, 1983, p. 124), do mesmo modo que reconhece “[...] que tudo quanto [pode] demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número” (DESCARTES, 1983, p. 124). Assim, a existência de Deus e as matemáticas são admitidas num mesmo plano, não abalado pela dúvida natural. Descartes diz, inclusive, que, mesmo se as conclusões obtidas das meditações anteriores não fossem verdadeiras, “[...] a existência de Deus deve apresentar-se em [seu] espírito ao menos como tão certa quanto [considerou] até agora todas as verdades das matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras: embora, na verdade isto não pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma” (DESCARTES, 1983, p. 125).

A aparência de sofisma pode ocorrer diante do hábito de “[...] em todas as outras coisas fazemos [...] distinção entre a existência e a essência” (DESCARTES, 1983, p. 125). Esse hábito persuade Descartes a pensar “[...] que a existência pode

ser separada da essência de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 125). Neste caso, poder-se-ia “[...] conceber Deus como não existindo atualmente” (DESCARTES, 1983, p. 125). Pensando com maior atenção sobre este assunto, porém, podemos verificar “[...] claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale” (DESCARTES, 1983, p. 125). Para Descartes, portanto, segundo a nota 139, a ideia da essência de Deus, assim como em todas as outras coisas, é inseparável de sua existência. A essa idéia denominamos como “prova ontológica da existência de Deus” ou “prova *a priori*”.

Descartes analisa a impossibilidade de “[...] conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale” (DESCARTES, 1983, p. 125). De sua concepção, porém, não decorre a existência de alguma montanha no mundo. Do mesmo modo, não decorre a existência de um Deus da simples concepção de um “[...] Deus com existência” (DESCARTES, 1983, p. 125). O “[...] pensamento não impõe necessidade alguma às coisas” (DESCARTES, 1983, p. 125). Descartes pode imaginar qualquer coisa que não existe. Poderia ele, assim, “[...] atribuir existência a um Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente” (DESCARTES, 1983, p. 125). Esta ideia, no entanto, é, de pronto, refutada. Ela contém um sofisma.

Segundo Descartes, “[...] pelo fato de que [ele] não [pode] conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam ou não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro” (DESCARTES, 1983, p. 125). Não é bem assim quanto à existência de Deus. Sobre a existência de Deus, ele diz:

[...] do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, a existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição) como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas (DESCARTES, 1983, p. 125).

A ideia de Deus no espírito humano é considerada, por Descartes, como “uma marca do criador em sua criatura”. Sobre a diferença que há entre a ideia das coisas

e a ideia de Deus e sobre a possibilidade imaginativa ou não a respeito desta questão, à objeção apresentada “não se tratará somente de uma existência em ideia no meu pensamento” (DESCARTES, 1983, p. 125)? Segundo a nota 140, a resposta é: “em minha ideia de Deus, eu percebo a ligação de existência com a essência como uma relação de essência necessária que se impõe ao meu espírito” (DESCARTES, 1983, p. 125). Trata-se, portanto, de algo que se impõe e não de algo que se imagina livremente, isto é, trata-se de “uma marca”. Essa ideia de imposição encontra uma definição mais precisa no final do parágrafo nono da **Meditação Quinta** quando Descartes salienta a diferença entre as falsas suposições e as idéias verdadeiras, e identifica as ideias verdadeiras como “inatas”. Podemos extrair daqui uma pequena, mas importante assertiva: que as verdadeiras idéias são naturais à razão. Entre as ideias inatas ou verdadeiras “[...] a primeira e principal é a de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 126). Essa ideia é reconhecida como “[...] a imagem de uma natureza verdadeira e imutável” (DESCARTES, 1983, p. 126) por dois motivos. Primeiro porque Descartes afirma que em nada concebe, a não ser na ideia de Deus, a união necessária entre a existência e a essência. O segundo motivo apresentado nega a possibilidade de conceber mais de um Deus da mesma maneira. Caso exista um Deus assim concebido, “[...] é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro [...]” (DESCARTES, 1983, p. 126), diz Descartes. Ele admite que, ao empregar qualquer prova ou argumento, sempre terá que retornar a esse ponto e reafirmar “[...] que são somente as coisas que [ele concebe] clara e distintamente que têm a força de [o] persuadir inteiramente” (DESCARTES, 1983, p. 126 e 127). Isso confere coerência às **Meditações** e demais obras pesquisadas.

Descartes comprovou a existência *a priori* de Deus. A clareza e a distinção dessa ideia foi colocada ao lado das ideias matemáticas por ocasião da prova ontológica. Mas, depois de comprovada a existência de Deus e refutadas suas objeções, há o reconhecimento de que “[...] todas as outras coisas dela dependem tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente” (DESCARTES, 1983, p. 127). A diferença entre a essência de Deus e as essências matemáticas é identificada. A certeza das essências matemáticas é garantida pela essência de Deus. Para Descartes, não “[...] haverá algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, isto é, um ser soberano e

perfeito, em cuja idéia, e somente nela, a existência necessária ou eterna está incluída” (DESCARTES, 1983, p. 127).

Mas não apenas as essências matemáticas podem ser garantidas pela prova ontológica. Esta não é considerada como uma prova a mais. De acordo com a nota 144, “[...] ela nos fornece imediatamente no plano da ‘natureza’, isto é, da psicologia, a certeza de que Deus existe eternamente” (DESCARTES, 1983, p. 127), poupando, “[...] assim, o constante recurso às difíceis provas a priori”. Neste sentido, o próprio “[...] raciocínio matemático, por exemplo, está assegurado, sem que [tenhamos] necessidade, ao efetuá-lo, de reativar as razões da Meditação Terceira” (DESCARTES, 1983, p. 127), onde são apresentadas duas provas da existência de Deus. É possível agora obter a verdade nas ciências, pois até então só eram possíveis “opiniões vagas e inconstantes” (DESCARTES, 1923, p. 127), afirma Descartes. É Deus quem garante a ciência cartesiana. É Deus quem garante aquilo que o espírito humano concebe com clareza e distinção, toda vez que o espírito humano assim concebe, ou, conforme consta na nota 145, “[...] a prova ontológica assegura a lembrança das evidências” (DESCARTES, 1983, p. 127).

A prova ontológica da existência de Deus merece de Descartes outras considerações, a saber, que ele reconhece haver um Deus; reconhece também que todas as coisas dependem de Deus e, ainda, que Deus não é enganador. A partir desses reconhecimentos ele pode julgar que tudo o quanto concebe clara e distintamente é verdadeiro (como um princípio indiscutível e atemporal); também, que esta certeza dada pela evidência pode se estender a todas as suas demonstrações, inclusive às verdades da Geometria e outras assemelhadas. Afirma que nenhuma objeção que lhe fizerem será suficiente para ele colocar em dúvida o conhecimento que adquiriu através de suas descobertas, pois sabe da possibilidade do engano e de como evitá-lo, bem como que é a partir do conhecimento claro e evidente que conduz, a partir de então, as suas pesquisas. A crença em suas teorias é tamanha que Descartes declara: “[...] mesmo que estivesse dormindo, tudo o que se apresenta a meu espírito com evidência é absolutamente verdadeiro” (DESCARTES, 1983, p. 128). Ocorre que ele está persuadido, pois reconheceu “[...] muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem tão só do conhecimento do verdadeiro Deus. Admite, inclusive, que antes de conhecer o verdadeiro Deus “[...] não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (DESCARTES, 1983, p. 128). Agora que o conhece, no entanto, tem também o meio

para “[...] adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas” (DESCARTES, 1983, p. 128). Ciência “[...] não somente das [coisas] que existem nele, mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de modo algum, com sua existência” (DESCARTES, 1983, p. 128).

Conforme nota número 146, a **Meditação Quinta** contém a nona verdade da ordem das razões. Essa verdade é a “[...] certeza absoluta de que as propriedades das essências são as propriedades das coisas e, no que concerne à essência de Deus, de que aí está inscrita a existência necessária, portanto eterna” (DESCARTES, 1983, p. 128). A prova *a priori*, segundo Gallina (2003, p. 208), apresenta uma dupla garantia. Essa garantia confere a certeza, a exemplo da prova *a priori*, de que as propriedades essenciais que pertencem à natureza corpórea pertencem à coisa de que se tem a ideia e, que mediante a rememoração, as evidências passadas podem se tornar evidências atuais. Trata-se de uma garantia fundamental para a obtenção da ciência das coisas materiais, pois essa prova possibilita explicar geometricamente as propriedades que constituem a natureza dos corpos, considerados como elementos últimos dos fenômenos naturais. A prova *a priori*, permite estender a imutabilidade e a eternidade demonstradas em relação à essência de Deus às propriedades essenciais das coisas, de todas as coisas das quais o sujeito tem uma ideia clara e distinta.

### 3.3 Justificação do conhecimento

Até aqui, como garantias da verdade temos a prova *a priori* da existência de Deus; a suposição de que Deus tenha criado tudo e que as verdades eternas possam ser identificadas pelo homem em qualquer uma das criações de Deus. Suposição de que essas verdades, gravadas na consciência humana que é o sujeito do conhecimento, e nas leis que regulam a Natureza ou a matéria, a qual Descartes reduz à extensão, que é, para ele, o objeto do conhecimento. Mas, como fazer para provar os enunciados explicitados nas **Regras** e no **Mundo**, que afirmam clareza e distinção ou evidência como critérios de verdade? Conforme capítulos anteriores, afirmamos que Descartes critica e se propõe a substituir a concepção aristotélico-

tomista. No entanto, apesar de oferecer alternativas à metodologia e à física, as tem oferecido como um geômetra, isto é, através de suposições. Mesmo empregando a suposição enquanto estilo, é preciso ultrapassá-la; caso contrário, a filosofia de Descartes pode não revelar aquilo a que se propõe: uma nova e arrojada interpretação da realidade, na qual o Eu pensante, por conhecer as leis que regulam a matéria e as condições de sua própria natureza poderá, doravante interferir racionalmente no mundo.

A explicação geométrica do mundo, onde tudo pode ser entendido como extensão, isto é, figuras em movimento, que se apresenta no **Mundo** como consequência dos enunciados das **Regras**, nem sempre será considerada, inclusive pelos contemporâneos de Descartes, como capazes de responder nem às questões metodológicas, tampouco de resolver as questões da física. No entanto, fiel ao fio condutor de seu pensamento – a clareza e a distinção como possibilidade de verdade ou certeza –, Descartes estabeleceu um sistema filosófico. Esse sistema se completa com as seis meditações metafísicas, com as quais, entendemos, Descartes justifica tanto seu método quanto seu tratado de física, além de apresentar a sua metafísica. É desta justificação que estamos tratando neste capítulo final da dissertação **Descartes e a Fundação do Conhecimento**. Entendemos que as **Meditações**, além de justificarem a metodologia e a física, conferem uma unidade metafísica à filosofia de Descartes.

Entendemos como necessária, às **Meditações**, a apresentação da prova da existência de Deus, uma vez que, conforme capítulos anteriores, elaborados a partir das **Regras** e do **Mundo**, afirmamos que são atribuídas a Deus, tanto a criação das verdades eternas as quais se evidenciam na clareza e na distinção que tornam intuíveis tais verdades, como a criação e a manutenção do universo. Descartes sempre procurou por verdades e certezas e isto ele expõe inclusive com objetividade. O que ele sempre quis é evidente: “bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” (DESCARTES, 1983, p. 25).

### 3.3.1 A existência de Deus e a justificação das representações dos juízos

Entre suas ideias, além do *Cogito* que o representa, sobre a qual não paira nenhuma dúvida, há outras. Entre as outras ideias de Descartes uma lhe representa um Deus, outras coisas corporais e inanimadas, outras os anjos, outras os animais, outras ainda lhe representam homens idênticos a ele. Quanto às ideias que representam outros homens, animais ou anjos, informa Descartes, “[...] concebo facilmente que podem ser formadas pela mistura e composição de outras idéias que tenho das coisas corporais e de Deus, ainda que não houvesse, fora de mim, no mundo, outros homens, nem quaisquer animais ou anjos” (DESCARTES, 1983, p. 106). A única ideia que Descartes encontrou em si e reconheceu como superior é a ideia de Deus.

Descartes informa que a ideia das coisas corporais, poderiam provir dele mesmo, uma vez que nelas não reconhece grandiosidade ou excelência superior a si mesmo. Declara que, considerando-as mais de perto, tal como examinou a ideia da cera, verifica que pode conceber, com clareza e distinção, muito pouco sobre as coisas corporais. Pode conceber, conforme já enunciou:

[...] a grandeza ou extensão em longura, largura e profundidade; a figura que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão; a situação que os corpos diferentemente figurados guardam entre si; e o movimento ou a modificação dessa situação; aos quais podemos acrescentar a substância, a duração e o número (DESCARTES, 1983, p. 106).

Sobre as ideias das outras coisas, “[...] como a luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tato” (DESCARTES, 1983, p.106), Descartes diz ignorar, devido à obscuridade e à confusão, se elas são verdadeiras ou falsas. Pergunta-se se as ideias dessas qualidades são ideias de coisas reais ou quiméricas. O fato de ele ter declarado “[...] que só nos juízos é que se pode encontrar a falsidade formal e verdadeira” (DESCARTES, 1983, p. 106) não implica que não possa, “[...] no entanto, ocorrer que se encontre nas idéias uma certa falsidade material” (DESCARTES, 1983, p. 106), ou seja, “[...] quando elas (as ideias) representam o que nada é como se fosse alguma coisa” (DESCARTES, 1983, p. 106). Como exemplo dessa falsidade, cita as ideias do frio e do calor, as quais considera pouco claras e distintas a ponto de lhe

inibirem de “[...] discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio” (DESCARTES, 1983, p. 106). Diz também ter dúvidas quanto à idéia dessa privação ser ou não ser uma qualidade real.

Descartes também afirma que, de acordo com a definição de ideias como imagens, todas parecem representar algo. Assim, caso considerar o frio apenas como privação do calor, a ideia que lhe representa o frio como real e positivo poderá ser, assim como outras ideias que se lhe assemelham, nominadas como “falsas”. Dessas idéias atribui-se a autoria, uma vez que essas lhe permitem através da luz natural, conhecer que procedem do nada, isto é, que estão nele devido à imperfeição de sua natureza, imperfeição esta definida como falta ou carência de algo. Todavia, caso considerar tais ideias como verdadeiras por revelarem tão pouca realidade a ponto de inibir o discernimento nítido sobre “[...] a coisa representada do não ser, não [vê] razão pela qual não possam ser produzidas por [ele] mesmo, que [...] não possa ser o seu autor” (DESCARTES, 1983, p. 106),.

As ideias que Descartes tem da substância, da duração, do número e de outras coisas semelhantes parecem-lhe ter sido tiradas da ideia que tem de si mesmo, pois estão entre as ideias claras e distintas que ele tem das coisas. Diz que, ao pensar na pedra como uma substância e em si mesmo como uma substância, ou seja, coisas capazes de existir por si, mesmo pensando que a pedra é uma coisa extensa e não pensante e que ele é uma coisa pensante e não extensa, isto é, que entre ele e a pedra exista diferença notável, as duas representam substâncias. Assim também, ao pensar que agora ele “é” e lembrar de “ter sido” outrora e conceber uma diversidade de pensamentos, cujo número lhe seja conhecido, Descartes admite que adquire as ideias de duração e de número, as quais, a partir de tal aquisição, pode “[...] transferir a todas as outras coisas que quiser” (DESCARTES, 1983, p. 107).

Ao considerar a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, como “[...] qualidades de cujas ideias são compostas as coisas corporais” (DESCARTES, 1983, p. 107), podemos afirmar que elas não estão formalmente no sujeito mas que essas qualidades, que podem ser definidas como modos da substância ou, como “vestes” sob as quais a substância corporal aparece. Ao considerar também, que é ao sujeito pensante, que também é uma substância, que a substância corporal aparece, podemos concluir que elas podem estar contidas eminentemente no sujeito.

Nesse ponto das **Meditações**, resta examinar a ideia de Deus. Nessa ideia é preciso considerar primeiramente se existe algo que provém do próprio sujeito. Deus é definido como “[...] uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual [...] todas as coisas que são [se é verdade que há coisas que existem] foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1983, p. 107). Nessa definição são identificadas, por Descartes, “vantagens” que o levam a considerar impossível que essa idéia possa ter se originado no sujeito. Diante dessa constatação declara: “[...] é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe” (DESCARTES, 1983, p. 107).

A afirmação da existência de Deus é justificada considerando que, apesar do sujeito pensante ter em si a ideia de substância, por ser uma substância, isso não ocasionaria a idéia de uma substância infinita em um ser finito. Diante dessa possibilidade pode-se concluir que a ideia de um ser infinito tem origem em alguma substância verdadeiramente infinita. Assim, podemos considerar provada a existência de Deus e abolida a possibilidade do Deus enganador. O Deus ora provado garante a veracidade das ideias claras e distintas. Sobre essa prova, que Descartes ainda irá aprofundar reflexões, Kobayashi comenta:

A desproporção entre a capacidade finita do nosso espírito para formar a realidade objetiva e a realidade objetiva da ideia de Deus que se nos impõe, constrange-nos a reconhecer a prioridade ontológica da existência de Deus como causa desta realidade objetiva. A validade da inferência causal que conduz a um ser que não o eu pensante baseia-se, portanto, nesta relação desproporcionada e assimétrica entre o meu pensamento finito e a realidade objetiva da idéia de Deus. Assim, a primeira prova da existência de Deus é formulada pela aplicação do princípio de causalidade ao conteúdo representativo da idéia de Deus considerada em si mesma (KOBAYASHI, 1993, p. 68 e 69).

Descartes informa que não pode mais conceber o infinito como a negação do finito, assim como pode compreender, pela negação do movimento o repouso e, pela negação da luz as trevas. Ele nota que há mais realidade na substância infinita<sup>39</sup> do que na substância finita. Alega que o sujeito tem em si primeiramente a

---

<sup>39</sup> “A passagem da ordem subjetiva da minha ciência para a ordem metafísica da coisa efetua-se pondo à prova a possibilidade de o meu pensamento formar como causa a realidade objetiva da idéia de Deus. A reflexão atenta sobre a infinitude que a idéia de Deus contém em si mesma conduz Descartes a persuadir-se da sua impossibilidade de deduzir a origem desta idéia a partir de si próprio. É, por conseguinte, a aceitação consciente da finitude do entendimento humano ou da sua passividade perante a idéia de Deus que leva Descartes a garantir a existência de Deus como

noção do infinito. Em outras palavras, o sujeito tem a noção de Deus, antes da noção de si. Ao reconhecer que o conhecimento da dúvida e do desejo que nele existem são concebidos como carência e, que essa carência lhe comprova sua relativa imperfeição, porque tem em si a ideia de um ser mais perfeito que o dele, questiona: com o que poderia comparar-se para conhecer as carências de sua natureza sem a idéia desse ser perfeito.

A ideia de Deus não pode ser considerada como “materialmente falsa”, isto é, estar no sujeito como simples indicativo de suas carências. Essa ideia apresenta-se com tanta clareza e distinção, que deve conter “[...] em si mais realidade objetiva do que qualquer outra” (DESCARTES, 1983, p. 108). Não pode, portanto, haver nenhuma outra ideia em si mais verdadeira e ao mesmo tempo menos suspeita de erro e de falsidade do que a ideia de Deus. Apesar da possibilidade de fingir que Deus não existe, não podemos fingir que sua ideia não representa nada de real. Mesmo que o ser finito não possa compreender o infinito devido a sua natureza limitada, Descartes diz ser suficiente compreender bem essa limitação e julgar que em todas as coisas que concebemos claramente há alguma perfeição, que a ideia e Deus é a mais verdadeira, clara e distinta entre as que podem se achar nele.

Outra questão analisada é a possibilidade de sermos mais do que imaginamos e, as perfeições atribuídas a um Deus, estarem em nós em potência. Podemos notar que nosso conhecimento se amplia. Essa perfectibilidade, no entanto, parece ter limites. Mesmo tendo, em potência, em nossa natureza, muitas coisas que atualmente não existem, essa possibilidades não se amplia a ponto de uma aproximação com a Divindade, na qual tudo é atual e efetivo e não potencialidade. Descartes considera um sinal de imperfeição o aumento gradativo do conhecimento humano. Notavelmente perfectível, tenderemos sempre a aperfeiçoar-nos. Assim sendo, nunca alcançaremos a perfeição absoluta. Entretanto, Deus é infinito – atualmente – e essa perfeição é “absoluta”, uma vez que nada lhe poderá ser acrescentada. Isso nos permite compreender “[...] que o ser objetivo de uma idéia não pode ser produzido por um que existe apenas em potência, o qual, propriamente falando, não é nada, mas somente por um ser formal ou atual” (DESCARTES, 1986, p. 109).

---

exterior a si. Ora, a infinitude, não sendo a negação relativa da finitude, não se encontra no mesmo plano ontológico que esta” (KOBAYASHI, 1993, p. 67 e 68).

Descartes reconhece que tudo que aqui enunciou sobre a ideia de Deus pode ser facilmente conhecido “pela luz natural” por todos que assim o desejarem. Reconhece também que, voltado ao senso comum, isto é, envolvido em imagens de coisas sensíveis, terá dificuldade em lembrar “[...] da razão pela qual a idéia que [tem] de um ser mais perfeito que o [seu] deva necessariamente ter sido colocada [nele] por um ser que seja de fato mais perfeito” (DESCARTES, 1983, p. 109).

Mas, e se Deus não existisse? Na suposição da não existência de Deus, seria possível supor nossa própria autoria? Caso fôssemos nosso próprio criador, disso teríamos total consciência e não haveria razão para duvidarmos de nada, tampouco teríamos desejos, uma vez que teríamos todas as perfeições que atribuímos a Deus. Enfim, se fôssemos o criador de nossa própria existência, seríamos deuses. Isso Descartes não admite. Ele informa que podemos admitir com facilidade que os conhecimentos que nos faltam sejam de mais difícil aquisição do que aqueles que já adquirimos; que podemos considerar difícil que um ser pensante tenha saído do nada; que mesmo considerando ter sido no passado como é no presente, não poderia deixar de supor que Deus seja o autor da existência, pois, poderia dividir sua vida em uma infinidade de partes e perceber que cada uma independe da outra. Essa divisão é um argumento a favor da criação continuada, pois, é preciso conservar a existência, isto é, recriá-la constantemente, uma vez que as aludidas partes aqui equivalem a momentos de duração, ou seja, tempo. Descartes afirma que a razão nos mostra que a criação e a conservação só diferem em relação a nossa maneira de pensar.

Diante disso, resta-lhe interrogar se tem poderes ou virtudes capazes de manter a si mesmo no futuro. Ele está considerando aqui apenas a manutenção futura da coisa pensante que é. Afirma que, se tivesse o poder de manter-se, deste poder teria conhecimento através do pensamento, mas, ao contrário, em si não sente este poder. O não reconhecimento do poder de manter o ser pensante que é leva Descartes a reconhecer, como evidente, a sua dependência de um ser que dele difere. E é a essa investigação que ele se dedica.

Mas, se o ser de quem dependemos não é Deus, quem poderia ser? Não poderia ele ser produzido “por outras causas menos perfeitas do que ele” (DESCARTES, 1983, p. 110 e 111) ou por seus pais? Em se tratando da coisa pensante ele refuta a ideia de ser produzido por seus pais, uma vez que estes, que unicamente lhe produziram o corpo, não lhe podem conservar o ser pensante que

está analisando agora. Ele refuta também a ideia de ser gerado por causas menos perfeitas, uma vez que anteriormente demonstrou, por evidente, “[...] que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito” (DESCARTES, 1983, p. 111). Considerando ser uma coisa pensante que em si tem alguma ideia de Deus, independentemente da causa que venha a atribuir à sua natureza, informa Descartes que “cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a idéia de todas as perfeições que [atribui] à natureza divina” (DESCARTES, 1983, p. 111).

Descartes investiga se essa causa “[...] tem sua origem e sua existência em si mesma ou de alguma outra coisa [?]” (DESCARTES, 1983, p. 111); tendo sua causa em si própria, considerando as razões já expostas, esta causa é Deus. Mas, se é causada, poderemos perquirir pela sua causa até chegarmos à última e esta será Deus. Ele rejeita a ideia de regressão ao infinito, uma vez que não está pesquisando somente pela causa que no passado o produziu, mas também pela causa que agora o conserva. Outra ideia sobre a causa da existência é ainda apresentada. Descartes analisa se poderia ter sido criado por causas diversas e, assim sendo, dessas causas teria recebido, parcialmente, as ideias que tem de Deus e da perfeição que lhe atribui, sem que essas perfeições pudessem estar reunidas em algum ponto do universo. Para ele, “[...] a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que [ele concebe] existentes [em Deus]” (DESCARTES, 1983, p. 111). Ele rejeita a ideia da causa múltipla de sua criação.

Após enunciar que considera evidentemente demonstrada a existência de Deus, como conclusão necessária “[...] pelo fato de que [ele existe] e de que a idéia de um ser soberanamente perfeito, isto é, [de] Deus, [está nele]” (DESCARTES, 1983, p. 112), Descartes ainda irá examinar “[...] de que maneira [adquiriu] esta idéia” (DESCARTES, 1983, p. 112) de Deus que existe nele. É preciso destacar, no entanto, que essa é a segunda prova da existência de Deus apresentada por Descartes na **Meditação Terceira**. Sobre a segunda prova, Kobayashi comenta:

A segunda prova da existência de Deus é, também ela, elaborada com base no princípio de causalidade. Distingue-se, no entanto, da primeira no sentido em que tem como objetivo procurar não a causa da realidade objetiva da idéia de Deus, mas antes a causa da minha existência como possuindo a idéia do ser infinito e soberanamente perfeito. Nesta prova, Descartes demonstra que a minha existência enquanto tal requer como

causa a existência de Deus soberanamente perfeito, e que a sua conservação não é possível senão pela criação contínua de Deus. Ora, o que é notável na elaboração desta prova é que, como acabamos de referir, Descartes chega a estender a causalidade eficiente ao interior da esfera divina. Para Descartes, além de ser necessário procurar a causa eficiente de todas as coisas para alcançar o conhecimento de Deus, é por esta consideração aprofundada da natureza íntima da causa primeira por meio da causa eficiente que podemos conhecer 'a imensidade do poder' de Deus 'que faz com que ele não tenha necessidade de causa para existir' (KOBAYASHI, 1993, p. 69 e 71).

Nessa prova da existência de Deus, é novamente apresentada a teoria da criação continuada,<sup>40</sup> tratada no capítulo anterior. Descartes ainda comenta, para concluir sua análise, que não recebeu a ideia de Deus dos sentidos, pois que a ideia de Deus nunca se apresentou a ele contra sua expectativa, a exemplo das coisas sensíveis. Também não considera a ideia de Deus como uma ficção de seu espírito, posto que considera não estar em seu poder diminuir ou acrescentar coisa alguma à ideia de Deus. Devido a essas razões, Descartes conclui que a idéia de Deus é inata à razão humana. Ele ainda procede a uma espécie de síntese afirmando:

E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta idéia para ser como uma marca do operário impressa em sua obra; e não é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Mas pelo simples fato de Deus me ter criado, é bastante crível que ele, de algum modo, me tenha produzido a sua imagem e semelhança (na qual a idéia de Deus se acha contida) por meio da mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio; isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas idéias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, do qual existe uma idéia em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma idéia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a

---

<sup>40</sup> "Descartes não se contenta com um simples início da série temporal de causas e efeitos. Para ele, a causa primeira deve continuar agindo em cada um dos momentos do tempo, e essa ação é sempre uma recriação, como se tudo recomeçasse a cada instante. Por isso é preciso o mesmo poder tanto para criar quanto para fazer com que as coisas continuem existindo. A causa é sempre atual, isto é, continua sempre agindo com o mesmo poder com que agiu pela primeira vez. Um ser finito não se conserva por si mesmo na existência. Para que persista em seu ser, deve ser recriado a cada instante pela mesma causa infinita que o criou. O tempo se caracteriza por uma descontinuidade de instantes, e não se passa de um a outro simplesmente por inércia. É preciso que em cada um dos instantes a causa infinita atue de modo a manter os seres finitos na existência, por uma *criação continuada*" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 67).

carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição (DESCARTES, 1983, p. 112).

“A marca do operário impressa em sua obra”, pode ser interpretada, simplesmente como a ideia de Deus no espírito humano. Ainda de acordo com a passagem, Deus não pode ser um embusteiro, uma vez que o embuste, segundo podemos perceber através da luz natural, revelaria – necessariamente - alguma carência. Carência Descartes não encontrou na ideia de Deus, mas única e simplesmente perfeição.

Conforme Gallina (2003, p. 208) a primeira prova da existência de Deus constante das **Meditações** confere validade à tese da autoria de Deus em relação às idéias inatas à razão, enquanto a segunda prova valida a tese da criação de todas as coisas, por Deus, de acordo com uma causa eficiente e total.

### 3.3.2 A existência do mundo e a justificação do conhecimento físico

Descartes começa a análise da existência das coisas materiais com a certeza de que elas podem existir “[...] na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações da Geometria” (DESCARTES, 1983, p. 129), cuja essência é a extensão. Uma vez que ele concebe os objetos geométricos com clareza e distinção, é a partir desta concepção que ele admite a possibilidade da existência de coisas materiais. Para Descartes, quando se tem ideias claras e distintas da essência das coisas isto envolve a possibilidade da existência das coisas. A possibilidade da existência das coisas não implica em necessidade.

Podemos também analisar a questão da existência dos corpos, pela via da imaginação, pois, para Descartes, “[...] a capacidade de imaginar, que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas” (DESCARTES, 1983, p. 129). Sobre a faculdade de imaginar, ao considerá-la com maior atenção, é possível verificar “que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece o corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe” (DESCARTES, 1983, p. 129 e 130). Há ainda a necessidade de diferenciar “imaginação” de

"concepção" ou "intelecção pura". O triângulo, por exemplo, não se pode conceber "[...] apenas como uma figura composta e determinada por três linhas" (DESCARTES, 1983, p. 130). As três linhas constitutivas do triângulo estão "[...] como presentes pela força e pela aplicação interior de [seu] espírito" (DESCARTES, 1983, p. 130). É a isto que Descartes define como "imaginar".

Ao analisar a diferença entre imaginação e intelecção, Descartes coloca em exame algumas figuras geométricas. Ao pensar em um quiliógono, diz que o concebe como a um triângulo, embora o primeiro seja uma figura composta de mil lados e o segundo somente por três lados. Porém, ao imaginar um quiliógono e um triângulo, há diferença. Não podemos "[...] imaginar os mil lados de um quiliógono como [fazemos] com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de [nosso] espírito" (DESCARTES, 1983, p. 130). Ao pensar em uma figura de muitos lados, como a de um quiliógono, a imaginação não irá oferecer, com clareza, a imagem deste polígono. Mas, ao pensar em um triângulo ou em um pentágono, isto é, em figuras de poucos lados, a imaginação produzirá imagens claras. Isto significa que, para imaginar, o espírito precisa ser contido, mas para conceber não é preciso contê-lo. Essa é para Descartes a grande diferença entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura: para conceber não contemos o espírito, mas, para imaginar, tal contenção se faz necessária.

A imaginação é considerada como desnecessária à essência do espírito, enquanto o poder de conceber é considerado como essencial. Não imaginar não altera a coisa pensante que é pura intelecção ou concepção. Assim sendo, imaginar parece depender de alguma coisa diferente do espírito. Conceber e imaginar são duas maneiras de pensar. Ao conceber, o espírito "[...] volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das idéias que ele tem em si" (DESCARTES, 1983, p. 131). Ao imaginar, no entanto, o espírito "[...] se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à ideia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos" (DESCARTES, 1983, p. 131). "Se é verdade que há corpos", segundo Descartes, a imaginação pode realizar-se conforme ele a concebeu. Ao conceber assim a imaginação e não ter encontrado outras vias capazes de mostrar como a imaginação se efetiva, ele pode pensar que é possível a existência de corpos, pois, se não houvesse corpos, como explicar a imaginação? Mas, esta é só uma probabilidade e, como tal, insuficiente para Descartes concluir "[...] necessariamente a existência de algum corpo" (DESCARTES, 1983, p. 131).

Descartes tem o costume de imaginar os objetos da geometria, e também ele imagina "[...] as cores, os sons, os sabores, a dor e outras coisas semelhantes, embora menos distintamente" (DESCARTES, 1983, p. 129) do que os objetos da Geometria. Admite que percebe muito melhor as cores, os sons a dor e coisas semelhantes pelos sentidos, porque tais coisas parecem chegar a sua imaginação por intermédio dos sentidos e da memória. Por esse motivo, acredita "[...] que, para examiná-las mais comodamente, vem a propósito examinar ao mesmo tempo o que é sentir, e ver, se das idéias que [recebe] em [seu] espírito por este modo de pensar, que [ele chama] sentir, [pode] tirar alguma prova certa da existência das coisas corpóreas" (DESCARTES, 1983, p. 131). Até então, buscando analisar a existência ou não de corpos, Descartes recorreu, segundo a nota 156, em sequência, ao recurso do entendimento, além de proceder à análise da imaginação e da sensação.

Na continuação dessa análise, recorrerá à memória e investigará o que considerou até aqui como verdadeiro entre as coisas que recebeu pelos sentidos. Investigará também os fundamentos que apoiavam sua crença nas coisas recebidas pelos sentidos, entre as quais, segundo a nota 158, "[...] que [ele está] unido a um corpo e que as coisas materiais existem" (DESCARTES, 1983, p. 131). Anuncia também que pretende examinar as razões que o levaram a colocar estas coisas em dúvida para, finalmente, considerar o que deve "[...] a respeito delas agora acreditar" (DESCARTES, 1983, p. 131).

Recapitulando a fase inicial das **Meditações**, página 131 a 133, Descartes diz que sentia o corpo como parte de si mesmo, corpo este colocado entre ele e os outros corpos. Que dos outros corpos recebia comodidades e incomodidades que podem ser definidas resumidamente como sentimentos de prazer, dor, fome, sede, alegria, tristeza e cólera, entre outras paixões. Diz também que notava, no exterior, a extensão, as figuras, os movimentos dos corpos, nos quais percebia, entre outras qualidades, dureza, calor, luz, cores, odores, sabores e sons. Essas variedades permitiam-lhe distinguir o céu, a terra, o mar e os demais corpos uns dos outros. Isto tudo era sentido, por Descartes, como diferente do seu pensamento, até porque se apresentavam sem o seu consentimento, ao mesmo tempo que, apesar de sua manifesta vontade, o objeto ausente não poderia ser por ele sentido.

Ele também notava que as ideias recebidas pelos sentidos eram muito mais expressivas, mais distintas das de suas meditações ou memória, o que lhe fazia parecer que não procediam de seu espírito. Em decorrência disso, ele admite que

algumas coisas as causavam, coisas das quais não tinha conhecimento a não ser aquele fornecido pelas próprias ideias, motivo que lhe fazia pensar que as coisas externas eram semelhantes às ideias que elas causavam. Se assim fosse, ele poderia simplesmente admitir que "[...] não havia nenhuma ideia em [seu] espírito que não tivesse passado pelos seus sentidos" <sup>41</sup> (DESCARTES, 1983, p. 132). Ele sentia também prazer e dor pelo corpo que julgava ser o dele e não pelos demais corpos dele separados.

Na continuação da análise das coisas que inicialmente para Descartes eram tomadas como realidade, ele revela que, quando examinava o motivo do sentimento de dor ser seguido da tristeza do espírito ou do sentimento de prazer nascer a alegria, da fome seguir a vontade de comer, da sede a vontade de beber, pensava que a razão dessas ligações se devia aos ensinamentos da natureza. Ele não compreendia a relação entre estas e outras coisas das quais formulava pré-juízos. Isto tudo, porém, foi colocado em dúvida quando verificou que os sentidos podem enganar. A partir dessa constatação, Descartes irá recapitular as razões que o levaram a duvidar daquilo que lhe chegava pelos sentidos.

Depois de conhecer um pouco de si mesmo, descobrir o autor de sua origem, a partir da rejeição de tudo o que provinha dos sentidos, Descartes passou a considerar em que deveria acreditar a respeito de "[...] todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos" (DESCARTES, 1983, p. 134). Ele inicia reafirmando saber "[...] que todas as coisas que [concebe] clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como [ele] as [concebe]" (DESCARTES, 1983, p. 134). É o bastante, segundo ele, a condição de que "[...] possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, uma vez que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus" (DESCARTES, 1983, p. 134). "E não importa", diz, "[...] por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes" (DESCARTES, 1983, p. 134). Este é, conforme nota 164, "o elemento essencial da prova da distinção: Deus não pode deixar de fazer o que eu concebo clara e distintamente" (DESCARTES, 1983, p. 134). Para Kobayashi,

[...] é nesta subordinação da regra da evidência a Deus que Descartes baseia a sua determinação da essência das coisas materiais através das

---

<sup>41</sup> Idéia empirista inadmissível a Descartes, a não ser como recurso literário.

idéias matemáticas que estão em nós. Com efeito, [...] para determinar matematicamente a estrutura da natureza, Descartes declara na Sexta Meditação que: 'de uma forma geral, todas as coisas que estão incluídas no objeto da Geometria especulativa [...] encontram-se verdadeiramente aí [nas coisas corporais]'. Mas é em virtude de Deus 'que tem o poder de produzir todas as coisas que nós concebemos clara e distintamente' que estamos em posição de o afirmar. Desta forma, uma vez adquirida a validade objetiva da regra da evidência, Descartes pode garantir a possibilidade de uma física matemática que exclui, de uma vez por todas, a física qualitativa de Aristóteles. É nesta etapa que ele assume definitivamente a essência das coisas corporais como extensão (KOBAYASHI, 1993, p. 77 e 78).

Descartes reafirma a certeza de sua existência, cuja natureza necessária, conforme já mencionado, é ser uma coisa que pensa. Embora ele tenha concluído "[...] efetivamente que [sua] essência consiste somente em que [ele é] uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar [...] talvez [ele] tenha um corpo ao qual [esteja] muito estreitamente conjugado" (DESCARTES, 1983, p. 134). Ao analisar a ideia clara e distinta que tem de si mesmo, isto é, que em essência é uma coisa pensante e inextensa, o que já foi reconhecido como conhecimento certo e verdadeiro no *Cogito*, outra ideia se apresenta à análise cartesiana. Ao afirmar que tem "[...] uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, [sua] alma, pela qual [ele é o que é], é inteira e verdadeiramente distinta de [seu] corpo e que ela pode ser ou existir sem [o corpo]" (DESCARTES, 1983, p. 134). Para comprovar a existência dos corpos, Descartes apresenta essas argumentações:

Ainda mais, encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas. Pois, na noção que temos dessas faculdades, ou (para servir-me dos termos da Escola) no seu conceito formal, elas encerram alguma espécie de intelecção: donde concebo que são distintas de mim, como as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam (DESCARTES, 1983, p. 134).

Descartes ainda reconhece em si outras faculdades que não se relacionam ao puro pensamento. São faculdades necessariamente ligadas a corpos ou substâncias extensas e não a uma substância inteligente. Entre estas cita a faculdade "[...] de mudar de lugar, de [colocar-se] em múltiplas posturas e outras semelhantes, que

não podem ser concebidas assim como as precedentes, sem alguma substância à qual estejam ligadas, e, nem, por conseguinte, existir sem ela" (DESCARTES, 1983, p. 134). Se essas faculdades existem verdadeiramente, "[...] devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa" (DESCARTES, 1983, p. 134), uma vez que não são faculdades da coisa pensante inextensa, pois, para Descartes, "[...] no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida, mas de modo nenhum qualquer inteligência" (DESCARTES, 1983, p. 134). É a distinção entre os modos de substância extensa dos modos da substância inteligente, segundo a nota 167, que "anuncia que deve haver [...] outra coisa além do puro pensamento" (DESCARTES, 1983, p. 134).

A prova da existência das coisas materiais se dá, conforme a nota 168, a partir do reconhecimento, no espírito, de uma sensibilidade passiva de sentir. Em contrapartida, se havia uma sensibilidade passiva deveria haver uma ativa e esta não deveria ser a do espírito. Para Kobayashi, "[...] o fundamento da prova encontra-se na constatação da passividade dos nossos sentidos exteriores e na aplicação do princípio desta passividade" (KOBAYASHI, 1993, p. 80). Segundo ele, "apenas estas duas operações abrem o terreno da exterioridade de que a inteligência é incapaz de dispor" (KOBAYASHI, 1993, p. 80); As mesmas que "[...] atestam a determinação prévia da essência das coisas materiais como extensão, e permitem a Descartes defender o realismo no que respeita à causalidade das coisas exteriores (KOBAYASHI, 1993, p. 80). Sobre essa questão, Descartes declara:

[...] encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela (a faculdade passiva de sentir) me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas idéias me são freqüentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas idéias, ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente (DESCARTES, 1983, p. 135).

Descartes pode dizer que não está em seu pensamento a faculdade ativa de sentir, uma vez que ele conhece sua essência pensante. Essa faculdade ativa,

portanto, deve ser exterior ao pensamento. Pode estar nos corpos e, assim, comprovaria a existência dos corpos, ou estaria em uma substância mais nobre que o corpo, mas, nesse caso, "[...] infringiria o princípio da veracidade divina" (DESCARTES, 1983, p.135). Afastada definitivamente a ideia de um Deus enganador, está claro no espírito de Descartes que Deus não lhe "[...] envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente" (DESCARTES, 1983, p. 135). Nenhuma faculdade conhecida lhe diz que deve ser assim. No entanto, existe uma inclinação muito forte que o faz crer que as ideias dos corpos provêm, direta ou indiretamente, dos corpos. Descartes pode concluir que "[...] há coisas corpóreas que existem" (DESCARTES, 1983, p. 135), uma vez que, "se Deus não nos proporcionou nenhum meio de reconhecer ou de evitar o erro, é porque estamos diante de uma verdade" (DESCARTES, 1983, p. 135).

[...] Em Descartes, a prova da existência das coisas materiais efetua-se, sobretudo, pela colocação em evidência da passividade de nossa faculdade de sentir e pela aplicação do princípio de causalidade a essa especificidade dos sentidos. [...] Compreende-se, agora, que a prova da existência dos corpos apresenta uma estrutura análoga à da existência de Deus, no sentido em que ambas têm como objetivo sair da esfera do meu pensamento para aceder à esfera da coisa. Dito por outras palavras, a desproporção entre o entendimento humano e a realidade objetiva da ideia de Deus no plano metafísico tem como correlato a desproporção entre os nossos sentidos externos e as coisas materiais enquanto objetos desses sentidos no plano físico. E é a aplicação do princípio de causalidade, condicionada pela constatação de um efeito de que estou seguro que não sou a causa, que torna possível em ambos os casos a passagem da esfera da minha ciência para a esfera da coisa (KOBAYASHI, 1993, p. 81).

Pode ser que as coisas corpóreas não sejam tal qual as percebemos. Para Descartes a percepção dos sentidos só não é obscura e confusa em relação às coisas compreendidas no objeto da Geometria especulativa. Essas se encontram verdadeiramente nos corpos, ou seja, na substância corporal ou extensa. Para além dos objetos da Geometria, as percepções das coisas são muito duvidosas e incertas; porém, se Deus não é enganador, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas opiniões do Eu pensante. Assim sendo podemos concluir que temos os meios de conhecer as coisas corpóreas com certeza. De acordo com a nota 173, ao atestar a existência dos corpos, é também atribuído um valor objetivo à verdade sensível.

Não há dúvida que podemos afirmar haver “verdade no que a natureza nos ensina”, se considerarmos que o termo "natureza", no seu sentido geral, é entendido como Deus ou como a ordem e a disposição por ele estabelecidas nas coisas criadas. Sobre essa questão Leopoldo e Silva afirma "[...] que existem coisas externas que são causas de minhas percepções sensíveis" (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 74). Essa afirmação procede da análise das representações.

Considerando o exposto neste capítulo, podemos afirmar que as *Meditações* fundamentam o conhecimento conferindo um caráter epistêmico à metodologia e a física cartesianas. Partindo do senso comum, seguindo uma ordem de razões "semelhante àquelas de que se servem os geômetras", Descartes estabeleceu uma dúvida tão radical que o levou a duvidar da própria existência. Quando identifica a primeira verdade indubitável, no entanto, já não é pela via do senso comum que prossegue a análise. O sujeito pensante, as provas da existência de Deus, a veracidade divina, a regra geral da verdade, as condições do verdadeiro e do falso, a essência e a existência das coisas materiais e a distinção entre a alma e o corpo do homem estão encadeados de uma forma ímpar.

É preciso notar que o método apresentado nas **Regras** é composto de ordem e medida. Que em **O Mundo**, a ordem está presente na descrição das leis da natureza e a medida é a unidade que permite a quantificação da natureza. Que nas **Meditações**, a ordem se explicita na longa cadeia de razões metafísicas, através da análise rigorosa de tudo o que até a época fora considerado como conhecimento. Não há o que medir naquilo que é inextenso, só ordenar e estabelecer a veracidade ou falsidade da ou das suposições em análise.

De nossa pesquisa, concluímos

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, analisamos a filosofia cartesiana na perspectiva da fundação do conhecimento. No primeiro capítulo, priorizamos a natureza e a metodologia racionais, procurando explicitar como ocorre o conhecimento, quais são suas operações e, como a racionalidade pode ser transposta para um método capaz de encontrar verdade nas ciências. No segundo, tratamos da física ou conhecimento da natureza, estabelecendo relações com a metodologia, uma vez que as ideias dos textos estudados apresentam uma espécie de sistematicidade indissociável. Com o terceiro capítulo, procuramos justificar os anteriores, mostrando como é que Descartes fundamentou o conhecimento que enunciou desde as **Regras**.

As **Regras**, estudadas no primeiro capítulo, começam criticando a tradição e prosseguem, de certa forma, propondo a substituição das concepções aristotélico-tomistas. Diferentemente de Aristóteles, para o qual cada ciência implicava um método caracterizando assim a pluralidade e ao mesmo tempo a incomunicabilidade das ciências, Descartes apresentou um método único para todas as elaborações científicas. O método de Descartes tem como base as operações racionais do entendimento humano, a *mathesis universalis*.<sup>42</sup> É centrada na razão que a unidade do conhecimento referenda, pois é o sujeito conhecedor que, através da sua capacidade cognitiva, “modela” o objeto e assim o torna cognoscível, posto que, para Descartes, as ciências consistem exclusivamente no conhecimento intelectual.

Descartes considerou a existência de apenas duas vias seguras para chegar ao conhecimento. Trata-se da intuição e da dedução, atos do entendimento ou operações racionais inatas, sem as quais não haveria o “entendimento”, que é a condição para o conhecimento. Entre a intuição intelectual e a dedução necessária há algumas diferenças. A intuição é instantânea, de maneira que podemos, com legitimidade, conforme Gallina acentuou, denominá-la de “ato”, pois não ocorre por processo. É uma espécie de “visão” intelectual imediata que identifica ou oferece a consciência das coisas simples para o entendimento. Já na dedução, verifica-se uma espécie de processualidade e de uma “mutação” depois da processualidade. A dedução ocorre como que em sucessão, como se fosse um raciocínio. Nesse caso parece sofrer uma mediação enquanto se processa. No entanto, quando está pronta,

---

<sup>42</sup> *Mathesis universalis*, manifestação dos rudimentos da razão humana, presente em todas as matemáticas. Uma espécie de matematicidade caracterizada pela ordem e medida.

mostra as mesmas características da intuição, isto é, torna presente a ciência das coisas simples para o entendimento. A essa simplificação após a processualidade é que referimos como “mutação”. Para nós, é essa processualidade da dedução que permite a expressão da razão humana no método através do preceito da enumeração.

Com o método, Descartes não pretendeu apresentar regras para dirigir o espírito humano. Se o espírito humano precisasse de regras externas para dirigi-lo, seria qualquer coisa, menos espírito. O método oferece à ciência a via racional de encontrar verdades, pois ele se compõe de etapas análogas à processualidade mental. A ciência poderá ser unificada a partir desse método porque ele é a expressão da racionalidade. A unificação da ciência é, portanto, uma espécie de “modelagem” dos objetos aos parâmetros da razão: ordem e medida. Assim, identificando nas coisas aquilo que esses parâmetros possibilitam é que conhecemos, posto que, segundo Descartes, conhecemos o mundo segundo nossa capacidade de ordenar e mensurar aquilo que chamamos de coisas, objetos, ou mundo externo.

Para nós, a intuição é a mais originária condição para o conhecimento. Mas, caso fosse a única condição do entendimento nós nem chegaríamos ao conhecimento, pois, não há relações entre as intuições, uma vez que nessas não há sucessão. A sucessão ocorre na operação dedutiva, que relaciona as intuições para gerar conhecimentos novos. É como dizer que as intuições são princípios isolados em si e, de certa forma, incomunicáveis, para manter a distinção necessária ao próprio reconhecimento de que são princípios. São eles que facultam o entendimento, a codificação do que nos chega como “desconhecido”, pois o mundo revela-se complexo, como se fosse um amálgama de elementos simples. Para ampliar a capacidade cognitiva, portanto, é preciso que haja alguma processualidade entre a complexidade e a simplicidade. Essa é a dinâmica da dedução. Assim, concebemos que somente se forem garantidas as ligações ou relações entre intuições e deduções é que haverá conhecimento e, que tais relações devem ser transferidas ao método. Mas, como é que Descartes transpôs para o método as características racionais?

O método, segundo o **Discurso**, é composto de quatro preceitos. Os três primeiros nos parecem apresentar critérios a ser seguidos por aqueles que pretendam dedicar-se a procurar verdades. O primeiro recomenda evitar a

precipitação e o preconceito para obter clareza; o segundo prescreve a decomposição, em seus constituintes mais simples, daquilo que estiver sob análise; o terceiro recomenda a aplicação da ordem entre as partes do conjunto em análise; o quarto nos pareceu estar presente em todos os outros preceitos, uma vez que coloca a exigência de enumerações completas e revisões gerais em todas as etapas do processo ao qual confere ainda uma espécie de síntese. Nós reconhecemos, na enumeração, uma alternativa extra. Para nós, ela se constitui no preceito que possibilita ao método racionalizar as ciências. Ela é talvez o que denominaríamos de “dedução externalizada”.

Identificamos duas condições do entendimento, cujos resultados, digamos assim, Descartes transfere legitimamente ao método. A intuição, que revela os primeiros princípios: pensar, existir, ver figuras, é a principal. A dedução, tendo como base os princípios, estabelece relações entre tais intuições ou princípios. Esses princípios, enquanto intuição são atuais e, enquanto dedução, são processo. O processo é básico, inclusive para alcançar distantes conclusões. Assim, seria possível, ao entendimento, externar ou objetivar no método o entendimento ou os próprios princípios intuídos. Nossa afirmação procede da definição que Descartes dá de enumeração, não no **Discurso**, mas nas **Regras**. Nas **Regras** ele apresenta a enumeração como uma dedução mais longa e é assim que ele transfere a esse procedimento metodológico a mesma veracidade que atribui à intuição e à dedução.

Temos que considerar a intuição e a dedução como vias racionais para chegarmos ao entendimento e ao conhecimento das coisas e que a enumeração é uma via metodológica. A ligação entre a razão e o método, no entanto, ocorre a partir da processualidade da dedução. Operando com intuições, no final da operação dedutiva teremos novas intuições. De modo análogo à dedução, ou, como uma dedução mais longa, o preceito do método denominado “enumeração” se processa como se fosse uma operação mental, mas é uma operação metodológica, capaz de encontrar verdades nas ciências, pois poderá analisar a complexidade exterior, encontrando, no final do processo, os mesmos elementos simples para o entendimento, isto é, os princípios da intuição, entre os quais a figura, representação de qualquer coisa extensa.

No segundo capítulo, apresentamos o resultado de estudos sobre **O Mundo** ou **Tratado da Luz**. Ao explicar o conhecimento da natureza, Descartes emprega, prioritariamente, um dos atributos do método para tornar o universo fabular

cognoscível. O externo é reduzido à extensão e, assim, pode ser quantificado, isto é, mensurado.

Ao advertir que pode haver diferença entre a ideia que temos do objeto e aquilo que está no objeto, a exemplo da diferença que existe entre as palavras e as coisas que as palavras designam, Descartes, conforme Cavailé, colocou em causa a validade epistemológica dos sentidos. Disso decorreu a apresentação, em substituição à percepção pela semelhança, do critério da representação pela dissemelhança, uma vez que, para Descartes, há diferença entre nossos sentimentos e as coisas que produzem tais sentimentos.

**O Mundo** apresenta a suposição de um universo no qual, entre os corpos da matéria que o compõem não existe o vazio. O movimento é local, mas nos aparece como circular. Este mundo é constituído de três elementos: Fogo, Ar e Terra. As partículas do Fogo são as menores, possuem uma multiplicidade de formas e são as mais rápidas. As partículas do Ar são arredondadas e menos rápidas do que as do Fogo, mas mais rápidas do que as do elemento Terra. Como não existe o vazio, os espaços entre as partículas do Ar são preenchidos por partículas do elemento Fogo. As partes do elemento Terra são as maiores e mais lentas. Possíveis espaços entre uma e outra também estão preenchidas pelos outros dois elementos.

Nem tudo nos é possível perceber pelos nossos sentidos. As figuras, por exemplo, só as podemos perceber devido ao movimento que, de certa forma, as coloca em evidência. Percebemos as figuras do elemento Terra, mas o que nossos sentidos percebem dos elementos Ar e Fogo, devido à sutileza de suas partes, são apenas seus efeitos ou fenômenos. O que percebemos como figuras, conforme as **Regras**, são as “naturezas simples corporais”. No mundo suposto por Descartes, não existem qualidades, só quantidades. E as partes dessa matéria são consideradas como “indefinidamente” divisíveis, o que nega o conceito grego de átomo.

Esse universo fabular teria sido criado por Deus, que também teria, anteriormente, criado leis ordinárias para regular a natureza desse mundo, cuja matéria é simplesmente extensão. Essa extensão, por sua vez, totalmente mensurável, torna o suposto mundo totalmente cognoscível, pois oferece uma representação da realidade mais clara do que aquelas até então apresentadas pela filosofia. São três as leis ordinárias que regulam a natureza ou o movimento desse mundo. A primeira lei trata da conservação do movimento. Em outras palavras,

“conservar” é continuar criando. A segunda lei enuncia a redistribuição do movimento, quando da colisão entre as partes. A terceira lei estabelece que a linha reta é a tendência natural do movimento dos corpos. A primeira e a terceira leis, de acordo com comentadores, constituem a primeira definição completa de inércia.

Para Descartes, há ainda outras leis ou regras da natureza. Uma decorre das verdades eternas. A outra afirma a teoria da criação continuada. As verdades eternas envolvem as naturezas simples apresentadas nas **Regras**, as concepções claras e distintas que temos em nós, isto é, os princípios do entendimento e do conhecimento: a intuição intelectual e a operação racional dedutiva. Como verdades eternas também são apresentados os objetos matemáticos, uma vez que estes são expressões rudimentares da razão humana. Como verdades eternas criadas e mantidas por Deus, portanto, retornam as questões metodológicas.

A partir da teoria da criação continuada, podemos inclusive afirmar que não existe o movimento: só criações e recriações das coisas, por Deus, em lugares diversos. Assim, Deus cria o tempo todo, as mesmas coisas, é isto que Descartes quis dizer com “criação e manutenção”. Mas a teoria da criação continuada, segundo Descartes, incide também sobre as próprias faculdades do espírito humano, isto é, nossas faculdades do entendimento e conhecimento. Logo, para que as teorias até então enunciadas possam ser mantidas, precisamos de garantias. É preciso que Descartes prove a existência de Deus e que Deus, em momento algum, derroque estas duas últimas leis, isto é, as leis das verdades eternas e da criação continuada.

Descartes procedeu, em **O Mundo**, pelo menos em parte, a uma aplicação do método das **Regras**. Tornou, assim, o externo mensurável e compreensível à razão humana, ou seja, decodificou o objeto segundo critérios do sujeito do conhecimento, o qual compreende do universo aquilo que a sua natureza lhe faculta compreender. A física de Descartes esteve sempre relacionada à sua metodologia, mas, repetimos, a afirmação da criação das verdades eternas, a teoria da criação continuada e a existência de Deus precisam ser justificadas; caso contrário, realmente, o que até aqui foi suposto não terá passado de fábula.

No terceiro capítulo, Descartes vai provar se é ou se não é possível conhecer. Ele sempre deixou claro que buscava verdades para fundamentar as ciências. Reconheceu também que tudo o que considerava como conhecimento provinha dos costumes ou dos sentidos e que isso poderia não corresponder à realidade. Assim, decidiu julgar como falso aquilo a que poderia atribuir a menor dúvida e começou um

exercício metódico decidido a levar a dúvida ao seu máximo limite. Passando por diversos graus da dúvida: argumento dos sentidos, dos sonhos, do Gênio maligno, do Deus que “tudo pode” ele chegou ao *Cogito*, sua primeira verdade. A partir do *Cogito*, ele examina novamente tudo aquilo que colocou em dúvida antes de adquirir esta primeira certeza: eu sou, eu existo. O sujeito é essencialmente pensamento, inextenso e independente de qualquer coisa externa (se é que elas existem). Essa coisa pensante é um espírito, uma razão, um entendimento, enquanto puro pensamento que é enquanto pensa. No entanto, existem diferentes modos de pensar: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e sentir. Nessa acepção, podemos imaginar quaisquer coisas, e aquilo que imaginamos pode ser uma quimera; no entanto, a faculdade de imaginar é real, assim como a de sentir e a de querer.

Ao proceder à análise do pedaço de cera, Descartes comprova a independência do conhecimento frente à imaginação. A investigação leva-o a concluir que não é a imagem da cera que a torna reconhecível: o que permite reconhecer a cera é o que torna reconhecível qualquer corpo, uma vez que a cera, como qualquer outro corpo ou coisa exterior, é uma coisa extensa. Para Descartes, os corpos são concebidos unicamente pelo entendimento e não pela imaginação ou pelos sentidos. Segundo Kobayashi, é com o exemplo da cera que Descartes conseguiu evidenciar a separação do espírito do corpo, o que representa a destruição da tradição aristotélica que atribuía o primado epistêmico ao objeto ou à imagem. Assim, fica estabelecido que a alma e suas concepções independem de imagens e que a extensão é concebida pelo pensamento puro, que é intuição.

A partir do *Cogito*, pode ser estabelecido como critério de verdade que todas as coisas que concebemos com muita clareza e distinção são verdadeiras. Mas isso é insuficiente para Descartes. O que pode ser garantido a partir do *Cogito*? E se alguma coisa que concebêssemos com muita clareza e distinção se revelasse falsa? O *Cogito*, conforme Leopoldo e Silva, parece garantir a veracidade de seu próprio conhecimento apenas no ato de pensar-se. Se o *Cogito* só é válido no ato de pensar-se, então o efeito do Gênio maligno permanece? “Sou enquanto ou quando penso” é uma certeza a partir da qual o espírito deduz outras. Descartes quis mais. Procedeu a uma espécie de inspeção em seus pensamentos, classificando-os. Para esse procedimento que conhecemos como teoria das ideias ele partiu de uma certeza, a de ser quando pensa; porém, como dúvida, permanece a hipótese do

Deus enganador. Mas existiria um Deus, e, se existisse, ele seria enganador? A essa dúvida ainda pode ser acrescentada outra. Se existe um Deus enganador que pode invalidar as representações consideradas claras e distintas, para além da atualidade do *Cogito*, um Deus veraz validaria essas representações rompendo a atualidade e estendendo-as atemporalmente? Essas questões problematizaram o alcance do fundamento objetivo.

Àqueles pensamentos que são como “imagem das coisas” Descartes denominou “ideia”. Com o pensamento que ele chamou de ideia, poderá representar qualquer coisa. Mas existem outros modos de pensamento que podem ser acrescentados às ideias. Querer, temer, afirmar, negar são ações do espírito e podem intensificar as ideias. Há ainda outros gêneros de pensamento: vontades ou afecções e juízos. As ideias consideradas em si mesmas não podem ser falsas, mesmo que seu conteúdo seja falso. Assim, podemos imaginar qualquer coisa, inclusive uma quimera; no entanto “imaginar” será sempre verdadeiro. A possibilidade de engano, para Descartes, estará sempre nos juízos. Segundo ele, emitir juízos equivale a afirmar ou negar que o conteúdo de nossas ideias corresponde a alguma realidade externa a ela. É assim que Descartes procura, nas próprias ideias, uma espécie de abertura para o mundo externo. Entre as ideias, ele identifica três modalidades: as inatas (que parecem ter nascido com ele), as adventícias (que parecem vir de fora ou que são adquiridas) e as fictícias (as que ele inventa). Pensar lhe parece inato. Ouvir, ver, sentir calor parece proceder de coisas que lhe são externas. E as quimeras, parecem ser invenções de seu espírito. Ainda será preciso identificar a procedência das ideias.

O que ele quer saber exatamente é o que parece “obrigá-lo” a acreditar que as ideias que lhe parecem vir de algum objeto localizado fora dele sejam semelhantes a esse objeto. Nesse sentido, examina a existência ou não de semelhança entre os objetos e as ideias que ele tem dos objetos. Ele, que tantas vezes rejeitou a representação por semelhança, precisa ainda provar a representação por dissemelhança, pois é isso que ele tem enunciado em seus escritos. A semelhança das ideias com os objetos externos que as provocam parece-lhe inicialmente razoável, pois a natureza o inclina a pensar assim, e a experiência de tais ideias independe de sua vontade. Não depende dele sentir calor ou cócegas, por exemplo. A inclinação natural é rejeitada, pois relaciona-se às crenças e aos costumes, e neles não há indícios de clareza e evidência. Quanto à

possibilidade de as ideias terem origem externa ou apenas parecerem ter origem externa isso não implica a obrigatoriedade da semelhança das ideias com as coisas que lhe enviam essas ideias. Como formas de pensar as ideias apresentam igualdade entre si, mas, considerando-as como imagens que representam coisas diversas, é evidente que há diferença entre as ideias. Há ideias que representam modos ou acidentes e há ideias que representam substâncias. Existirão, porém, ideias nas quais se pode reconhecer valor objetivo? Há certa hierarquia entre as ideias. As ideias que representam substâncias são consideradas por Descartes como as que contêm “mais realidade objetiva”; por isso são consideradas hierarquicamente superiores às que representam modos ou acidentes. E a ideia de Deus, como é considerada por Descartes?

A ideia pela qual Descartes concebe Deus com todas as características de perfeição é considerada como a de maior realidade objetiva, pois representa um ser infinito e perfeito criador de tudo. De onde procede, no entanto, essa ideia que ele tem de Deus? Os axiomas científicos “nada provém do nada” e “não há efeito sem causa” são evocados. A ideia de Deus deve ser causada em Descartes pelo próprio Deus, uma vez que no efeito (no caso a ideia de Deus) deve haver pelo menos tanta realidade como em sua causa. Descartes afirmou não ser a causa de suas ideias. Desse reconhecimento decorre que existe no mundo algo além dele e que esse algo deve ser a causa da ideia de Deus que há nele. Essa ideia de Deus é a única entre as ideias que ele reconheceu em si como superior. Descartes considera Deus como uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e criador de tudo o que existe. Essa ideia de Deus não pode ser atribuída a Descartes que é finito e imperfeito. Logo, Deus existe. Mesmo que Descartes tenha em si a ideia de substância, pois é uma substância pensante, ele não poderia ter, uma vez que é finito, a ideia de uma substância infinita, a não ser que essa ideia fosse colocada nele por alguma substância verdadeira e infinita, ou seja, por Deus. Ao provar a existência de Deus pelos efeitos, é garantida a veracidade das ideias claras e distintas.

Ele também admite que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, de alguma maneira, reconhece que, em si, a noção de infinito é anterior à noção de finito, ou seja, tem em si a noção de Deus antes da noção de si mesmo. Descartes chega a analisar a ideia de ser seu próprio criador, mas, se assim fosse, disso ele teria consciência. Informa que sua vida poderia ser dividida em uma

infinidade de partes, que nenhuma dessas partes dependeria umas das outras, que para ele ter sido antes, ser agora e continuar sendo, é preciso alguma causa que o produza e conserve. Essa causa é Deus que o cria e recria. Essa é a prova da teoria da criação continuada.

Descartes existe e nele existe a ideia de Deus e isso significa que Deus existe. Essa ideia de Deus que existe em Descartes foi produzida nele no momento em que Deus o criou. Para Gallina, a primeira prova da existência de Deus comprova a autoria de Deus das ideias inatas ao espírito humano, isto é, das verdades eternas. A segunda, que, ao criar, Deus “dispôs todas as coisas segundo uma causa eficiente e total”. Isso significa uma tentativa de provar as leis da natureza apresentadas na física?

Quanto aos juízos, esses podem ser verdadeiros ou falsos. Assim sendo, podem resultar em verdades ou erros. O espírito tem a capacidade de julgar e, desde que empregue essa capacidade “como é necessário”, nunca poderá enganar-se. Mas Descartes sabe que os erros existem e ele quer saber como evitá-los. Ao analisar essa questão, considerou que em seu espírito se encontra a ideia de Deus (perfeito), mas também uma ideia do nada (ou do imperfeito). Admite também que o entendimento humano é limitado, mas a faculdade humana “vontade” esta é ilimitada e a ela compete a decisão na hora do juízo. Logo, toda vez que a vontade escolher considerando o entendimento, haverá acerto, porém, toda vez que estendermos a vontade a coisas que não entendemos, podemos nos enganar e errar. Melhor seria, conforme Descartes, abstermo-nos de formular juízos na ausência da clareza e distinção suficientes acerca de algo sobre o que ajuizamos.

Para ele, se Deus é autor das ideias claras e distintas, isto é, daquelas que são perfeitas e verdadeiras, então Deus nos deu condições, através do entendimento e da vontade, de acertar sempre, desde que o juízo seja feito diante das ideias claras e distintas ao entendimento. Assim, essas ideias têm valor certo e imediato e a regra obtida com o *Cogito*, de que todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente são verdadeiras, está agora objetivamente validada.

Descartes, após ter ciência de como pode evitar o erro e chegar à verdade, analisou a possibilidade do conhecimento certo sobre as coisas materiais, a partir do exame das essências das coisas materiais, ou seja, das ideias das coisas que se encontram em seus pensamentos. Entre essas ideias, há as confusas e as distintas. A primeira ideia distinta das coisas materiais é a da extensão, uma vez que é por ela

que se pode conhecer as coisas materiais, segundo o exemplo do pedaço de cera. Na ideia da extensão, distingue-se o comprimento, a largura e a profundidade que há nas coisas. À ideia da extensão pode-se também atribuir outras ideias claras e distintas, tais como as de grandeza, de figuras, de situações e de movimentos. Tudo o que se relaciona à extensão Descartes conhece, com distinção, uma vez que ela é uma ideia inata. Ele cita o exemplo do triângulo, que define como existente em seu pensamento como natureza ou forma dessa figura, a qual considera imutável e eterna. Ele não inventou essa ideia. Ela independe absolutamente de seu espírito. Podemos demonstrar as propriedades desse triângulo, as quais dele não podem ser dissociadas. Não há também como considerar que as ideias das essências matemáticas sejam simuladas, imaginadas ou provenientes do sensível. Inclusive já está demonstrado que ideias que se apresentam como claras e evidentes correspondem a alguma coisa, isto é, são verdadeiras. Não sendo uma ideia inventada e sim percebida com clareza e distinção, isso indica que o objeto da matemática é real, apesar dessa realidade não ser formal ou atual, mas uma realidade objetiva, uma vez que é o objeto de uma ideia clara e distinta. O objeto da matemática é real por ser o objeto de uma ideia clara e distinta.

As ideias claras e distintas são válidas objetivamente. Disso poderá decorrer uma prova demonstrativa da existência de Deus? É o que Descartes pretende. Por ser a ideia de Deus, assim como a ideia de figuras e números claros e distintos ao espírito de Descartes, isto é, tendo tanta realidade objetiva uma quanto a outra, é possível, inicialmente, considerar a existência de Deus com tanta realidade quando a do objeto da matemática. Porém, a existência de Deus não pode ser separada da essência de Deus, a exemplo da ideia de uma montanha que não pode ser separada da ideia de um vale. A essência de Deus é aqui considerada como inseparável da existência de Deus. Uma montanha e um vale podem ou não existir, mas, quer existam ou não, não podem ser separados. Em relação a Deus, não é assim tão simples. Descartes diz que é a existência de Deus que determina ao seu pensamento concebê-lo dessa maneira. A ideia de Deus no espírito humano é aqui considerada como “uma marca do criador em sua criatura”. Na ideia que Descartes tem de Deus, ele diz perceber a ligação de existência com a essência como uma relação de essência necessária que se impõe ao seu espírito. Trata-se, portanto, de algo que se impõe e não que se imagina livremente, isto é, trata-se de uma “marca”.

A prova recém-apresentada é conhecida como prova *a priori* ou prova ontológica da existência de Deus. Descartes considera que as verdadeiras ideias, ou verdades eternas, nasceram com ele. Entre essas, a primeira e a mais importante é a de Deus, pois só em relação a Deus ele pode conceber a ideia de algo “cuja essência a existência pertence com necessidade”. Ele considera impossível conceber dois deuses assim, mas, no caso da existência de um Deus assim, é necessário que sua existência seja considerada eterna.

Em certo ponto dessas considerações, a prova *a priori* da existência de Deus foi colocada ao lado dos objetos matemáticos. A diferença entre a essência de Deus e as essências matemáticas é agora identificada. A certeza das essências matemáticas é garantida pela essência de Deus. Mas não apenas as essências matemáticas podem ser garantidas pela prova ontológica. Esta não é considerada apenas como uma prova a mais. Esta prova nos fornece, no plano da psicologia, a certeza da existência eterna de Deus.

Descartes tem certeza de que existem coisas materiais, uma vez que a essência das coisas materiais é a extensão. Para ele, quando se tem ideias claras e distintas da essência das coisas, isso envolve a possibilidade da existência das coisas. Ele também analisou a existência dos corpos pela via da imaginação, pois, ao considerá-la com maior atenção, foi possível verificar que a imaginação é uma aplicação da faculdade que conhece o corpo que lhe é intimamente presente, ou seja, que existe. A imaginação é considerada como desnecessária à essência do espírito, enquanto o poder de conceber é considerado como essencial. Imaginar não altera a coisa pensante, que é pura inteligência ou concepção. Assim, imaginar parece depender de alguma coisa diferente do espírito. Conceber e imaginar são duas maneiras de pensar. Ao conceber, o espírito volta-se, sobre si mesmo e às ideias que tem em si. Ao imaginar, no entanto, o espírito volta-se para o corpo considerando nele alguma coisa que condiz a ideias que formou em si ou que recebeu dos sentidos. Se é assim que a imaginação se efetiva, é possível pensar que existem corpos, pois, se não houvesse corpos, como explicar a imaginação? Essa é, no entanto, apenas uma possibilidade.

Depois de conhecer um pouco de si mesmo, descobrir o autor de sua origem, a partir da rejeição de tudo o que provinha dos sentidos, Descartes passou a considerar em que deveria acreditar a respeito das coisas que os sentidos parecem ensinar-nos. Ele já descobriu que todas as coisas concebidas com clareza e

distinção podem ser produzidas por Deus assim como ele as concebe. Em outras palavras, isso equivale a afirmar que Deus poderia fazer tudo o que concebemos clara e distintamente. Esse é considerado o elemento fundamental da prova da distinção. Mas é preciso ainda provar a existência do mundo e justificar o conhecimento físico.

Descartes reconhece em si outras faculdades que não se relacionam ao puro pensamento. São, notadamente, faculdades ligadas a corpos ou substâncias extensas e não a uma substância inteligente. Mudar de lugar, postar-se de formas diferentes não pode ser concebido sem uma ligação a alguma substância corpórea. Assim, a distinção entre os modos de substância extensa dos modos da substância inteligente anuncia que deve haver outras coisas além do pensamento puro. No entanto, a prova da existência das coisas materiais só se dá a partir do reconhecimento, no espírito, de uma sensibilidade passiva de sentir. Em contrapartida, se há uma sensibilidade passiva, deve haver uma sensibilidade ativa e essa não está no espírito. Para Kobayashi, na constatação da passividade dos nossos sentidos exteriores e na aplicação do princípio dessa passividade está o fundamento da prova da existência das coisas materiais.

Se a faculdade ativa de sentir não está no pensamento, isso significa que ela pode estar nos corpos. Assim sendo, comprovaria a existência dos corpos. Descartes pode concluir que existem coisas corpóreas uma vez que uma forte inclinação o faz crer que as ideias dos corpos provêm, direta ou indiretamente, dos corpos. As ideias que temos dos corpos não são causadas pelo nosso pensamento, logo, devem ter uma causa externa. Ao atestar a existência dos corpos, também é atribuído um valor objetivo à verdade sensível.

Diante da exposição do resultado de nossa pesquisa, concluímos que, com as **Regras**, **O Mundo** e as **Meditações**, Descartes procede à fundação do conhecimento, uma vez que ele explicita como conhecemos, o que conhecemos e porque conhecemos. Em outras palavras, ele elabora uma teoria do conhecimento onde explicita a faculdade humana de entender, conhecer e compreender inclusive a essência racional que nos caracteriza como seres conscientes ou pensantes, distintos da essência extensa a qual também compreendemos a partir da razão que, inclusive, unifica a ciência.

## REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 25–71. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Meditações**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 73–211. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O Mundo**. São Paulo: Hedra, 2008, 135 p.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2006, 279 p.

\_\_\_\_\_. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1985, 127p.

BEYSSADE, Michelle. **Descartes**. São Paulo: Martins Fontes, 1972. 126p.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. **DESCARTES: a fábula do mundo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, 372p.

FERDINAND, Alquie. **A filosofia de Descartes**. 2. ed. Lisboa: Presença, 1986.

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. 349p.

GALLINA, A. L. **Realismo e representação na filosofia de Descartes**. 2003. 304 p. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo, 2003, 304p.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes: uma biografia intelectual**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, 596p.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, 139p.

KOBAYASHI, Michio. **A Filosofia Natural de Descartes**. LISBOA: Instituto Piaget, 1993, 185p.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1994. 151p.

MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1975, 308 p.