



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA**

**REPRESENTAÇÃO E CONHECIMENTO NAS
MEDITAÇÕES DE DESCARTES**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Simoni Aparecida Fortes de Jesus

**Santa Maria, RS, Brasil
2009**

REPRESENTAÇÃO E CONHECIMENTO NAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES

por

Simoni Aparecida Fortes de Jesus

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Teórica e Prática, Linha de Pesquisa Filosofia da Linguagem, 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: Prof. Dr. Arnildo Pommer

Santa Maria, RS, Brasil

2009

© 2009

Todos os direitos autorais reservados a Simoni Aparecida Fortes de Jesus. A reprodução de partes ou do todo desta dissertação só poderá ser feita com autorização por escrito da autora.

Endereço: Rua João Zani, 548-D, Bairro Maria Goretti, Chapecó, Centro, SC, 89801-000 - Fone (0xx) 49 33233574; End. Eletr.: simonidejesus@gmail.com

**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

**REPRESENTAÇÃO E CONHECIMENTO NAS MEDITAÇÕES DE
DESCARTES**

elaborada por
Simoni Aparecida Fortes de Jesus

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Albertinho Luiz Gallina, Dr.
(Presidente/Orientador)

Arnildo Pommer, Dr. (Unijuí)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Santa Maria, outubro de 2009.

Para meus pais Francisco e Maria e minha querida avó Hilda.

Para meu amor, Cristiano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores Albertinho Luiz Gallina e Arnildo Pommer, pela paciência, incentivo e por não desistirem de mim. Ao professor Gallina pelas horas aplicadas comigo, as suas explicações e sugestões. E ao professor Pommer, pela sua preocupação, seus conselhos, sua disposição em estudar Descartes comigo, e principalmente pelo seu empenho na revisão deste trabalho.

Aos amigos que fiz durante o mestrado, e uma grata pessoa em especial, minha amiga Claudia Lazarotto, com quem construí uma grande e sincera amizade, pelo apoio em todos os momentos.

A minha amada família, meus queridos irmãos Suzana e Edson que torceram por mim do começo ao fim. Aos meus pais Francisco e Maria, que não mediram esforços para me acompanharem nas cansativas viagens, faltam-me palavras para agradecer e dizer o quanto foram e são importantes na minha vida. A minha querida avó Hilda, companhia de todas as viagens, pelo carinho, incentivo e por estar sempre ao meu lado.

Ao meu esposo Cristiano pela confiança e incentivo incondicionais, e principalmente pelo seu amor e paciência.

*Engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja
enquanto eu pensar que sou algo.*

René Descartes

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

REPRESENTAÇÃO E CONHECIMENTO NAS MEDITAÇÕES DE DESCARTES

AUTORA: SIMONI APARECIDA FORTES DE JESUS
ORIENTADOR: PROF. DR. ALBERTINHO LUIZ GALLINA
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 02 de outubro de 2009

Esta dissertação apresenta a fundamentação da representação e do conhecimento, a partir da obra *Meditações*, de René Descartes, com o intuito de discutir o seu projeto de reconstruir a ciência, a partir da crítica das opiniões que fundamentavam a ciência de seu tempo. A abordagem do tema se dá a partir da análise das seis meditações, iniciando pela dúvida acerca das opiniões e do conhecimento sensível de um modo geral, bem como do próprio sujeito do conhecimento, de modo particular. São analisados os meios que levam à primeira certeza, a do sujeito pensante, que tem consciência da sua própria existência e cuja síntese se manifesta na expressão: “eu sou, eu existo”, a qual serve de ponto de apoio para as demais constatações, como a da existência de um deus e de sua veracidade, do problema da representação, ou do caráter representativo das idéias, da sua realidade objetiva, e dos princípios de causalidade e de correspondência. Destacamos também, a importância das afirmações sobre a capacidade de ajuizar, o que implica na possibilidade do erro quando um juízo é enunciado sem a devida constatação de sua clareza e evidência, pois os atos de pensar, querer, desejar, são sempre verdadeiros, mas os juízos deles decorrentes podem levar ao erro, caso o seu fundamento não obedeça aos critérios da clareza e da evidência.

Palavras chave: Representação, conhecimento, sujeito pensante, clareza, evidência.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

REPRESENTATION AND KNOWLEDGE IN DESCARTES MEDITATIONS

AUTHOR: SIMONI APARECIDA FORTES DE JESUS
ADVISOR: PROF. DR. ALBERTINHO LUIZ GALLINA
Date and Place of the Defense: Santa Maria, october, from 02, 2009

This dissertation presents the foundations of representation and knowledge on René Descartes' **Meditations** in order to discuss his project on the reconstruction of the whole science of his time through a critical review of its underpinnings. We approach the theme through the analysis of the six meditations, beginning with doubts concerning opinions and sensitive knowledge in general, as well as doubts about the subject's own knowledge in particular. Analysis is made of the means that lead to the first certainty, the one which concerns the thinking subject, which is aware of its own existence and whose synthesis is manifested in the expression: "I am, I exist", which serves as a background for the other findings, such as the existence of God and its truth, the problem of representation, or the representative character of ideas, of their objective reality, and the principles of causation and correspondence. We also highlight the importance of statements about the ability to analyze, which implies the possibility of error when a statement is set out without proper verification of its clarity and evidence, for the acts of thinking, wanting, desiring, are always true, but the judgments based on them may be misleading, if their foundation does not satisfy the criteria of clarity and evidence.

Keywords: Representation, knowledge, thinking subject, clarity, evidence.

SUMÁRIO

FOLHA DE APROVAÇÃO.....	3
RESUMO.....	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	10
1.1 As Opiniões.....	14
1.1.1 A Dúvida Metódica.....	16
1.1.2 O Erro dos Sentidos	20
1.1.3 A Suspensão dos Juízos e da Racionalidade.....	25
1.2 A Afirmação do Sujeito do Conhecimento	27
1.2.1 Procura-se uma Primeira Certeza.....	28
1.2.2 A Idéia em si mesma.....	32
2.1 A Idéia e sua Representação	44
2.2 O Princípio de Causalidade.....	54
2.3 Do Verdadeiro e do Falso	63
3. GARANTIA OU VALIDADE DO CONHECIMENTO	72
3.1 Garantia Interna do Conhecimento aos Moldes da Geometria	73
3.2 Garantia Externa do Conhecimento.....	79
3.3 Garantia do Conhecimento: Existência de um Correspondente das Idéias.....	87
CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico de René Descartes tem por finalidade encontrar uma verdade primeira, isto é, um ponto de partida seguro para a fundação das ciências. As suas obras, em seu conjunto, revelam criteriosa preocupação com vistas ao estabelecimento de princípios seguros para a descoberta de verdades que possam ser demonstradas racionalmente. Mais que isso, elas destacam a necessidade do uso metódico da razão para alcançar qualquer verdade relevante em ciência.

Escolhemos para direcionar a nossa pesquisa a obra **Meditações**, texto de difícil compreensão como o próprio autor alerta: “Todavia, quaisquer que sejam a evidência e a certeza que encontro em minhas razões, não me posso persuadir de que todo mundo seja capaz de entendê-las” (DESCARTES, 1991, p. 159). Também utilizaremos como fonte de pesquisa, eventualmente, outras obras de Descartes, além de obras de estudiosos de seu pensamento. Para tornar nossa empresa possível, a presente dissertação tem a pretensão de decifrar o projeto que Descartes desenvolveu nas **Meditações**, o qual tem como plano principal a reconstrução da ciência, e a demonstração de que nem tudo aquilo que habitualmente é tido como fundamento da ciência é verdadeiro. Principalmente porque, como era habitual entre os sábios de sua época, o entendimento do que fosse ciência estava diretamente relacionado à autoridade da tradição, pois, o entendimento do verdadeiro ou do falso, em ciência, dependia do que se apreendia na tradição e não de um exame atento e profundo do próprio fazer científico.

Assim sistematizamos o modo de abordagem do tema proposto: a questão do conhecimento nas *Meditações* de Descartes, a partir de uma análise detalhada e de conjunto das seis meditações da sua obra. A fim de chegarmos o mais próximo possível da sua compreensão, dividimos a presente dissertação em três capítulos.

O primeiro Capítulo, Sobre a Validade das Opiniões, discute as *Meditações Primeira e Segunda*, introduzindo a dúvida como ponto inicial de toda investigação, que recairá sobre as opiniões acerca do conhecimento sensível de um modo geral, bem como do próprio sujeito, para em seguida, suspender todos os seus juízos anteriormente tidos como verdadeiros e deles duvidar até o limite de não subsistir uma única crença sem questionamento radical. E assim, ainda sob o efeito da dúvida, chegaremos à primeira certeza, a qual se constitui na consciência do sujeito

pensante enquanto existente. A dúvida, no entanto, não se mostrará imediatamente útil, mas preparará o espírito para “desligar-se dos sentidos”, procedimento necessário à busca da verdade.

No segundo Capítulo, denominado de A Teoria das Idéias e dos Juízos, trataremos da questão mais difícil do pensamento cartesiano. Pois, a Meditação Terceira contém a complexa exposição da noção de idéia e de sua representação, do princípio de causalidade, bem como, destaca a importância da possibilidade de distinção entre juízos verdadeiros e falsos. Na Meditação Quarta, Descartes busca provar serem verdadeiras todas as coisas que concebemos clara e distintamente, bem como demonstra as causas ou as razões “do erro ou da falsidade”. Trata-se de uma passagem significativa da argumentação cartesiana, pois ela indica “o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para melhor entender as que se seguem” (1983, p. 81). Ele escreve, especificamente, sobre juízos falsos ou verdadeiros, pois, não objetiva aí, abordar problemas relativos à fé e à moral, mas tratar das verdades que podem ser conhecidas racionalmente, ou seja, “por meio da tão-só luz natural”.

Na busca da conclusão de nossa argumentação, escrevemos o último Capítulo, o qual expõe o problema da validade do conhecimento a partir de uma garantia interna e de uma garantia externa, garantias estas expostas nas Meditações Quinta e Sexta. Nelas se encontra demonstrada a diferença entre as substâncias corpo e espírito, considerando que o corpo é divisível e o espírito indivisível.

Desse modo procuramos explicitar a veracidade das coisas percebidas clara e distintamente; a natureza do corpo, a existência de deus, bem como a diferença entre entendimento e imaginação; os erros dos juízos, a existência do corpo e do mundo, sempre seguindo o próprio texto de Descartes. Desde a Meditação Quinta explicamos a natureza do corpo e a existência de deus, revelando “de que maneira é verdadeiro que a própria certeza das demonstrações geométricas depende da existência de um Deus” (DESCARTES, 1983, p. 81). E, para concluir, a partir da Meditação Sexta, explicamos a diferença entre entendimento e imaginação, destacando que a alma é distinta do corpo, mas é unida a ele de modo a compor com ele a unidade necessária à percepção do mundo exterior. Tratamos também, dos erros decorrentes dos sentidos e de como eles podem ser evitados. Por último,

mostramos que existem corpos materiais e o porquê da sua existência, e mesmo que a sua existência não seja tão indubitável quanto a do espírito, podemos dela ter certeza. Descartes afirma que pouco se conhece com certeza relativamente às coisas corporais; que há mais coisas conhecidas relativamente ao espírito humano e, mais ainda, quanto à deus. Ele afirma, igualmente, conhecer mais ao seu deus do que ao “eu” pensante (DESCARTES, 1983, p. 115).

1. SOBRE A VALIDADE DAS OPINIÕES

A filosofia de Descartes não se constitui num discurso linear e acabado que possa ser entendido de uma vez por todas para sempre. Nenhuma filosofia o é. Aliás, a filosofia, como afirma Ferdinand Alquié, dentre outras coisas, é “um discurso sobre a insuficiência de todo o discurso” (1986, p. 11). Por isso mesmo, existem várias portas de entrada na filosofia cartesiana, dependendo de que modo se queira abordá-la. Nós escolhemos o livro **Meditações**, editado em 1641 em Paris e 1642, em Amsterdã, no qual Descartes se dispõe a fundamentar o conhecimento, como uma maneira de ingressar na sua filosofia. Como se trata de um texto da fase madura do autor pareceu-nos mais pertinente utilizar esta porta de entrada em sua obra, a fim de vislumbrarmos no que se constitui a idéia de conhecimento para Descartes.

Para tornar nossa empresa possível, trataremos de decifrar o projeto que Descartes desenvolve nas **Meditações**, o qual tem como plano principal a reconstrução da ciência. Contudo, isso não significa que Descartes tenha a intenção de criar uma nova ciência, mas, a de demonstrar que nem tudo aquilo que habitualmente é tido como fundamento da ciência é verdadeiro. Principalmente porque, como era habitual entre os sábios de sua época, o entendimento do que fosse ciência estava diretamente relacionado à autoridade da tradição, pois, o entendimento do verdadeiro ou falso, em ciência, dependia do que se apreendia na tradição e não de um exame atento e profundo do próprio fazer científico. Assim sendo, para compreendê-la e colocá-la num patamar de verdade capaz de resistir às mais duras críticas, Descartes realiza de modo sistemático, a crítica das opiniões fundantes da ciência de seu tempo.

Destarte, desde a Primeira Meditação identificamos o esforço cartesiano para rever em que essas as opiniões tidas como verdadeiras, restavam asseguradas. Conforme Raul Ferreira Landim Filho, o objetivo primeiro de Descartes, era o de negar a noção de verdade do senso comum aceita como ordenadora do conhecimento científico, a saber, que o conhecimento era reflexo das crenças estabelecidas a partir das experiências sensíveis, herdadas de filósofos gregos e medievais, as quais compunham a posição clássica acerca da verdade, “em que a

verdade do intelecto consiste na adequação do intelecto e da coisa, [...] e que o intelecto diz ser o que é, ou não ser o que não é [...]" (LANDIM FILHO, 1992, p.15).

1.1 As Opiniões

Logo no início da Meditação Primeira encontramos a decisão de Descartes de livrar-se das opiniões assimiladas ainda na infância e por muito tempo mantidas como verdadeiras. Acreditamos, porém, que antes de tudo é necessário saber a que tipo de opiniões ele se refere, ou seja, se se trata de opiniões corriqueiras ou científicas. É importante esclarecer esse início, pois ao referir-se a "falsas opiniões", além de sugerir a existência de opiniões verdadeiras ele parece tomá-las como princípios. A partir de Enéias Forlin podemos verificar que Descartes aponta um caminho a ser seguido, ou seja, ele não se preocupa diretamente com as coisas, mas com os discursos sobre as coisas. Obviamente, um discurso, requer um pensamento que o elabore e enuncie. Temos, portanto, um ponto de partida definido: Descartes discute o que se pensa e diz sobre as coisas. Resta descobrir o que são essas coisas.

Mas, como cada afirmação remete a outra idéia, logo nos damos conta de outra informação importante presente no mesmo texto, ou seja, qual seria o tipo de discurso com o qual Descartes se ocupa: "do discurso científico ou daquele discurso coloquial do dia-a-dia?" (FORLIN, 2005, p. 25). Conforme Forlin, a resposta é a seguinte: "Ora, já que se fala de opiniões, e não de juízos ou proposições, parece mais provável que ele esteja referindo-se ao discurso coloquial" (2005, p. 25). Ainda segundo Forlin, "opiniões" também são chamadas por Descartes, de "princípios", como aparece na frase extraída do início da Meditação Primeira, citada a seguir: "aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto" (DESCARTES, apud FORLIN, p. 26).

Normalmente, em ciência e filosofia, "princípios" constituem-se na base de um conhecimento "sistemático e organizado", um conhecimento científico ou filosófico. Neste caso Descartes parece referir-se, conseqüentemente, com o termo "opiniões" ao conhecimento científico, a partir do qual recebera informações desde a infância e, posteriormente, fora instruído. Escreve Forlin: "Não parece lícito, portanto, afirmar

que com o termo <opiniões>, Descartes estivesse referindo-se genericamente ao discurso coloquial” (2005, p. 26). Ainda conforme Forlin trata-se daquelas opiniões partilhadas pela maioria dos homens tidos como sábios e elas não são simplesmente “subjetivas ou individuais”, mas “objetivas”. Mais do que isso. A essas opiniões se atribui “valor de verdade” e é por isso que Descartes necessita criticá-las e até mesmo, como se verá adiante, suspendê-las ou negá-las por intermédio da dúvida cética, pois elas seriam o fundamento do que a maioria dos seus contemporâneos considerava ser a ciência, ou como escreve Forlin:

Na medida, porém, em que essas opiniões funcionam como <princípios> a partir dos quais se estabelece a ciência, parece justo caracterizá-las também como opiniões de conhecimento, sobre as quais se aplica o valor de verdade, isto é, aquelas opiniões que integram o discurso cognitivo. Como elas, entretanto, não integram o corpo da ciência, mas são a base sobre a qual a ciência se estabelece, parecem configurar aquele gênero de discurso que podemos denominar de pré-científico. É por isso que Descartes ainda as considera <opiniões> e não juízos ou proposições (FORLIN, 2005, p. 26).

A argumentação de Forlin esclarece ainda as noções formadas desde a infância como consta do início da Primeira Meditação, ou seja, as informações com as quais exercitamos a nossa capacidade cognitiva foram assimiladas desde os primeiros anos de vida, antes de sermos capazes do uso maduro da razão: “Neste sentido parece lícito caracterizá-las como crenças: ‘crenças primitivas’, bastante genéricas, portanto – daí funcionarem como princípios sobre os quais se fundamenta a ciência” (FORLIN, 2005, p. 26). Não são por isso mesmo, crenças formadas intelectualmente a partir do uso da razão, mas crenças formadas a partir de representações sensoriais. No início da Meditação Primeira Descartes afirma: “Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras...” (DESCARTES, 1983, p. 86). Receber informações implica, portanto, que elas vêm de fora, daquilo que é dito às crianças e aos jovens e daquilo que elas captam por intermédio dos demais sentidos além do sentido da audição. Forlin explica: “Ora, nos nossos primeiros anos é basicamente a partir dos sentidos que recebemos informações”. Conseqüentemente “trata-se, pois, das crenças provenientes dos sentidos: aquelas crenças comuns que os homens partilham desde cedo a respeito das coisas que nos cercam, na natureza, da realidade em geral” (FORLIN, 2005, p. 26-27).

A crítica cartesiana tem essas informações por referência. Além disso, pelo fato de muitas dessas crenças assim estabelecidas serem falsas “os princípios sobre

os quais se fundamenta a ciência são ‘mal assegurados’, de modo que a própria ciência é ‘mui incerta e duvidosa’” (FORLIN, 2005, p. 27). Ou seja, se desde a infância recebemos informações pelos sentidos tidas por verdadeiras, mas boa parte delas é falsa, isto é, além de recebermos apenas informações sensoriais, pois os sentidos em si já podem nos enganar, não recebemos informações racionalmente estabelecidas, algo somente possível a partir de uma maturidade suficiente dos sujeitos racionais. Conseqüentemente, aquilo que elaboramos a partir dessas informações é, no mínimo, duvidoso.

Do ponto de vista das ciências, para não falar do ponto de vista da moral, tem-se meras “opiniões” em vez de “proposições e juízos verdadeiros”. Portanto, se Descartes quisesse estabelecer algo de verdadeiro em ciência, teria de começar tudo de novo (FORLIN, 2005, p. 27). O seu objetivo seria o de estabelecer um novo conhecimento, que fosse seguro o suficiente para destruir princípios “mui duvidosos e incertos”, e assim validar sua ciência, isto é, romper com a ciência do provável, rejeitando o que não é certo para chegar a um ponto inabalável e seguro, razão pela qual ele realiza uma espécie de declaração de princípios: “aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” (DESCARTES, 2005, p. 30). A partir dessa disposição em destruir suas antigas opiniões, ele mostrará que não será necessário, porém, provar que todas as suas opiniões são falsas, pois seria um trabalho demasiadamente longo, assim bastará não dar crédito para as opiniões que não são inteiramente certas e indubitáveis. Isso abalaria os alicerces de fundamentação destas opiniões, o que seria feito por intermédio da dúvida metódica. “Será preciso verificar em que medida aquilo que até então se considerava verdadeiro e seguro, constitui-se num julgamento verdadeiro e não somente em opiniões e pré-julgamentos formados desde a infância” (GALLINA, 2002, p.118).

1.1.1 A Dúvida Metódica

De que forma Descartes construirá esse fundamento? Será preciso desfazer-se “de todas as opiniões a que dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quiser estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”

(DESCARTES, 1983, p. 85). Sabendo da sua intenção, perguntamos: de que forma isso é possível? Parece-nos que as **Meditações** são uma espécie de planta de um edifício chamado de conhecimento, um projeto que o engenheiro deve seguir para realizar a construção, ou seja, um modelo arquitetônico. De posse da planta, será necessário como em toda a construção utilizar ferramentas. Na Meditação Primeira, a ferramenta será a dúvida, a qual desempenhará a função de um grande martelo que irá bater nos alicerces deste edifício, os quais, se não estiverem suficientemente firmes serão demolidos.

Nesta primeira etapa da obra, temos um confronto de posições quanto a interpretação da planta deste edifício. Descartes, depois de alcançar a maturidade racional, bem como as condições psíquicas e materiais necessárias, poderá aplicar-se ao desenvolvimento do seu projeto de estabelecer fundamentos sólidos para a ciência. De acordo com as suas próprias palavras, primeiro é necessário duvidar de tudo o que existe enquanto discurso estabelecido, ou seja, enquanto opiniões. Neste ponto Descartes indica outro caminho importante a ser seguido nesta procura, ou seja, como proceder para não se perder no emaranhado de opiniões particulares, que necessitam ser provadas a fim de serem admitidas como verdadeiras, ou em divagações céticas sem sentido. Ele decide atacar as suas opiniões por intermédio de uma noção de dúvida muito especial e que o fará rejeitar de uma só vez as opiniões eventualmente dúbias ou enganadoras.

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que as que nos parecem falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar a todas. E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas (DESCARTES, 1983, p. 86).

O motivo da dúvida já foi exposto. É necessário agora destacar as suas principais características. A primeira, é que a dúvida cartesiana não decorre da experiência, mas de uma decisão, por isso, ela é racional e diferente, portanto, das dúvidas do dia-a-dia. Assim, mais uma vez ocorre, em Descartes, um distanciamento dos discursos corriqueiros ou nascidos da descrição particular das experiências dos sentidos. A característica seguinte, a da radicalização da dúvida, implicará na sua

sistematização e organização, denominando-se de “dúvida hiperbólica”. A terceira característica, neste momento, é a de “tomar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador, aquilo que uma vez enganou” (DESCARTES, 1983, p. 86, n. 14).

Em outras palavras e explanando um pouco mais a mesma preocupação tem-se que aí começa o papel da dúvida, papel este que será provisório, que servirá para bater até encontrar algo firme e resistente, que seja impossível derrubar e daí firmar o alicerce da sua construção. A Meditação Primeira servirá para organizar o seu itinerário em busca de “algo firme e constante nas ciências”, mostrando as razões gerais que nos fazem duvidar de todas as coisas, e em particular das coisas materiais.

Assim, a Meditação Primeira não estabelecerá nenhuma verdade. Nela, a dúvida será utilizada para investigar se os princípios que fundamentavam suas opiniões conduzem ou não à verdade. Para poder investigar, Descartes estabelece algumas etapas, um método, que será direcionado primeiramente aos princípios sobre os quais suas antigas opiniões eram apoiadas, por isso dizemos que a dúvida é hiperbólica e provisória. Hiperbólica porque ela seguirá um propósito organizado racionalmente e razões para se duvidar; provisória por que ela chegará a um ponto último o que a impedirá de tornar-se regressão ao infinito, pois, em algum momento não se terá mais dúvidas e a primeira certeza se manifestará. Além disso, pode-se dizer que o itinerário manifesto por Descartes pressupõe dois passos consecutivos para a dúvida: no primeiro, a dúvida recai sobre os sentidos externos e internos, ao passo que no segundo ela abarca o próprio intelecto, ou seja, a dúvida natural e dúvida metafísica.

Em ambas as situações, o que está em questão é a confiabilidade daquilo que as duas faculdades dão a conhecer, a faculdade sensível e a espiritual. Por isso, a dúvida natural está relacionada com a não aceitação do fundamento sensível do conhecimento, razão pela qual, irá duvidar das crenças oriundas dos sentidos, duvidando da verdade dessas representações, da percepção sensível, que é a fonte das crenças referidas.

Este é o primeiro conflito entre a faculdade sensível e a faculdade espiritual, constituindo-se numa recusa ao empirismo: “Descartes não põe em causa a existência do mundo exterior; interroga-se apenas sobre a conformidade das nossas

sensações à natureza do mundo e nota que não exista talvez, fora de nós, qualquer realidade que seja tal como os nossos sentidos a apresentam” (ALQUIÉ, 1993, p. 67). O acesso equivocado ao conhecimento pelas sensações é exposto no primeiro Capítulo da obra **O Mundo**, “Da diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem”.

Como me proponho a tratar aqui do tema da luz, a primeira coisa que gostaria de vos advertir é que pode existir uma diferença entre o sentimento que nós temos da luz, isto é, a idéia que se forma em nossa imaginação mediante o concurso de nossos olhos, e aquilo que está presente no objeto – mais precisamente na chama e no Sol – e que produz em nós esse sentimento, para o qual dá-se o nome de luz. Pois, ainda que cada um esteja normalmente persuadido de que as idéias que nós temos em nosso pensamento são inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, não vejo, todavia, nenhuma razão que nos possa assegurar que elas sejam de fato semelhantes àqueles objetos; pelo contrário, venho observando várias experiências que me levam a duvidar dessa suposta semelhança (DESCARTES, 2008, p. 21).

A tese desenvolvida na obra **O Mundo** constitui-se numa síntese de vários estudos realizados por Descartes durante a década de 1620 e o início de 1630, sobre questões referentes ao comportamento da luz, trajetória dos astros, peso dos corpos e à formação do universo, tudo a partir de uma via dedutiva: “nessa nova compreensão da natureza, verifica-se uma clara obstrução ao papel da metafísica, que obrigava a ciência a procurar na essência do ser (ontologia) a explicação para o seu comportamento” (ANDRADE, in DESCARTES, 2008, p. 10).

Frente a este problema da diferença que pode ser gerada entre a sensação e a idéia, isto é, o testemunho de algo pela representação sensorial e a idéia que se forma em nossa imaginação, obriga-nos a retornar para a dúvida acerca dos sentidos. Descartes está pensando se o testemunho dos sentidos, aceito até então pela crença como responsável pelo conhecimento humano, pode ser falho: “Tudo o que recebi, até o presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 1983, p. 86).

1.1.2 O Erro dos Sentidos

Neste ponto a argumentação cartesiana começa a expor o caso do “erro dos sentidos” considerado o “primeiro grau da dúvida, porém ainda “insuficiente para nos fazer duvidar sistematicamente de nossas percepções sensíveis” (DESCARTES, 1983, p. 86, n. 15). Existem certas condições externas que os sentidos nos passam e que podem nos enganar em determinadas circunstâncias, em que há interferência da distância, da luminosidade e de outros fatores similares a estes. Sob tais condições, os sentidos só podem fornecer um testemunho imperfeito, podendo até distorcer a percepção sensível e fazer com que o engano seja mais grave e mais freqüente.

Uma vez desaparecidos esses fatores que distorcem a percepção sensível, as demais coisas que julgamos através dos sentidos parecem estar certas. O exemplo de Descartes para ilustrar o que escreve é o que segue: “que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos, e outras coisas dessa natureza” (DESCARTES, 1983, p. 86). Ao referir-se ao papel que segura entre as mãos, ele está tratando de coisas muito próximas de si e sendo assim, não poderá haver dúvida quanto a existência destas coisas sensíveis, a menos que, como afirma Descartes, “[...] eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis, quando são muito pobres [...]”. Cita mais alguns casos de loucura e conclui: “Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos” (1983, p. 86).

Doravante, porém, esse argumento não será mais suficiente para mostrar que os testemunhos dos sentidos são enganosos, existindo também fatores internos que contribuem para isso, o que dará espaço para o argumento do sonho e à sua distinção da vigília. O argumento do sonho constitui-se no “segundo grau da dúvida” que alcança a totalidade do conhecimento fornecido pelos sentidos “ou pelo menos a seu conteúdo” (DESCARTES, 1983, p. 86, n. 16). Esse argumento é assim apresentado por Descartes:

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste

lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito? (DESCARTES, 1983, p. 86).

Com essa argumentação ele evidencia que existem fatores internos que podem provocar o engano no testemunho dos sentidos, por exemplo, quando dormimos, representamos em sonhos, coisas semelhantes ou até mesmo “algumas vezes menos verossímeis”, do que os loucos são capazes de se representar em seu estado de demência, ou seja, pelos sentidos não conseguimos distinguir se estamos sonhando ou acordados, pois, o que sentimos em estado de vigília parece tão verdadeiro quanto o que sentimos em sonho. O argumento do sonho questiona sobre a validade das coisas que sonhamos e sua realidade no mundo material. “[...] lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões [...] não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono” (DESCARTES, 1983, p.86). Se o argumento anterior colocava em questão as coisas que estão distantes e que, por isso, enganam os sentidos, o argumento do sonho abala a confiança no testemunho dos sentidos relativamente às próximas, pois, não há nenhuma das características relacionadas às impressões sensíveis que possibilitem qualquer distinção entre o sono e a vigília. Do mesmo modo como aquilo que sentimos em estado de vigília parece ser real, aquelas coisas sentidas em sonho também parecem reais e verdadeiras. A impossibilidade de se valer dos sentidos para distinguir o sono da vigília, faz com que a dúvida sobre a realidade das coisas que se acredita sentir seja mais profunda do que aquela em que as condições externas interferiam no testemunho dos sentidos. Ou seja, se um “discurso” sobre o real pressupõe representações verdadeiras, o real, considerado em si mesmo, não pode ser *norma* da verdade, sua conformidade à realidade só poderá ser estabelecida a partir do que é imediatamente acessível à consciência: os “dados imediatos” da própria consciência, a relação de correspondência funciona como uma “ponte” entre a representação e a realidade. “Mas como construir esta “ponte” a partir do que é imediatamente acessível à consciência? Como demonstrar a conformidade do pensamento ao real, a partir do próprio pensamento do real?” (LANDIM FILHO, 1992, p. 16-17)

Mesmo que estejamos sonhando e em sonho representemos alguma coisa, esta representação estará como já explicamos, ligada a algo verdadeiro, resultado das nossas experiências com as coisas “verdadeiras e existentes”. Assim nenhuma

realidade exterior pode ser atingida com certeza, “[...] nunca estou senão perante uma impressão de exterioridade, impressão que pode ser ilusória, como atestam os nossos sonhos” (ALQUIÉ, 1993, p. 77).

No passo seguinte deste argumento, Descartes sugere que estejamos adormecidos e, que, neste estado, tudo o que é inerente ao corpo, isto é, o seu movimento e sensações em geral, seja falso e ilusório. Supõe igualmente, a existência de uma discrepância de percepção relativamente ao nosso corpo, pois: “talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos” (DESCARTES, 1983, p. 86). Contudo, aquilo que é representado em nossos sonhos é semelhante ao real. Ele utiliza o exemplo dos pintores para justificar essa semelhança. Eles somente podem pintar de acordo com o que existe no mundo, mesmo valendo-se das composições as mais extravagantes. No extremo, ao realizarem uma composição absolutamente nova e exótica, cuja referência não exista na realidade “certamente ao menos as cores com que eles trabalham devem ser verdadeiras” (DESCARTES, 1983, p. 86).

De modo idêntico, mesmo que todas essas coisas possam ser produto de nossa imaginação, é necessário admitir a veracidade e a existência de “coisas simples e universais”, cuja composição é análoga “a mistura de algumas cores verdadeiras”. Dessa mistura “são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas” (1983, p. 86-87). Porém, como explica Gallina:

A analogia com a cor impõe de modo decisivo o fim da percepção das formas supostas como coisas reais, marcando uma descontinuidade entre as coisas e as representações. A partir do argumento do sonho não é mais possível conceber o sentimento como a presença das coisas naquele que sente, a dúvida engendrada a partir desse argumento não destrói a representação, antes sim a crença ingênua de que as coisas representadas se assemelham às coisas reais. A cor, através da qual o artista compõe e representa coisas, faz referência a certos elementos simples, cuja realidade independe da natureza fictícia daquilo que eles tornam possível através da sua composição (GALLINA, 2003, p.120).

Isto é, as idéias que temos das coisas pertencentes ao espírito se misturam com as idéias das coisas sensíveis. Para Descartes é preciso “distinguir as propriedades ou qualidades do espírito das propriedades ou qualidades do corpo, e como é preciso reconhecê-las” (DESCARTES, 1991, p. 234). Contudo, ainda em nível de suposição Descartes indica, pois, que tudo precisa ser submetido ao procedimento metódico da dúvida, ou seja, tudo aquilo que é de natureza corpórea.

Descartes escreve: “Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, na quantidade ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes” (1983: p. 87).

Verificamos conforme o argumento em destaque, o da indistinção entre sono e vigília, que foram postas em dúvida não somente representações de coisas pouco nítidas como as distantes, e as representações da memória de coisas ou acontecimentos longínquos, bem como aquilo que parece mais nítido por estar mais perto pela presença física ou recordação recente ou presente. Porém, estas representações são postas em dúvida, não por causa da sua falta de nitidez ou clareza, devido à distância, ou pela aparente certeza que oferecem devido a sua condição de eventos próximos e mesmo internos, mas sim porque se tratam de percepções sensíveis. A mesma coisa ocorre em relação com as coisas corpóreas, consideradas pelo Descartes como sendo “duvidosas e incertas”.

Todavia, esse “segundo argumento” do sonho não pode ir além deste limite, por não permitir a submissão à dúvida das representações simples, mas tão somente das compostas. Conseqüentemente, as ciências que têm como objeto as “coisas compostas” são incertas e duvidosas, porém a Aritmética e a Geometria, por tratarem de coisas simples, não podem estar erradas, quer em sonho quer em vigília. Leiamos o comentário de Gérard Lebrun, que indica a necessidade do terceiro argumento, o do deus enganador.

O segundo argumento encontra, pois, o seu limite: ele não me permite pôr em dúvida os componentes de minhas percepções, a saber, as “naturezas simples”, indecomponíveis (figura, quantidade, espaço, tempo, que são o objeto da Matemática. Tais elementos “escapam contrariamente aos objetos sensíveis, *a todas as razões naturais de duvidar*”. Sublinha Guérault, apoiando-se no texto da Meditação Quinta: “A natureza de meu espírito é tal que eu não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente” (In DESCARTES, 1983: p. 87, n. 17).

O que torna indubitáveis as ciências matemáticas é justamente o fato de elas tratarem de coisas que independem de qualquer existência na natureza, isto é, as noções de que se ocupam são única e exclusivamente mentais. Assim, depois de ter considerado em suposição, estar dormindo e considerado a possibilidade de discrepância entre o que pensa e o seu corpo, “chega finalmente às essências, à figura, aos números, à grandeza, à natureza corporal e, numa palavra, aos próprios princípios da ciência que quer fundamentar” (ALQUIÉ, 1993, p. 70). Originando

verdades hipotético-dedutivas, a “matemática trata apenas de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocupar muito se elas estão na natureza ou não” (ALQUIÉ, 1993, p. 70) Isso só é possível porque Descartes irá tratar do problema ontológico relativo à validade do conhecimento das matemáticas e da geometria através da hipótese do deus enganador. Porque essa confiança nas “coisas muito simples e muito gerais” é em última instância, uma confiança na capacidade da razão humana e dos raciocínios que dela dependem. Sendo assim, o entendimento não pode duvidar das representações matemáticas porque elas fazem parte do *intelecto*.

Esta confiança na natureza estritamente intelectual dessas ciências é o que o argumento do deus enganador procura abalar. Franklin Leopoldo e Silva referenda esse posicionamento ao afirmar que “o projeto deliberado da dúvida tem que atingir a matemática, até por que a matemática contém os elementos últimos e fundamentais do conhecimento sensível, deve submeter tais elementos à dúvida, ainda que artificialmente” (1993, p. 38). Descartes propõe a existência de um deus poderoso, um “Deus que tudo pode”. Esse deus pode ser o responsável por induzir-nos ao erro toda vez que somamos dois e três, fazendo com que o resultado deste simples cálculo de adição possa ser falso, ou até mesmo quando pensamos nas figuras geométricas, possamos ser induzidos a pensar formas diversas das verdadeiras.

Todavia, há muito tempo tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me pode assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com a maior certeza, pode ocorrer que ele tenha desejado que eu me engane todas as vezes que faço a adição de dois e três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, caso se possa imaginar algo mais fácil que isso (DESCARTES, 1983 p. 87).

A opinião de que há um deus enganador é sustentada, conforme afirma Lebrun, pelos teólogos das Segundas Objeções. A opinião é a seguinte: “Deus, dada sua onipotência, pode nos enganar”. Descartes não partilha dessa afirmação. Para ele “o engano em Deus constituiria não só um sinal de malignidade, mas de não-ser. Deste passo se infere o valor apenas metódico daquilo que Lebrun denomina de “suposição antinatural” (In DESCARTES, 1983, p. 87, n. 18). Existe ainda, no argumento do deus enganador, referência à questão da bondade divina. Enganar-

se, afirma Descartes, “é uma espécie de imperfeição [e] quanto menos poderoso for o autor a que me atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre (1983, p. 87-88). Sobre as especulações alheias nada teria a dizer, mas seria obrigado “a confessar” o seguinte: de “todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente...” (1983, p. 88).

1.1.3 A Suspensão dos Juízos e da Racionalidade

Nesse ponto Descartes afirma a necessidade de suspensão do seu juízo, passo importante, para, abrindo mão de todas as certezas, chegar à universalização da dúvida. Ele escreve: “de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e seguro nas ciências” (DESCARTES, 1983, p. 88). Porém, não é suficiente ter chegado à conclusão da necessidade de “interromper e suspender o juízo”. É preciso lembrar-se permanentemente desta decisão, pelo fato de as opiniões, desde a infância assimiladas, estarem constantemente presentes na mente, ou em linguagem cartesiana, na alma. Ou seja, são, por sua origem e natureza, mais facilmente aceitáveis como verdadeiras do que rejeitáveis por serem falsas. Será necessário, portanto, munir-se de firme propósito de tomá-las como falsas até prova em contrário, até obter provas por intermédio do critério de evidência e clareza, de que elas são efetivamente verdadeiras. Nesta direção Descartes conclui: é preciso manter o juízo de tal modo em vigília para que ele não tenda arbitrariamente para um lado ou para outro, sem considerar adequadamente as questões. Ele precisa conduzir-se no reto caminho da busca da verdade.

Descartes, para poder seguir aprofundando a dúvida necessita torná-la metafísica, conforme enfatiza Leopoldo e Silva (1993, p. 35). O argumento metafísico estaria presente na fábula do gênio maligno ou do deus enganador. O gênio maligno, entidade dotada de grande capacidade de persuasão poderia levá-lo a crer na veracidade das representações matemáticas, insinuando que as mesmas

são claras e distintas quando não o são. “Se tenho dificuldade acreditar, ainda que apenas metodicamente, que Deus possa me enganar, escolho então supor que há um Gênio Maligno que detém tal poder e o exerce quando penso nos seres matemáticos ou efetuo operações que correspondam a essa ciência” (SILVA, 1993, p.35). Descartes apresenta, novamente, com estilo literário inconfundível, mais uma de suas suposições. Ele escreve: “Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me” (1983, p. 88). O que se segue a esse trecho citado apresenta imagens especialmente elaboradas a fim de convencer o leitor da necessidade de suspensão do juízo, como segue:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo (DESCARTES, 1983, p. 88-89).

De acordo com Lebrun, o deus enganador e o gênio maligno, teriam idêntica função, sendo que a do gênio maligno consistiria, ainda, num artifício destinado a impressionar a imaginação a ponto de fazer Descartes levar a dúvida mais a sério, bem como gravá-la de modo mais permanente na memória, de tal modo que ele dela sempre se lembre (In DESCARTES, 1983, p. 88, n. 21). A partir deste artifício é possível compreender com mais precisão a utilidade do argumento do gênio maligno. Ao levar Descartes a suspender o seu juízo e recordar-se de que precisa fazê-lo para não ser enganado, será então, capaz de preparar o seu espírito a fim de estar em condições de enfrentar qualquer ardil enganador. Este terceiro estágio da dúvida é o mais radical e universal. É a culminância de um procedimento metódico que prepara o caminho para a busca de uma primeira certeza, a qual irá superar a dúvida cética presente na Meditação Primeira.

Aos três momentos da dúvida seguem-se as primeiras certezas, de acordo com o que Descartes vai tentando responder, para no conjunto de suas perguntas e respostas, chegar a outro problema: a questão do círculo cartesiano da regra geral da verdade e a da verdade divina. Se Descartes tem total discernimento quanto a

capacidade de entender as coisas que são realmente claras e distintas, porque ele precisa da verdade divina? Logo na Meditação Primeira, de forma voluntária a dúvida abre espaço para a hipótese do gênio maligno, tornando-se a vontade responsável pelo erro.

Porque todo juízo supõe a intervenção de duas faculdades: o entendimento que concebe e a vontade que afirma. A vontade é completamente livre. Ela pode, pois, suspender o nosso juízo ou negar o que é apenas duvidoso. Pode impedir-me de afirmar seja o que for, e, portanto permitir-me resistir a qualquer embuste. Assim a dúvida exprime a nossa total autonomia e traduz o nosso poder de, se o quisermos, nunca sermos iludidos (ALQUIÉ, 1993, p. 65-66).

Portanto, a dúvida cartesiana toma seus argumentos quanto aos objetos passíveis de serem duvidosos, da recordação dos erros cometidos no cálculo, ou da ilusão do sonho, e, embora situada no limite extremo da dúvida, a hipótese do gênio malicioso atesta também que a dúvida voluntária só se pode exercer através de um apelo qualquer ao entendimento. E assim, Descartes suspende seus juízos para poder chegar a alguma verdade, cuidando, portanto, voluntariamente para não receber mais nada de falso em sua crença.

1.2 A Afirmação do Sujeito do Conhecimento

De acordo com o percurso traçado na meditação anterior, a dúvida permanece e sua finalidade será a de encontrar algo, como já exposto, que resista aos seus ataques a fim de chegar a algo certo e seguro, isto é, edificar o alicerce do conhecimento científico. Descartes escreve: “continuarei nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo” (DESCARTES, 1991, p.173). Para que isso seja alcançado é preciso continuar a sua inspeção, sem esquecer-se do que já foi inspecionado, além de sempre lembrar-se disso.

Todavia, em função da necessidade de realizar uma exposição da Meditação Segunda de modo mais coerente com o pensamento cartesiano, iremos seguir o plano de assuntos apresentado por Lebrun. Este plano, além de identificar os

elementos teóricos utilizados por Descartes nesta Meditação, auxilia-nos a demonstrar como ele sai da dúvida radical e universal apresentada na Meditação Primeira, com maior precisão conceitual. Trata-se de um recurso útil e didático que ajuda a dimensionar o alcance filosófico da primeira certeza sem correremos o risco de transgredir as regras internas do pensamento cartesiano.

A “natureza do espírito humano” é apresentada nos parágrafos um a nove do item A. Nos parágrafos um a quatro surge a primeira certeza, a qual é procurada nos parágrafos um a três e determinada no quarto parágrafo com a conhecida expressão: “Eu sou, eu existo”. Nos parágrafos cinco a nove, o autor reflete sobre a primeira certeza e realiza a conquista da segunda, assim especificada: Do parágrafo cinco ao parágrafo oito, “quem sou eu, eu que estou certo que sou? Uma coisa pensante”. Neste parágrafo também ocorre a “determinação da essência do Eu”. No parágrafo nove Descartes “realiza a descrição da coisa pensante” e a “distinção entre o pensamento (atributo principal desta substância) e suas outras faculdades”.

No item B, parágrafos dez a dezoito, trata de explicar como o pensamento é mais difícil de conhecer que o corpo. Apresenta, igualmente, a contraprova da segunda certeza, com o exemplo do pedaço de cera, além de conquistar a terceira certeza (In DESCARTES, 1983, p. 91, n. 23).

1.2.1 Procura-se uma Primeira Certeza

Na perspectiva da definição do que seja o conhecimento nas **Meditações**, cumpre-nos seguir os movimentos especulativos de Descartes na Meditação Segunda, desde o seu início. O movimento mais amplo desta meditação sugere uma noção de natureza do espírito humano, não no sentido teológico ou religioso, mas no sentido estritamente racional, pois a natureza do espírito humano é vista como “puro pensamento”. O puro pensamento é um atributo essencial da natureza do espírito humano e é esta natureza dele que lhe permite submeter tudo a dúvida, isto é, aquilo que é passível de dúvida é completamente excluído do pensamento, pois não faz parte de sua natureza essencial. Entendemos, portanto, que esta noção de natureza do espírito humano tenha esta característica: só posso conhecer por

intermédio de sua essência, ou seja, do pensamento racional. A seguir faremos a demonstração desta noção.

Conquistar uma primeira certeza, a fim de sustentar todo o edifício do conhecimento, é a pretensão cartesiana. A Meditação Segunda inicia referindo-se a Meditação Primeira como se ela fosse o resultado de um dia de trabalho intelectual: “a meditação que diz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las” (DESCARTES, 1983, p.91). A seguir, com a metáfora das águas profundas, parece que suspende nova e completamente todo e qualquer juízo, bem como todo e qualquer suporte de onde possa partir, pois encontra-se ele mesmo sem poder tocar os pés no fundo das águas e nem nadar, tamanha a sua aflição diante das dúvidas que lhe assolam o espírito.

Neste processo, promete a si mesmo seguir com esforço o caminho percorrido na meditação anterior para ou alcançar uma primeira certeza, ou ao menos ter descoberto “que nada há no mundo de certo” (idem, p. 91). De modo análogo a Arquimedes, Descartes também queria um ponto de apoio fixo e seguro, visando encontrar “somente uma coisa que seja certa e indubitável” (idem, p. 91). A analogia com Arquimedes dar-lhe-ia o direito de ter esperanças de encontrar o que procura, ou seja, encontrar algo que, de tão certo e indubitável, possa servir de alavanca e ponto de apoio, na difícil tarefa auto-imposta de encontrar algo de verdadeiro em ciência. Descartes retoma o artifício da dúvida. A dúvida voltada sobre si, enquanto sujeito que duvida, abre a possibilidade de distinguir o sujeito do seu próprio ato, o de duvidar, “não me persuadi também, portanto, de que eu não existia”, isso significa que ele é consciente de que duvida. A dúvida é transportada para todas as coisas, para a existência de algum deus ou alguma potência que introduza isso em seu espírito. Mas essa dúvida generalizada ao extremo não é gratuita, pois, conforme o início da Meditação Primeira ela porta consigo uma finalidade; torna-se um meio para descobrir algo que sobreviva aos seus ataques, porque somente deste modo, aquilo que lhe resiste se mostrará como certo e seguro. Conseqüentemente, Descartes pergunta-se:

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? (DESCARTES, 1983, p. 91-92).

A seguir, Descartes responde às suas próprias questões, ou como escreve Isabel Marcelino, numa perspectiva ontológica, a hipótese do gênio maligno revela “um ser que existe e do qual já não se pode duvidar coincide com o termo da dúvida e, por conseguinte, com a purificação do espírito, graças à eliminação de tudo quanto o impedia de ver com clareza e distinção. É também o ponto em que se inicia o processo ascendente que o conduzirá, metodicamente, à edificação do saber. Isto porque a primeira verdade lhe permitiu, além do mais, descobrir o critério de verdade. Critério que se funda na clareza e na distinção das idéias, ou seja, na evidência (MARCELINO, 1976, p.136). A primeira verdade funcionará como regra de todas as outras verdades e, tornará verdadeiro tudo aquilo que seja possível compreender clara e distintamente. Ou como nos próprios termos cartesianos:

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 também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardisso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. 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).

A primeira certeza é apresentada, “eu sou, eu existo”. Esta proposição supera a dúvida, pois da existência não se pode mais duvidar. Assim, de posse da primeira certeza “eu sou, eu existo”, é descoberto que o mesmo que duvidava era também capaz de pensar e existir, portanto é o próprio sujeito. Esta primeira certeza será suficiente para, neste momento, livrá-lo das dúvidas, como segue: “De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter cuidadosamente examinado 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). Trata-se do estabelecimento de uma máxima que se tornará regra para conduzir seus pensamentos por ordem. Porém, essa primeira certeza não seria a mais elevada, mas tão somente um ponto de partida.

É importante destacar a relevância desta proposição. “Eu sou, eu existo”, a qual, no entanto, somente será verdadeira “todas as vezes que a enuncio ou que a

concebo em meu espírito”, isto é, não se trata de uma verdade do tipo doutrinária ou dogmática determinada de uma vez para sempre, mas de uma proposição que tem valor de verdade no momento mesmo de sua enunciação. Mais do que isso, é preciso atentar também para a natureza daquilo que é enquanto é enunciado. Aqui se inicia a reflexão sobre a primeira certeza e a conquista da segunda certeza. Para firmar este ponto com precisão, é conveniente, portanto, citar mais uma vez o próprio Descartes:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo o cuidado, para não tomar imprudentemente alguma coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora (DESCARTES: 1983, p. 92).

É, pois, necessário descobrir no que consiste o “eu” que é enquanto enunciado, porque ele é ainda desconhecido. Essa passagem pode parecer repetitiva, mas seguir o pensamento de Descartes, passo a passo, exige concentração e disciplina, do contrário, podemos facilmente deturpá-lo, pois em função da minuciosa exigência de seu método no que concerne ao estabelecimento da dúvida cética e de sua superação pela afirmação demonstrada da primeira certeza mediante o conhecimento do conteúdo dessa existência, é necessário estarmos especialmente atentos. Para tanto, ele retoma as suas anteriores explicações relativas às suas opiniões antes de iniciar-se nestes pensamentos, como segue: “Eis porque considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável” (DESCARTES, 1983, p. 92).

A pergunta que Descartes faz a si mesmo, na seqüência do que foi citado acima, indica a sua preocupação com a clareza metódica: “O que, pois, acreditava ser até aqui?” A resposta vem sem dificuldade: acreditava ser um homem, escreve. Porém, essa pergunta remete a outra de ordem ainda mais complexa: “Mas que é um homem? Direi que é um animal racional?”. Na segunda pergunta encontra-se a dificuldade de uma resposta satisfatória, pois seria necessário descobrir o que é animal e o que é racional. A dificuldade se encontra no fato de em vez de se ter uma questão, imediatamente teríamos muitas e se fossemos buscar resposta para cada

pergunta decorrente da primeira perder-nos-íamos num emaranhado sem fim de perguntas e respostas a ocorrências fortuitas ou particulares, sem jamais alcançar o referido ponto de partida que se busca (DESCARTES, 1983, p. 92-93).

Além disso, para introduzir a questão da natureza do espírito humano, da essência do “eu” como coisa pensante, Descartes revê os termos de seus anteriores pensamentos espontâneos e a sua condição de corpo-máquina. Considerara em algum momento que todas as ações do corpo-máquina estivessem de algum modo, relacionadas à alma, porém não se detivera em pensar no que a alma consistia, considerando-a, inicialmente, “como algo raro e sutil” amalgamada de algum modo ao corpo. Relativamente ao corpo admitia a sua existência, como algo delimitado no espaço e capaz de perceber e ser percebido pelos sentidos, mas sem as condições de se auto-locomover e de pensar, estranhando que certos corpos pudessem ter estas capacidades (DESCARTES, 1983, p. 93).

1.2.2 A Idéia em si mesma

A altura do parágrafo sétimo, da Meditação Segunda, Descartes realiza uma minuciosa descrição de suas concepções, mas, como escreve Lebrun, muda o plano da sua investigação, abandonando ou distanciando-se do plano da inspiração determinada pela sua natureza e passa a considerar a idéia de si mesma, algo adequado à “instauração da dúvida”, saindo da “indeterminação psicológica para a determinação metafísica” (In DESCARTES, 1983, p. 93, n. 32). Descartes passa da análise dos atributos do corpo, que são basicamente a nutrição, a locomoção e as sensações para a análise dos atributos da alma. Porém, se é verdade que não possui corpo algum, não poderá alimentar-se, andar, nem sentir e nem imaginar coisas como se estivesse sonhando. Deixando-se lado, pois, todas aquelas possibilidades, volta-se à alma e descobre que o seu atributo é o de pensar, estabelecendo-se, nessa passagem [a da análise do corpo à da alma], a possibilidade da primeira certeza. “Ora, dessa certeza seguem-se outras certezas, a saber, através da análise dos diversos ‘atributos da alma’ é afirmada a essência ou a natureza deste sujeito pensante...” (GALLINA, 2003, 124), isto é, o pensamento

pertence ao sujeito que pensa e, portanto, não pode dele ser separado, ou como escreve Descartes:

Um outro [atributo] é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir (1983, p. 93-94).

Além de pertencer ao sujeito que pensa, enquanto ele pensar, e de não poder dele ser separado, esse atributo determina o aparecimento de um forte indício da primeira verdade do que Descartes chama de cadeia de razões como anotado anteriormente. Não se trata de uma verdade tida como a mais elevada, mas tão somente do estabelecimento do princípio daquilo que é. De acordo com Lebrun “Entre todas as faculdades: 1) do corpo – 2) da alma, uma só, o pensamento, resiste à exclusão”. Ainda nesta perspectiva ele destaca como é importante o que está escrito no final do § 4: “Esta proposição – eu sou, eu existo – é *necessariamente verdadeira sempre que eu a pronuncio ou que a concebo em meu espírito*” (In DESCARTES, 1983, p. 94, n. 33).

O aspecto mais importante da afirmação do sujeito do conhecimento nesta mudança de plano da investigação cartesiana, passando dos atributos do corpo aos da idéia para estabelecer que o sujeito é, existe, porque pensa, permite reconhecer que nenhum “ser poderoso, ardiloso ou malicioso”, seria capaz de enganar o sujeito pensante enquanto ele pensa e enuncia o resultado desse pensar. Relativamente às coisas corpóreas o engano seria possível, mas com o sujeito que pensa e, por isso existe, não. O pensamento que põe o ser é a garantia do existir, do contrário Descartes não teria como sair da negatividade da dúvida e permaneceria enredado nos liames do ceticismo. Descartes admite somente aquilo que lhe aparece como verdadeiro necessariamente, ou em seus próprios termos: “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (DESCARTES, 1983, p. 94).

Segue-se a afirmação do “eu” que é, porque pensa. Esse “eu” que pensa é verdadeiro e existe verdadeiramente, “mas que coisa [ele é]?”. Para esta pergunta temos a seguinte resposta: “uma coisa que pensa”. A nova pergunta é a seguinte: “E que mais?”. Para Descartes, a noção de conhecimento depende exclusivamente do

que é conhecível, ou seja, da coisa que pensa e porque pensa, é. Porém, a fim de tentar descobrir se é algo mais que uma coisa que pensa, uma *res cogitans*, exercitará a sua imaginação até o limite do possível, como segue:

Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir ou imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de alguma coisa (DESCARTES, 1983, p. 94).

A conclusão do parágrafo sete indica claramente que não há necessidade de procurar noutro lugar a resposta, pois foi dada a única resposta possível a esta altura: “Eu sou uma coisa que pensa”. Contudo, conforme Lebrun, “o homem natural’ sente-se tentado a recorrer à imaginação a fim de completar essa resposta” (1983, p. 94, n. 35). No parágrafo seguinte Descartes irá tratar desta tendência do homem natural de utilizar a sua imaginação a fim de encontrar respostas, em vez de utilizar, para tanto, a razão.

O desenvolvimento do parágrafo oito aprofunda a distinção entre as representações da imaginação e do pensamento. As representações internas da imaginação, por poderem recorrer aos artifícios do sono/sonho, vigília e fingimento, não são confiáveis. Já o ato de pensar reafirma a existência de um “eu” que pensa, e que por isso, existe. A pergunta inicial deste parágrafo torna evidente a necessidade de se aprofundar a distinção entre as representações da imaginação e as do intelecto, pois, por serem desconhecidas podem não ser diferentes do sujeito que conhece. E mais, o “eu” que conhece precisa descobrir efetivamente o que ele conhece. “Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço?” (DESCARTES, 1983, p. 94). Contudo, a justificação da certeza do pensar e do existir, enquanto conhecimento independente do que ainda não é conhecido, do imaginado ou do fingido, pois todas estas representações não garantem conhecimento algum, muito menos do que eu conheço do que sou, além de ser uma coisa pensante. E, assim, fingir e imaginar para Descartes advertem-no do erro, “pois eu fingiria efetivamente se imaginasse ser alguma coisa, posto que imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal” (DESCARTES, 1983, p. 94). A Meditação Primeira “estabeleceu que

nenhuma realidade exterior pode ser atingida com certeza: nunca estou senão perante uma impressão de exterioridade, impressão que pode ser ilusória, como o atestam os nossos sonhos. Portanto, a realidade das coisas escapa-me” (ALQUIÉ, 1993, p. 65-66), e supondo que todas as coisas que se vê são falsas, desde o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de seu espírito, e por isso talvez nada de certo haverá no mundo, Descartes escreve:

E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza (1983, p. 94-95).

Trata-se de um reforço do exercício antes realizado por intermédio da dúvida hiperbólica. Naquele procedimento tudo o que decorre da imaginação foi deixado de lado, excluído, pelo exercício oportunizado pela dúvida metódica. É essa exclusão pela dúvida que garante a Descartes a certeza de ser puro pensamento e, conseqüentemente, tudo aquilo que existe enquanto pertencente ao corpo fica afastado do conhecimento daquilo que é e que existe.

No parágrafo nove, conforme o esquema de Lebrun, Descartes passa a explicar o que é a “coisa pensante”. Igualmente deixa clara a diferença que existe entre os atributos da coisa pensante, do pensamento racional, relativamente às “outras faculdades”. No seu início repete perguntas feitas anteriormente, porém, agora as respostas dadas a elas serão mais consistentes. Eis as perguntas e algumas das respostas de Descartes:

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas porque não lhe pertenceriam? (1983, p. 95).

Ainda conforme Lebrun, no parágrafo sete, havia como que um limite na definição da essência da natureza da coisa pensante: “Isto é, um espírito, um entendimento, uma razão”. Agora, porém, agregam-se a ela os “seus diferentes modos”. Assim, aquilo que fora excluído da essência da coisa pensante é a ela reintegrado, como ensina Descartes: “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*” (In DESCARTES, 1983, p. 95, n. 38).

Além das perguntas e respostas iniciais seguem-se três longas questões que reforçam a idéia da reintegração dos modos acima referidos à coisa pensante. Abreviamos as questões procurando extrair delas o essencial. 1) Não sou eu quem duvida?; 2) pode existir, no entanto, algo que “não seja tão verdadeiro quanto é certo que eu sou e que existo [...]?”; 3) De modo idêntico “alguns desses atributos poderão existir distintos do meu pensamento [...] ou separados de mim mesmo?”. A resposta releva como evidente, considerando que (sou eu quem duvida, entende e deseja), que não haveria necessidade de mais nada acrescentar, ficando o afirmado, assim esclarecido. Do mesmo modo existe, no sujeito pensante, o poder de imaginar, mesmo que o conteúdo da imaginação não possa ser considerado verdadeiro. Analogamente, ele possui sentidos, pelos quais o eu sente. Alguém poderá objetar que o percebido pelos sentidos pode ser falso, porém Descartes esclarece que esta possível objeção também não invalida a existência dos sentidos e das sensações. Descartes, portanto, reconhece que se é uma coisa que pensa, mas também é uma coisa que “duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também que sente” (DESCARTES, 1983, p. 95). Este conjunto de ações aparentemente dispersas pode ser reportado ao pensamento; pensar é não é só entender, mas também querer, afirmar, negar e assim por diante. Tais formas são modos de pensar e unificam-se na coisa pensante. Observe-se, porém, que aqui não está em questão o conteúdo das ações, *o que* afirmo, *o que* nego, mas apenas o próprio *ato* pelo qual o pensamento manifesta-se.

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. Onde, começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente (DESCARTES, 1983, p. 95).

Esta passagem esclarece que o pensar e sentir são manifestamente modos de pensar, propriedades da *res cogitans*, “aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar”, e o imaginar “tenho também certamente o poder de imaginar”. Cabe aqui frisar, que estas faculdades; pensar, sentir e imaginar pertencem à alma e nossa interpretação seguirá este viés, por isso não entraremos na discussão do dualismo corpo e alma e sua união. Este tema será tratado por Descartes na Sexta Meditação, no entanto, nós não iremos abordá-lo nesta dissertação.

Descartes quer chegar à essência desse *eu* que duvida e se compreende como coisa pensante. Provar a existência de um eu exige uma revisão atenta, ou seja, exige a necessidade de fazer uma nova revisão daquilo que não está na natureza corpórea, mas habita a alma enquanto atributos dela, como: andar, sentir, pensar. Todos esses movimentos dependem do meu corpo, exceto o *pensar*. A Primeira certeza é: eu sou alguma coisa que pensa, mas existe alguma coisa a mais que sou? Para responder a isso, Descartes faz uma relação de coisas que tem certeza que não é. Aqui “sensação” ou “sentimento”, referem-se a um ato mental. Aceitando isso, “a sensação não pode ser interpretada como uma modificação que ocorre no cérebro, mas como um pensamento, uma propriedade da *res cogitans*”, ou como esclarece Gallina:

A alma não reproduz, no sentido de cópia, o mundo corpóreo e as modificações que nele ocorre, a qual inclui as modificações ocorridas no corpo que porta os órgãos sensíveis. O que acontece é que, por ser impossível falar de algo que ainda não foi demonstrado, Descartes não pode explicitar que aquilo que a alma toma consciência é um acontecimento que ocorre no corpo e que, por estar unida a ele, o mesmo é afirmado mediante um pensamento, isto é, que a sensação como modo de pensar é puramente mental, apesar de se referir a algo corporal (GALLINA, 2003, p. 127).

Ao afirmar que “recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos”, Descartes está se referindo ao falso pré-conceito que temos em atribuir às sensações, aos sentidos corporais, ao que é sensível um grau de representação da verdade maior do que efetivamente é possível atribuir-lhes. Porém, as imagens ou representações que a sensação apresenta ao intelecto, embora elas possam ser consideradas um modo de pensar, elas são como que propedêuticas às idéias claras e distintas conceitualmente estabelecidas.

A seguir, de acordo com o movimento comprobatório estabelecido por Descartes, a fim de chegar à afirmação da primeira certeza, de modo a não persistirem mais dúvidas de que há um ponto de partida certo na busca do estabelecimento das ciências, torna-se necessário, como afirma Lebrun, uma contraprova para chegar ao que chama de terceira verdade (In DESCARTES, 1983, p. 95, n. 40). No início do décimo parágrafo, Descartes reitera a necessidade de o espírito concentrar-se nas “coisas verdadeiras e certas”, porém, é seu hábito rebelar-se ante as exigências da razão, permanecer ou flertar, no registro do improvável, com aquilo que causa prazer imediato. Por isso sugere dar ao espírito, mais uma

oportunidade de seguir os caminhos do senso-comum, para que, posteriormente, possa ser contido e reconduzido às exigências de um método racional de investigação. Ele aborda a questão deste modo porque parece-lhe que as coisas mais distantes e complexas são representadas como sendo, aparentemente mais claras e evidentes, ao contrário daquelas coisas que são simples e verdadeiras. Porém, trata-se apenas de uma aparência de relaxamento da atenção e de distanciamento de seus supostos metódicos.

No parágrafo onze ele começa a expor os critérios desta contraprova. O que está em questão são as condições pelas quais os objetos são conhecidos, pois, os conteúdos apresentados até então na consciência referem-se a representações, por isso é necessário analisar cada um deles. A observação, mesmo que atenta, dos sentidos pode ser falha, por mais claras e evidentes que sejam as representações assim formadas. Ou como escreve Descartes: “Comecemos pela consideração das coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e vemos (1983, p. 96). Ficamos sabendo ainda, neste pequeno parágrafo, que o filósofo não pretende estudar os corpos em geral, “mas um corpo qualquer em particular”. O corpo tomado, para exemplificar as suas afirmações, é um pedaço de cera, por causa de suas características peculiares. Ele descreve as suas características, como odor, cor, temperatura, maleabilidade, enfim, especifica-lhe todas as características que o definem como pedaço de cera.

Através do exemplo da cera Descartes pretende provar o erro dos nossos sentidos. Aproximando-a do fogo percebe que dela exala um aroma, a cor muda e sua forma é alterada para líquida e assim por diante. A questão que se coloca é a seguinte: com as mudanças ocasionadas pelo fogo o que permanece da cera? O que permanece é a própria cera, pois, a simples modificação de suas características e forma não anula a existência da cera enquanto tal, isto é, “afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta”. Ele explica: “Certamente nada permanece, senão algo de extenso, flexível e mutável” (1983, p. 96). O que está em questão é o corpo da cera, suas formas, ou seja, o que se imagina quando a concebemos. Para Descartes a cera é extensa, flexível e mutável e com capacidade de moldar-se a uma infinidade de formas diferentes, assim, suas formas podem ser quadradas, redondas e muitas outras, que podemos conceber pela faculdade de imaginar. O que se vê da cera não é somente uma imagem, mas sim

uma concepção, uma compreensão, a qual não é dada pela imaginação, mas sim pela ação do entendimento, o qual forma uma idéia da cera, indispensável para que se possa falar em conhecimento.

No final do parágrafo doze e início do parágrafo treze, temos como plano de fundo, a indicação de duas formas de raciocínio, ou como explica Lebrun, o raciocínio se organiza em duas partes. Na primeira parte, “o que me permite reconhecer a mesma cera é a sua identidade na medida em que a cera é coisa extensa”; a segunda dá a entender que “este conteúdo só pode ser idéia e não imagem da extensão que o corpo ocupa atualmente ou daquelas (em número finito) que poderia ocupar em seguida” (in DESCARTES, 1983, p. 96, n. 42). Esta perspectiva de análise começou a ser delineada durante o parágrafo doze e ganha relevância no parágrafo treze, a partir das seguintes questões formuladas por Descartes: “E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta?” (1983, p. 96). A seguir ele explica que não poderia entender o que seria a cera, caso não pudesse pensar que ela “é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei” (1983, p. 96/97). A extensão, para Descartes, não pode ser apreendida pela imaginação, só sendo possível concebê-la pelo entendimento, referindo-se ao pedaço de cera particular, “pois para a cera em geral é ainda mais evidente”. Neste ponto Descartes também reafirma que a cera continua sendo a mesma que conhecera anteriormente. Afirma também que se trata de uma inspeção do espírito e não da sensibilidade, a qual pode ser “imperfeita e confusa”, como era anteriormente, ou então “clara e distinta, como é no presente” (1983, p. 97). Por outra parte, Silva, explica a apreensão intelectual do corpo extenso que é a cera, desse modo: “essa é a razão pela qual, embora não perceba a mesma cera, *sei* que é a mesma, e o sei pelo poder de *julgar*, isto é, pela representação intelectual da extensão como permanente” (SILVA, 1993, p. 57).

A seguir, Descartes volta a chamar a atenção para as conseqüências de se querer explicar as coisas por intermédio da linguagem do senso-comum: esse tipo de linguagem pode enganar. Este alerta é feito, porque, no dia-a-dia, pura e simplesmente afirmamos que vemos a cera, a mesma cera no caso “e não que julgamos que é a mesma”, pois é “somente pelo poder de julgar que reside em meu

espírito, aquilo que acreditava ver com os olhos” (1983, p. 97). Assim, a idéia da cera é percebida pelo espírito pela percepção ou pela imaginação. Com esta exposição chegamos ao fechamento da contraprova, conforme Lebrun, ficando provado “não só que a imaginação não pode me dar a conhecer a *natureza* dos corpos que se lhe apresentavam (o que era o objetivo da contraprova), mas ainda que o pensamento puro é o único capaz de fazê-lo” (In DESCARTES, 2983, p. 97. n. 43).

2. TEORIA DAS IDÉIAS E DOS JUÍZOS

Verificamos no Primeiro Capítulo, a partir da Meditação Primeira e da Meditação Segunda, a necessidade que Descartes tem de suspender todos os seus juízos anteriormente tidos como verdadeiros e deles duvidar até o limite de não subsistir uma única crença sem questionamento radical, pois a proposição da dúvida hiperbólica tem a finalidade de, como método de investigação, não aceitar nenhuma crença como verdadeira, mesmo as mais arraigadas pela repetição incessante de doutrinas cujo fundamento de validade é apenas o argumento de autoridade, utilizado tanto por filósofos quanto por clérigos. A dúvida, no entanto, não se mostrará imediatamente útil, mas preparará o espírito a “desligar-se dos sentidos”, procedimento necessário à busca da verdade. Para tanto o autor se utiliza de alguns artifícios, dentre eles, as hipóteses do deus enganador e do gênio maligno.

A seguir, tratamos das condições que tornam possível o conhecimento, a partir da “liberdade do espírito” de supor que as coisas das quais podemos duvidar, isto é, das quais podemos ter a menor dúvida, não existem. Porém, o espírito que duvida, não pode permanecer permanentemente no exercício da dúvida, precisa alçar-se para além dela a fim de encontrar uma primeira certeza. A partir desta constatação tratamos do aspecto positivo da filosofia exposta nas Meditações: a afirmação do sujeito do conhecimento.

No Segundo Capítulo, trataremos da teoria das idéias e do juízo, iniciando pela questão da representação partir da Meditação Terceira. A partir da Meditação Quarta, do valor de verdade dos juízos, isto é, da possibilidade de juízos falso e verdadeiros. Da mesma forma como procedemos anteriormente, vamos antecipar em partes, o plano da Meditação Terceira no início deste Capítulo e, mais adiante, o da Meditação Quarta, conforme elaborado por Lebrun. Interessam-nos, neste momento, mais propriamente as concepções cartesianas acerca das idéias e do juízo. De início o valor objetivo das representações, razão pela qual trataremos muito rapidamente das questões atinentes à prova da existência de Deus e de suas conseqüências, por não ser este o objeto de investigação na presente dissertação, muito embora na passagem para o plano da justificativa metafísica da verdade teremos de fazer alusão à prova da existência de deus.

De início, na Meditação Terceira, temos nos parágrafos um a quatro, a recapitulação do que fora antes discutido. A sua reprodução, aqui, tem a função de recolocar o problema do ser que existe porque pensa enquanto pensa e enuncia o produto do seu pensamento, para, na seqüência, descobrir e justificar o conteúdo deste pensamento. Isto é, Descartes, a partir da constatação da existência de um sujeito que pensa, duvida, nega, afirma, é conhecedor de poucas coisas, desconhecendo, ao mesmo tempo, muitas, sendo ainda capaz de amar, odiar, querer, imaginar e sentir, dentre outras capacidades, pergunta pela certeza do que se pensa, pois este sujeito continua em dúvida como ele explica:

Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia (DESCARTES, 1983, p. 99).

Assim, temos novamente posto o problema do sujeito que sabe, mas que ainda não tem claro o que ele sabe, por isso, Descartes pergunta: “O que eu sei verdadeiramente?”. Ainda: “Não existem em mim outros conhecimentos que não tenha percebido?”. Há, portanto, nestas interrogações, claramente a presença de uma dúvida subjacente à afirmação do sujeito cognoscente. Falta descobrir o que se exige para se ter a certeza de se estar certo de conhecer alguma coisa e o que venha a ser essa coisa conhecida. A pergunta seguinte reforça essa idéia: “Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?” (1983, p. 99). Mesmo assim, já é possível chegar a uma primeira conclusão: “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1983, p. 99-100). Observemos que ele usa “parece-me”, o quer dizer que ele ainda não tem certeza, por isso o critério da regra “clareza e distinção” é provisória, e refere-se ao modo que se conhece algo que já é verdadeiro, “e, neste sentido, clareza e distinção são características do modo conhecer e não uma propriedade daquilo que é conhecido (GALLINA, 2003, p. 38).

A preocupação com a certeza, todavia, não nos deve enganar. Descartes afirma ter recebido muitas coisas como “certas e manifestas”, posteriormente,

porém, considerou-as “duvidosas e incertas” Referia-se às coisas percebidas pelos sentidos, às representações do mundo externo. Porém, o que ele concebia com clara e distintamente nelas? A resposta é a seguinte: as idéias ou pensamentos das coisas. Descartes escreve: “Certamente nada mais exceto que as idéias ou pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito. E ainda agora não nego que essas idéias se encontram em mim” (1983, p. 100). Nesta recapitulação há, ainda, uma referência ao hábito que, pela sua repetição corriqueira, engana, assim como ocorre no senso-comum.

Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas idéias e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse causa da verdade do meu julgamento (DESCARTES, 1983, p. 100).

Trata-se de uma passagem de difícil compreensão, pois parece que para Descartes, o hábito o fazia acreditar que o conhecimento provinha dos sentidos, ou melhor, que a causa do seu conhecimento estava fora dele, o que em termos, estaria contrariando a primeira certeza do *cogito*, isto é, do eu penso, momento em que a causa do conhecimento encontra-se no próprio eu pensante. Por outro lado, no parágrafo quatro da Meditação Terceira, Descartes também recapitula o argumento do deus enganador relativamente ao conhecimento fornecido pela Geometria e pela Matemática. Pois, de tão claros e distintos que são os conhecimentos destas ciências somente poder-se-ia deles duvidar ante a força persuasiva de um deus enganador. Porém, mesmo diante desta possibilidade Descartes declara:

Engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer com 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 ou três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não ser de outra maneira como eu as concebo (DESCARTES, 1983, p. 100).

De acordo com Lebrun, estas últimas palavras de Descartes produzem “uma oscilação entre o fato e o direito, entre a certeza do fato de que sou quando penso e a dúvida absoluta que mantém de direito a hipótese do Deus enganador...” (In DESCARTES, 1983, n. 50). Ou seja, de um lado existe uma certeza indubitável dada pelo “eu” enquanto pensa, do contrário não seria possível conceber o pensamento

que justificasse a existência. Todavia, como que pela porta dos fundos, a dúvida absoluta – decorrente da ação do deus enganador – penetra no recinto sem ter sido convidada. A conseqüência é dramática para a ciência:

Assim, enquanto o *cogito* constitui o único ponto de apoio para a ciência, a ciência [...] é impossível, pois, desde que meu espírito deixa de fixar-se no *cogito* para se dirigir alhures, este ponto de apoio se abisma na noite duvidosa da dúvida universal, arrastando consigo, toda a cadeia de razões (Guérault apud Lebrun, in DESCARTES, 1983, n. 50).

A fim de sair deste impasse Descartes passará a admitir, adiante, a existência de um deus veraz o qual dará a garantia do conhecimento. No entanto, a esta altura, devido as pretensões que temos, nesta dissertação, torna-se necessário explicitar em que sentido admitimos a discussão sobre a existência de um deus que não seja enganador. Obviamente, é no mesmo sentido que admitimos o gênio maligno e o deus enganador, pois como foi afirmado no Capítulo I, não temos a intenção de discutir eventuais provas da existência ou não de um deus enquanto uma entidade criadora do mundo. Compete-nos, admitir, porém, para efeitos de exposição, a necessidade da referência ao deus veraz assim como o fizemos em relação ao gênio maligno e ao deus enganador. Salientamos, novamente, não se tratar de uma entidade extra-racional, mas de um recurso metódico com vistas a resolver uma questão metafísica prioritária na compreensão do pensamento cartesiano. Um recurso para buscar a solução, por exemplo, do impasse decorrente da permanência da dúvida mesmo frente a certeza decorrente do *cogito*. É, portanto, sob a ótica de um recurso racional-demonstrativo que passaremos a nos referir ao deus não-enganador que começa a ser delineado por Descartes a partir do parágrafo cinco da Meditação Terceira.

2.1 A Idéia e sua Representação

A Meditação Terceira começa propriamente a partir do parágrafo cinco com a apresentação, por Descartes, de duas alternativas ou hipóteses: a de que não haveria um deus enganador e a de que existe um deus que não seja enganador, “pois sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como jamais possa estar certo de coisa alguma (1983, p. 100), ou seja, é necessário descobrir a verdade

dessas possibilidades, para se ter certeza de algo: “devo examinar se há um Deus (...) e se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador” (1983, p. 100). O exame destes assuntos será feito, por necessidade ou decorrência do seu método de investigação, considerando dois movimentos simultâneos: não deverá alterar a ordem das meditações propostas e realizar a divisão dos pensamentos em “certos” gêneros a fim de verificar, em qual deles, haverá “verdade ou erro” (1983, p. 101). A finalidade desse procedimento, provar a existência de um deus veraz, é o de eliminar, de modo definitivo a dúvida, porém, sem interromper a cadeia de razões necessárias à investigação proposta com as Meditações. A superação da dúvida implica, no entanto, a consideração das representações em relação às possibilidades de conhecimento dos objetos, como explica Oliveira:

O que está em questão não são os atos de consciência, mas a realidade concreta das próprias coisas, ou, mais precisamente, as condições pelas quais os objetos são conhecidos. Ora, os conteúdos que se apresentam na consciência são denominados de representações, mas como há vários conteúdos, convém inspecionar o que eles apresentam (OLIVEIRA, 2002, p. 27).

O objetivo a seguir será o de justificar como se dá a representação dos pensamentos, isto é, daquilo que se apresenta à consciência do sujeito pensante como conteúdo. Porém, o sujeito pensante não capta simplesmente a cópia dos objetos. Isso significa que é necessária a compreensão da função da idéia neste processo, a fim de distinguir entre a volição, afecção e juízo. Porém, dada a dificuldade de entendimento deste assunto constante do parágrafo seis, iremos decompô-lo em partes, de modo a deixar a sua compreensão mais acessível.

Descartes destaca no final do parágrafo cinco, a necessidade de dividir os seus pensamentos em certos gêneros a fim de identificar em quais deles podemos encontrar a verdade ou o erro. Dividir o pensamento em certos gêneros significa classificá-los. A primeira classificação ocorre justamente no parágrafo seis. Nele Descartes escreve: “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia”. Para tornar clara essa afirmação, ele oferece ao leitor, o seguinte exemplo: “como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus”. Outros pensamentos, porém, apresentam-se à consciência ou ao intelecto, sob outras formas, como segue: “como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da

ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (DESCARTES, 1983, p.101). Portanto, nesta primeira classificação, conforme Lebrun, “distinguem-se: 1° as idéias; 2° os conteúdos nos quais uma ação do espírito se acrescenta às idéias. É importante salientar ainda, conforme Lebrun, que “Esta definição da idéia como cópia na qual se anuncia um original (a idéia-quadro) reaparecerá muitas vezes nesta Meditação” Assim, quando Descartes utiliza a expressão “são como imagens das coisas”, refere-se à representação de um pensamento que denominamos de idéia, ou seja, trata-se apenas de “uma comparação destinada a explicar a função da idéia”. Isso não significa “assimilar a idéia intelectual à imagem sensível” (In DESCARTES, 1983, p. 101, n. 52).

A segunda classificação das idéias inicia no parágrafo sete e consiste na consideração das idéias enquanto idéias, ou na expressão cartesiana, “consideradas nelas mesmas” sem relação com outras coisas. Por detrás desta questão encontra-se a noção de confiança nos conteúdos das idéias, ou seja, como pergunta Lebrun: “quais são, dentre os conteúdos anteriores, aqueles em que podemos nos fiar? Todos, salvo os juízos” (In Descartes, 1983, p. 101, n. 54). Isso significa que, “elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra (Descartes, 1983, p. 101). Conseqüentemente, não importa que coisa seja representada, mas sim que o ato de imaginar é verdadeiro. De modo ainda mais claro, as idéias constituem-se no ato de pensar, porém, sem considerar o conteúdo, ou seja, os juízos, pois deles é preciso se precaver.

De modo análogo são consideradas “as afecções ou vontades”, como esclarece Descartes: “Não é preciso temer também que se possa encontrar falsidade nas afecções ou vontades; pois, ainda que possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo” (DESCARTES, 1983, p, 101). Sendo as afecções e a volição “modos da coisa que pensa”, não há motivos para serem falsos. É verdadeiro, portanto, o ato de querer ou desejar.

A próxima questão a ser abordada considera a natureza dos juízos, pois quanto a eles é preciso ter cautela para não ser enganado. O cuidado para com os

juízos diz respeito à posição do sujeito que pensa relativamente ao pensado, ou seja, se é possível ou não considerar verdadeiras ou não, as idéias que o sujeito têm relativamente ao que está fora dele, como o explica Descartes:

Ora, 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 exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar (DESCARTES, 1983, p. 101).

A possibilidade de erro encontra-se, pois, no juízo que se faz relativamente à identidade entre as idéias e as coisas fora do sujeito pensante, isto é, se as idéias que o sujeito tem são representações das coisas como uma espécie de cópias delas. Contudo, há necessidade de relacioná-las com o exterior, do contrário não seria sequer possível cometer erros. De acordo com nota de Lebrun, não se pode, porém, “afirmar ou negar *sem fundamento*, que o conteúdo da minha idéia corresponde a uma realidade fora dela”. Por isso, é necessário examinar o que a idéia contém, pois o juízo “afirma ou nega que o conteúdo de uma idéia (sua ‘realidade objetiva’) possui um valor objetivo, sem examinar previamente o conteúdo desta idéia” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 101, n. 55). Parece-nos que esta é uma questão chave de todo processo de representação, porque Descartes está afirmando que as idéias exteriores não são as mesmas idéias “que estão em mim” e cabe aos juízos a tarefa de não se enganar.

Ora, o que se aceitou por muito tempo, era a idéia passada pelo senso comum, caracterizada por uma crença espontânea nas relações de semelhança e de causalidade entre as idéias e as coisas. Sabendo que o conhecimento não se dá pela sua imediata vinculação com o sensível e com a sua ligação com as coisas exteriores, doravante interpretados pela antiga opinião, cabe-nos investigar como se originam estas idéias. Reconhecemos três alternativas apresentadas na Meditação Terceira: “Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras serem feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 101/102).

Lebrun chama a atenção para a expressão “parecem”, pois ela seria o indicativo de que Descartes, mais do que partir do senso comum, estaria se colocando neste patamar do conhecimento: “‘Parecem’ indica que Descartes se coloca ao nível do senso comum”. Além disso, ele inicia “a crítica da classificação

das idéias segundo o senso comum e dos preconceitos que ela implica – é o ‘primeiro caminho’ possível da investigação: o segundo inicia-se no § 15” (In DESCARTES, 1983, p. 101, n. 57).

A partir destas três alternativas, no plano da crítica da classificação das ideais segundo o senso comum, na perspectiva de superá-lo, Descartes busca explicitar qual seria a “verdadeira origem” das ideais. Trata-se de um movimento investigativo baseado em argumentos lógico-rationais com vistas a superar quaisquer contradições internas de seu discurso, bem como estabelecer, do mesmo modo, nexos de fundamentação entre o conhecimento subjetivo e objetivo. Por isso, no parágrafo dez Descartes escreve, após ter admitido a existência dos três tipos de idéias acima citados, que a posse da “faculdade de conceber uma coisa, uma verdade, ou um pensamento” decorre da sua natureza. Contudo, ao ver, ouvir ou sentir algo, julgara, até então, que estes sentimentos advinham da existência de coisas fora dele, ou dos sujeitos, ou seja, as sensações dão a impressão de que as coisas vêm de fora. Porém, ao imaginar “sereias, os hipogrifos e outras quimeras semelhantes, essa imaginação parece idéia produzida pelo próprio sujeito. Descartes continua: “Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas idéias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem” (DESCARTES, 1983, p. 102).

Conseqüentemente, é preciso descobrir, a esta altura da sua argumentação, em relação às ideais que parecem provir de fora, quais as razões para acreditar que elas realmente sejam semelhantes aos objetos dos quais parecem constituir a sua representação. Para tanto, a seguir, no parágrafo onze, Descartes apresenta as suas respectivas razões.

A primeira destas razões é que me parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio que essas idéias não dependem, de modo algum, de minha vontade; pois amiúde se apresentam a mim mau grado meu, como agora, quer queira, quer não, eu sinto calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou esta idéia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro. E nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa (DESCARTES, 1983, p. 102).

No parágrafo doze Descartes inicia a crítica do senso comum, verificando, se as razões acima aludidas, se sustentam, isto é, “se são suficientemente fortes e

consistentes”, a partir dos seguintes argumentos, citados de acordo com o plano da Meditação Terceira estabelecido por Lebrun. “Primeiro argumento: impossibilidade de confiar num instinto pretensamente “natural’...” (In DESCARTES, 1983, p. 102, n. 58-59). A partir deste primeiro argumento Descartes destaca a diferença existente entre as “inclinações naturais” e a “luz natural”. Aqui também começa a ser esclarecida a utilização da expressão “parece-me” antes definida como indicadora do início da discussão relativamente ao senso comum e de certo modo isso é uma antecipação da crítica as concepções filosóficas e científicas de sua época. Aquilo que “parece” ser ensinado pela natureza não passa de uma inclinação para acreditar em algo que justamente parece ser deste ou daquele modo, porém, aquilo que é dado a conhecer pela “luz natural” pode ser tomado por verdadeiro. Trata-se de um ensinamento dado “pela natureza”, adequado à vida prática, porém inadequado à busca de um fundamento para o conhecimento. Para chegar ao *cogito* a “luz natural” fora a garantia do reto caminho da razão, afinal, ao duvidar de tudo, Descartes descobre através dela (a luz natural), a existência, aliás, de um existente muito particular, um existente que pensa e que se constitui em ponto de partida para a fundação do conhecimento. É somente através dela que se pode distinguir o verdadeiro do falso. As inclinações, portanto, apesar de naturais não são suficientes para a distinção entre o falso e o verdadeiro, por isso, não deve ser seguida.

Ao afirmarmos acima que os argumentos cartesianos apresentam um encadeamento lógico-racional, tínhamos presente a ordem das meditações no processo de saída do plano imediato das sensações para alcançar o plano metafísico, no qual os pensamentos precisam ser postos rigorosamente em ordem, pois somente eles restaram. Esta é a razão para Descartes afirmar que é impossível concluir alguma coisa de estável sem que se estabeleça primeiro uma cadeia de razões das idéias claras e distintas. Gallina, ao realizar a introdução da sua análise da Meditação Terceira, apresenta os seguintes argumentos nesta direção, os quais passamos a citar, a fim de enfatizar a complexidade da passagem de planos da investigação cartesiana. Escreve Gallina:

Se o ponto de partida para estabelecer um fundamento firme para a ciência teve seu primeiro momento na afirmação do sujeito pensante, agora tem como segundo momento fundar metafisicamente o caráter representativo dos seus pensamentos. Por restarem após a dúvida somente os pensamentos, faz com que a investigação somente poderá ser conduzida mediante uma análise dos mesmos, isto é, a legitimação da representação terá como ponto de partida a própria realidade espiritual. A análise não pode

tomar por seu objeto nada além daquilo que se apresenta ao sujeito pensante, os seus próprios pensamentos (GALLINA, 2003, p. 139).

Esta é a chave da interpretação: “aquilo que se apresenta ao sujeito pensante, os seus próprios pensamentos”. Portanto, a investigação considera a existência do sujeito pensante enquanto pensamento e no momento em que pensa. Todavia, é preciso recuperar alguns passos dos parágrafos anteriores, ressaltando os três tipos de idéias consideradas por Descartes, as chamadas idéias inatas, adventícias e factícias, ao reportar-se ao conjunto das idéias anteriormente em parte descritas: “Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 101). Em outros termos, as idéias inatas, nascem conosco; as idéias adventícias são aquelas que parecem advir de fora, sendo representações decorrentes das percepções sensoriais. As idéias factícias são as que nós mesmos engendramos a partir de outras, são criações de nossa imaginação, pois elas não encontram suporte empírico ou inato, como por exemplo, certas entidades cuja existência é meramente suposta: deuses, sereias ou demônios. Neste ponto, deparamo-nos com o segundo argumento da crítica ao senso comum.

Em outros termos, ainda, a explicação das idéias adventícias supõe a sua origem em algo exterior a elas, com o cuidado de demonstrar que não significa que sejam semelhante à coisa, mesmo aceitando a possibilidade de uma faculdade desconhecida para a produção dessas “idéias adventícias”. Sobre as idéias que vêm de fora lemos: “no tocante a àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim” (DESCARTES, 1983, p.102), existem razões que o fazem acreditar serem semelhantes ao objeto; a primeira refere-se que “parece que isso me é ensinado pela natureza e a segunda, que experimento em mim” (DESCARTES, 1983, p.102).

Para ilustrar a diferença entre as idéias adventícias e as inatas, Descartes usa o sol como exemplo. Começando pelas idéias adventícias, explica: “o sol me parece extremamente pequeno”, no entanto, se aceitar a concepção das idéias inatas, “tomada nas razões da Astronomia [...] pela qual o sol [...] me parece muitas vezes maior do que a terra inteira” (DESCARTES, 1983, p.103), fica esclarecida a sua diferenciação. São dois entendimentos distintos da representação do sol. A menos verossímil é a proveniente dos sentidos e aquela que apresenta maior grau de verdade, é a operada pela razão. Tais idéias são independentes da sua vontade,

pois elas simplesmente se apresentam ao sujeito. Por exemplo, “quer queira quer não, eu sinto calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou está idéia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro” (DESCARTES, 1983, p.103). É esse sentimento que Descartes interpreta como semelhança, pois para ele o significado de “parece” está ligado ao ensino advindo pela inclinação da natureza e não pela luz natural. Temos aí, a passagem do segundo para o terceiro argumento da crítica ao senso comum.

[...] talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas idéias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela não me seja ainda conhecida; como, com efeito, sempre me pareceu até aqui que, quando durmo, elas se formam em mim sem a ajuda dos objetos que representam. E, enfim, ainda que eu estivesse de acordo que elas são causadas por esses objetos, não é uma consequência necessária que lhes devam ser semelhantes. Pelo contrário, notei amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua idéia (DESCARTES, 1983, p. 102-103).

O “quando durmo”, refere-se novamente a dúvida metafísica, só que agora em relação à existência das coisas particulares, denominadas de realidade formal, dos objetos em si, mas sem duvidar do “ato” de consciência, do sujeito pensante que compreende que algo aparece na consciência, referindo-se a idéia como o que é percebido pelo espírito. Essa problematização da idéia e de sua relação com o exterior requer cautela para sua interpretação. Landim Filho, a define de forma parecida, pois, para ele, “idéia é o que é percebido pelo espírito, idéia como forma de pensamento e como imagens das coisas”. Todas finalizam na realidade objetiva das idéias. No primeiro caso “idéia [é] o que é percebido pelo espírito” (1992, p.55), o objetivo é demonstrar que a “idéia designa os objetos de percepção: “[...] tomo pelo nome de idéia tudo aquilo que é imediatamente percebido pelo espírito...” (DESCARTES apud LANDIM FILHO, in **Objectiones Tertiae**, 1992, p. 55), ou seja, o objeto é percebido pelo espírito e assim se dá a idéia, e o espírito é o sujeito que pensa, ou seja, aquele que tem consciência dos seus atos, que por sua vez torna possível a percepção das idéias dos objetos.

Na segunda definição de “idéia como forma de pensamento”, encontra-se nela envolvida a percepção desses objetos, pois as idéias “tornam o sujeito pensante consciente dos seus modos de pensamento e representam *como* coisas, os conteúdos de consciência” (LANDIM FILHO, 1992, p. 56). Assim, os atos de

consciência, os modos chamados de inclinações ou vontades referem-se a maneiras de perceber que por sua vez são as idéias. Por exemplo, se me torno consciente que sou eu “que ama que odeia [...] que quer que e não quer” (DESCARTES, 1991, p.181) são as inclinações de vontades entendidas como atos, que se tornam presentes na consciência de quem ama ou odeia, o que torna o sujeito consciente deste ato. Porém, “consciência de ser sujeito não significa apenas que o sujeito é consciente de algo, mas que é consciente de ser sujeito dos seus atos de consciência” (LANDIM FILHO, 1992, p. 57).

Ao entendermos idéia “como as imagens das coisas”, não estamos entendendo-as como cópias ou reprodução, mas como uma representação. “Representar, por sua vez, significa apresentar algo na consciência” (LANDIM FILHO, 1991, p. 58). Isso significa que sendo o sujeito consciente de seus atos, o sujeito consciente pode entender o que a consciência lhe apresenta, e é o seu conteúdo que lhe é apresentado. Porém, isso não significa que o conteúdo está de acordo com a realidade, mas a consciência apenas o tem como se tomasse nota de algo. Não entra no mérito se a representação possa ser falsa ou verdadeira, mas apenas da existência do conteúdo “na consciência”. Por outro lado, no entanto, alguns filósofos chamam a atenção para o significado do termo “coisa” seguidamente empregado por Descartes. Para Landim, “o termo “coisa” que é utilizado na expressão “como as imagens das coisas”, indica que os conteúdos apresentados pelas idéias são entidades” (LANDIM FILHO, 1992, p. 59) e, desse modo, permanece a dúvida quanto a realidade destes conteúdos, mas não dos atos conscientes, ou seja, o ato de representar. A consciência desses atos gera o entendimento do seu sujeito, conforme Descartes explica a partir do exemplo das formas geométricas, “pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (DESCARTES, 1991, p. 251).

Esta “coisa” apresentada é o conteúdo que por sua vez é uma idéia determinada sobre aquele conteúdo. Esta apresentação se opõe a consciência do sujeito, porque se distingue do mesmo, “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” (DESCARTES, 1991, p. 185). Estes conteúdos apresentados pela idéia são entendidos como objetos, que por sua vez parecem

serem distintos do próprio sujeito, existindo como uma identidade independente do próprio sujeito.

A idéia representa em um duplo sentido: ela torna presente um conteúdo (que é uma coisa ou um objeto); mas a realidade objetiva dos seus conteúdos “visa” uma outra realidade, e está assim *na* consciência no lugar de outras entidades (possíveis ou atuais). Por conseguinte, “representar” não significa apenas apresentar algo à consciência, mas tornar presente uma entidade (ou uma coisa) que, na consciência, *está no lugar de* uma outra entidade possível. O termo “objeto” ganha, assim, um sentido derivado: ele é o representante na consciência de entidades que podem ter a realidade formal ou atual (LANDIM FILHO, 1992, p. 61).

As explicações de Landim Filho são muito uteis para evitar conflitos de interpretações, relativamente aos termos representação, coisa, objeto e idéia. Ter na mente esses conceitos auxilia da exposição mais adequada do texto cartesiano. E depois desse pequeno interlúdio, retomemos o texto cartesiano a partir do afastamento da dúvida, muito embora ela ainda possa voltar, adiante, sob outro aspecto na Meditação Quarta. Porém, agora, nos comentários à Meditação Terceira, salientamos que a partir do parágrafo quinze, a dúvida fica definitivamente afastada, a partir da justificativa da existência do deus veraz. Desse modo aqui também fica encerrado o primeiro caminho da investigação que é o da crítica da classificação das idéias do senso comum. Inicia-se, do mesmo modo, o segundo caminho da investigação, o caminho propriamente metafísico. Descartes escreve:

Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim idéias, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; 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 (DESCARTES, 1983, p. 103).

A diferença está, contudo, naquilo que as idéias representam. Aquelas que representam substâncias seriam “algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva”. Isso quer dizer “que elas participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam modos ou acidentes” (DESCARTES, 1983, p.103). Conforme Lebrun encontra-se presente aqui a indicação da existência de uma “diferença quantitativa entre os graus de ser dos conteúdos”, o que, por sua vez “possibilitará a aplicação do princípio de causalidade, enunciado adiante” (In DESCARTES, 1983, p. 103, n. 63).

2. 2 O Princípio de Causalidade

A realidade objetiva da idéia está associada à diferença que existe nas idéias uma das outras, porque representam conteúdos diferentes uns dos outros, e é isso que remete a um grau maior ou menor de perfeição ou sua realidade. Para Descartes é a idéia que é percebida pelo espírito e não a “coisa”, que são entidades mentais ou atributos do pensamento. A substância é diferente do modo, devido ao seu conteúdo (DESCARTES, 1983, p. 103). No entanto, não é a realidade formal das idéias a causa dessa diferença, mas sim os conteúdos que a representam, considerados entidades que existem na consciência, assim, a realidade dos conteúdos percebidos implica à realidade das coisas enquanto pensadas, ou seja, essa realidade representada pelos objetos, pelas idéias é denominada de realidade objetiva.

É preciso, portanto, demonstrar de que forma os objetos são considerados realidades na consciência, considerando que as idéias são “modos de pensar representativos”, sendo assim representar significa “apresentar um conteúdo a consciência de um sujeito” (LANDIM FILHO, 1992, p. 63). Esse conteúdo apresentado à consciência pode ter dois entendimentos: no primeiro, ele pode ser o resultado de uma afecção do sujeito ou, no segundo, ele se distingue do sujeito; ele é percebido enquanto conteúdo como uma coisa. Este segundo entendimento, aponta para o significado da “coisa” como objeto, que existe na consciência, que dará origem a realidade objetiva. “Agora, é coisa manifesta pela luz natural 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?” Como se percebe, a questão da causalidade é, além de importante, na perspectiva cartesiana de fundamentação do conhecimento, bastante complexa. A causa, ponto de partida da existência, precisa ter tanta realidade quanto a consequência, como o explica Descartes no parágrafo dezessete, da Meditação Terceira.

Daí 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: por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente

não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma outra coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente, tudo o que se encontra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra...” (DESCARTES, 1983, p. 104).

De modo análogo Descartes dá o exemplo do calor, pois para que ele exista, exige-se o mesmo grau de perfeição no agente causador do calor quanto o próprio calor resultante. As idéias de pedra e de calor, para representarem o que representam ao sujeito pensante, necessitam ter sido postas na sua alma “por alguma causa que contenha em si”, pelo menos, a mesma realidade quanto a realidade da causa ou concebida “no calor da pedra”. Retomemos a questão. No parágrafo dezesseis, Descartes afirma “que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto ao seu efeito” e, a seguir, pergunta: “de onde é que o efeito pode tirar a sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?”. A esse respeito, Lebrun esclarece: Trata-se do “primeiro princípio invocado como ‘manifesto pela luz natural’: princípio de causalidade”. A seguir ele pergunta: “mas será este princípio, enunciado geralmente, aplicável ao caso das idéias que nos preocupamos?”. Decorre dessa pergunta, como resposta, a necessidade de que o princípio seja completado “com o princípio expresso no parágrafo seguinte [17], que Guérout denomina: ‘princípio de correspondência e de seu *ideatum*’” (in DESCARTES, 1983, p. 104, n. 64), isto é, a sua correspondência à idéia.

É, pois, no parágrafo dezessete, do qual estamos tratando que Descartes explica que o efeito pode tirar a sua realidade da sua causa e, para poder comunicá-la ao efeito, a causa necessita conter em si a totalidade causadora de realidade comunicável ao efeito. No conjunto deste parágrafo Descartes explica que “o princípio de causalidade vale tanto no caso de uma ‘realidade atual ou formal’ quanto no caso de uma ‘realidade objetiva’” (Lebrun, in Descartes, 1084, p. 104, n. 65). É a partir desta explicação que os exemplos acima fornecidos perfazem sentido. Mas, como se trata, a esta altura, de uma passagem de metódica precisão conceitual relativamente à causa das idéias e das realidades nelas contidas, citemos novamente Descartes.

Pois, 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 a idéia 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).

Além disso, conforme o nosso entendimento do problema, Descartes acentua que “toda idéia é obra do espírito” e isso, parece constituir-se em algo relevante no âmbito do conhecimento, pois fica alocada no intelecto a sua causa e possibilidade. A partir desse ponto de vista, verdadeiramente não é importante para a história da filosofia a existência de um deus fiador do conhecimento como Descartes se esforça para provar, pois se a idéia é obra do intelecto é a razão humana que passa a determinar-lhe o conteúdo ou o objeto do conhecimento como conteúdo da idéia. Podemos, contudo, agregar um esclarecimento a mais relativamente às noções de realidade formal ou atual e causa formal, como explica Landim Filho. Trata-se de um cuidado semântico, a fim de evitar ambigüidade de expressões muito precisas do pensamento cartesiano, como segue: “existe uma diferença terminológica entre realidade formal ou atual e causa formal”. A primeira indica “a realidade efetiva das coisas que existem independentemente de serem pensadas, por oposição ao significado da expressão “realidade objetiva”, que designa uma realidade por representação, ou uma realidade pensada” Já a causa formal “designa a causa que contém tanta perfeição, ou realidade, quanto o seu efeito. Distingue-se da causa eminente, que contém um maior grau de perfeição do que o seu efeito” (1992, p. 66).

O mesmo significado se estende à realidade formal: “As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das idéias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles *eminentemente*, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas” (DESCARTES, 1991, p. 251). Ainda: para Landim Filho, é “da própria natureza das idéias *que são noções primitivas* ter como causa uma realidade formal que contenha, formal ou eminentemente, a perfeição que a noção primitiva contém apenas objetivamente” (1992, p. 67). Sobre o assunto, a exposição mais concludente, obviamente encontra-se no próprio texto de Descartes.

Ora, a fim de que uma idéia contenha 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 esta idéia contém de realidade objetiva. Pois, se supomos que existe algo na idéia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que ela obtenha esse algo do nada; mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia,

decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa idéia tire a sua origem do nada (DESCARTES, 1983, p. 104-105).

De acordo com Lebrun, enquanto “realidade formal, as idéias são simplesmente conteúdos do pensamento, mas do ponto de vista de sua realidade objetiva”, não é somente o entendimento a sua causa. Ainda, conforme a mesma nota de Lebrun, se para o pensamento tomista esse problema não existia devido ao fato de a causa do conteúdo das idéias não sendo considerado como sendo do ser, não requeria nenhuma causa própria (In DESCARTES, 1983, p. 104, n. 67). Precisamos discutir um pouco mais a questão da imperfeição na maneira de ser “pela qual uma coisa é objetivamente por representação no entendimento por sua idéia”. A imperfeição existe “na medida em que o conteúdo representativo é privado da existência própria ao objeto que representa”, explica Lebrun (1983, p. 105, n. 68).

E isso diz respeito ao princípio de causalidade na realidade objetiva, na natureza das idéias e da sua representação, conforme o explica Gallina: “A apresentação das razões pelas quais as idéias necessitam de uma causa, e que a causa é de natureza distinta da idéia, está apoiada na estrutura complexa da idéia, mais precisamente nas duas realidades que a constituem e que mantém entre uma relação intrínseca” (GALLINA, 2003, p. 158). Do mesmo autor citamos ainda o que segue:

Neste sentido, a realidade objetiva se caracteriza como um modo de ser distinto do modo de ser formal da idéia, porém, mesmo distinto, a realidade objetiva tem um modo de ser que, por “estar objetivamente no entendimento”, constitui-se como um ser em outro ser, ou seja, o aspecto representativo da idéia, o seu “artifício objetivo”, é uma realidade inscrita na realidade formal do pensamento (GALLINA, 2003, p. 158).

Ainda conforme Gallina, a realidade objetiva é a expressão de algo imperfeito e depende da realidade formal do pensamento, por isso, “a idéia não só necessita de uma causa, mas essa causa deve conter uma realidade distinta da realidade da idéia enquanto um modo de ser representativo” (GALLINA, 2003, p. 159). Acreditamos, contudo, ser ainda necessário destacar três aspectos relevantes sobre esta questão, os quais se encontram na parte final do parágrafo dezessete. Nele Descartes escreve: “Não devo também duvidar que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas idéias, embora a realidade que eu considero nessas idéias seja somente objetiva...”(1983, p. 105). Obviamente, o ponto de partida da argumentação que busca explicar a relação causa-realidade-

idéia, inicia-se com a afirmação, do início do parágrafo, de que o nada não pode produzir coisa alguma e de que o menos perfeito possa causar o mais perfeito, isto é, uma idéia não pode ter mais realidade que a sua causa, pois mesmo que essa realidade não seja transmitida à idéia – “de sua realidade atual ou formal” –, nem por isso a causa é menos real. Não é, pois possível supor que exista algo na idéia que não se encontre na sua causa, por isso é que não se pode duvidar que a realidade esteja formalmente nas causas das idéias, mesmo que consideremos a realidade presente nessas idéias apenas objetivamente. O segundo aspecto sugere que não se deve duvidar e

nem pensar que basta que esta 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 a forma de ser formalmente pertence às causas dessas idéias (ao menos às primeiras e principais) pela própria natureza delas (DESCARTES, 1983, p. 105).

Esta passagem, bem como o terceiro aspecto a ser citado a seguir, trata da regressão ao infinito, justamente, porque, se as idéias dependessem umas das outras, nunca haveria uma primeira idéia. Além disso, Descartes considera a necessidade de uma idéia original, ou princípio, que sirva de “padrão original”, como segue:

[Não se pode também duvidar] 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 como um padrão original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente ou por representação nessas idéias (DESCARTES: 1983, p. 105).

Aliás, a idéia de princípio ou existência primeira é o ponto de partida do pensamento cartesiano, como afirmado reiteradamente, para o estabelecimento da verdade em ciência. Aproximamo-nos do momento em que em que a hipótese do deus enganador será substituída pela hipótese do deus veraz, fiador da verdade, mesmo que como afirmamos acima, a idéia, por ser obra do espírito parece que não precisa de um deus como o seu fundamento, visto que, a razão daria esta sustentação necessária do primeiro princípio tendo-se superado o processo da regressão ao infinito axiomáticamente a partir do *cogito*. Mesmo que esta nossa afirmação não seja criteriosamente analítica, ela parece, contudo, ser plausível. Ao finalizar o parágrafo Descartes alude novamente à luz natural com vistas a explicar como as coisas são representadas no sujeito.

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 de mais importante (1983, p. 105).

Descartes, ao invocar a luz natural para iluminar o conhecimento, reafirma a existência de princípios primeiros, os quais, como explica Lebrun, “escapam ao grande embusteiro”, ou seja, ao deus enganador. Ainda conforme Lebrun, “isso não significa que as idéias sejam efetivamente as imagens das coisas”, porém, essa analogia “permite aplicar o princípio de causalidade entre uma realidade objetiva e uma realidade atual” (1983, p. 105, n. 70).

Referentemente à realidade objetiva das ideais, para que não haja uma indevida interrupção conceitual no curso desta exposição, iremos transcrever as principais idéias de Descartes do parágrafo dezoito, a partir da pergunta: “em que condições reconheceria eu o valor objetivo de uma idéia?” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 99). Eis a resposta de Descartes:

[...] se a realidade objetiva de algumas de minhas idéias é tal que eu reconheço claramente que ela (realidade objetiva) não está em mim nem formal nem eminentemente e que não posso, eu mesmo ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia(DESCARTES, 1983, p. 105).

Por outro lado, afirma Descartes, caso essa idéia não exista em mim, não terei como afirmar a existência de qualquer outra coisa, além de mim mesmo (1983, p. 105). O parágrafo dezoito, segundo Lebrun, é uma recapitulação do que foi exposto desde o parágrafo quinze, bem como a colocação do seguinte problema: “encontrarei eu uma idéia cuja realidade objetiva seja tal que me seja absolutamente impossível imputar a sua causa a meu exclusivo pensamento?” Esta pergunta que é uma re colocação do problema, exigirá “nova enumeração e classificação dos diversos gêneros de idéias” (1983, 105, n. 71). Além disso, depois de ter examinado as condições de possibilidade do reconhecimento do valor objetivo de uma idéia, no parágrafo dezoito, Descartes fará, nos parágrafos dezenove a vinte e um, “o exame das diferentes espécies de idéia sob este novo prisma” (LEBRUN, in DESCARTES 1983, p. 99, n. 48).

Portanto, o exame das diferentes espécies de idéias a partir do suposto de que, segundo a luz natural, as idéias se encontram num sujeito como quadros, ou imagens e que, por isso mesmo, não são idênticas às coisas que representam, é

preciso considerar que se a “realidade objetiva” de algumas das idéias desse sujeito, não estão nele “nem formal nem eminentemente”. Por isso ele não pode ser a causa da realidade objetiva e disso se conclui que ele não existe sozinho no mundo, mas que existe algo que é a causa dessa idéia. Todavia, se não encontrar nele mesmo essa idéia, não tem como saber se existem ou não outras coisas além dele mesmo, apesar de ter revisto, todos os argumentos possíveis a fim de esclarecer-se a esse respeito.

Na seqüência, parece mais adequado seguir novamente as explicações diretas do próprio Descartes, ou seja: entre estas idéias, além daquela que representa a mim mesmo, sobre a qual não há dúvida, existem outras, como as que me representam Deus, as coisas corporais e inanimadas, os anjos, os animais e homens semelhantes a mim. As idéias que representam outros homens, animais ou anjos são 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. 105-106).

Nas idéias corporais nada há de grande e excelente que pareça provir de mim mesmo, como dado a entender com o exemplo da cera anteriormente citado. Nessa idéia pouca coisa se pode distinguir clara e distintamente, pois são perceptíveis somente as dimensões da grandeza ou extensão, bem como a noção de lugar e de movimento, ao que se pode acrescentar a substância, a duração e o número (DESCARTES, 1983, p. 106).

Referentemente às idéias que podem ser percebidas pelo tato “encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão, que não sei se são verdadeiras, ou falsas ou somente aparentes”. Essas idéias são de seres reais ou de seres quiméricos que não podem existir. E, apesar de ter afirmado que “somente nos juízos se pode encontrar falsidade formal e verdadeira, pode ser que haja nas idéias uma certa falsidade material: quando representam o que nada é como se fosse alguma coisa (1983, p. 106). As idéias de frio e de calor são bons exemplos, pois frio e calor não produzem imagens, por isso, o seu autor sou eu mesmo. “Por isso, elas são falsas, isto é, representam coisas que não existem. A luz natural me faz conhecer que procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falta algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita (1983, p. 106). Se elas são verdadeiras, porém, por revelarem tão pouca realidade que eu “não

posso discernir nitidamente a coisa representada do não-ser, não há razão pela qual não possam ser produzidas por mim e eu não possa ser o seu autor” (DESCARTES, 1983, p. 106).

E ainda: “quanto as idéias claras e distintas que tenho das coisas corporais, há algumas delas que, parece, pude tirar da idéia que tenho de mim mesmo, como a que tenho da substância, da duração, do número e de outras coisas semelhantes (1983, p. 107). Ocorre que, ontologicamente, a minha substância é a mesma que a da pedra, embora eu seja uma coisa que pensa e a pedra uma coisa extensa, contudo, elas são idênticas porque representam substâncias, coisas criadas, diferentes, portanto, da substância divina (DESCARTES, 1983, p.107).

No parágrafo vinte e um, ocorre o esclarecimento do gênero das idéias tratadas nos parágrafos precedentes. No parágrafo anterior ocorreu a “exclusão de uma primeira classe de idéias das coisas corporais”, conforme Lebrun. No atual, ocorre a exclusão da segunda classe, como segue, no texto do próprio Descartes:

Quanto às outras qualidades de cujas idéias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa; mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corporal nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente (DESCARTES, 1983, p. 107).

No parágrafo vinte e dois, Descartes discute um tema no mínimo intrigante para quem pretende estabelecer os fundamentos do conhecimento a partir da unidade da razão, tendo-a como única autoridade para tanto: a idéia de deus. Não entraremos nos detalhes desta questão, pois ela nos interessa apenas como referência argumentativa, considerando-se a impossibilidade da regressão ao infinito anunciada quando se discute o princípio de causalidade, isto é, da necessidade de um ponto de partida clara e distintamente estabelecido, cujo valor seja objetivo. A idéia de Deus¹ reconhecida como tendo valor objetivo, parece, pois constituir-se no ponto de partida da filosofia cartesiana, ou seja, o seu ponto de apoio arquimediano. De acordo com Lebrun, à sua descoberta e comprovação de existência Descartes aplica “o princípio de causalidade” antes descrito. “Contendo um máximo de realidade objetiva, a idéia de deus envia necessariamente a uma causa que conterà, no mínimo, um máximo absoluto de realidade formal”. Isso se caracteriza na

¹ A Meditação Quarta é dedicada a exposição deste tema.

seguinte perspectiva: “como eu não posso ser esta causa, é mister concluir que Deus existe” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 107, n. 80).

Descartes pergunta-se inicialmente, a partir da constatação de ter restado somente a idéia de deus, após a análise das outras idéias, anteriormente especificada: existe “algo que não seja proveniente de mim mesmo?”. Na seqüência, descreve todos os atributos de deus ou do que ele entende “pelo nome de Deus”, e conclui que, se é verdade que há coisas que existem, tanto ele quanto todas as coisas existentes devem a sua existência à criação divina.

E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que já foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a idéia de substância esteja em mim, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 1983, p. 107-108).

Até então, conforme Lebrun, a causa do valor objetivo da idéia de deus era procurada apenas aparentemente. A causa foi encontrada, porém, ao mesmo tempo foi encontrada “*a prova da existência de Deus pelos seus efeitos*”. Esta verdade não é de pouca monta na estrutura das Meditações, “pois a quarta verdade² que acabamos assim de estabelecer não é da mesma ordem que as precedentes: ela confere, por exemplo, a sua verdade ao *Cogito*, ainda que eu não pense nele atualmente”. Do mesmo quilate é o efeito dessa descoberta referentemente ao deus enganador: o seu poder fica, pois, abolido “para nos transferir ao de um Deus garante da verdade de minhas idéias claras e distintas (In DESCARTES, 1983, 107, n. 80).

Na seqüência da Meditação Terceira, até o parágrafo vinte e nove, Descartes se ocupará em explicitar os detalhes da prova obtida. Nesta explicação se manifesta claramente a postura antidialética do argumento cartesiano sobre a relação entre a finitude do homem e a infinitude de deus, porque a compreensão do infinito não se dá pela negação da limitação do finito (LEBRUN, in DESCARTES, p. 108, n. 81).

² No decurso do texto das Meditações, há referências a estas verdades, porém, não estamos identificando cada uma delas em particular, mas somente as que aparecem em citações.

2.3 Do Verdadeiro e do Falso

Depois de termos concluído a exposição da Meditação Terceira, destacando nela, as idéias, os juízos, a representação e o princípio de causalidade, iniciaremos a exposição da Meditação Quarta. Com ela pretendemos, especificamente, abordar as noções de verdade e de falsidade. No plano desta meditação elaborado por Lebrun, temos nos dois parágrafos iniciais a recapitulação dos temas anteriormente tratados, destacando-se a suspensão dos sentidos para avaliar o que se pode ou não conhecer. Descartes afirma que pouco se conhece com certeza relativamente às coisas corporais; que há mais coisas conhecidas relativamente ao espírito humano e, mais ainda, quanto a deus. Ele afirma, igualmente, conhecer mais ao seu Deus do que ao “eu” pensante (DESCARTES, 1983, p. 115).

Destaca ainda que após avaliar “a idéia que tenho do espírito humano, enquanto uma coisa pensante e não extensa”, posso afirmar que ela “é incomparavelmente mais distinta que a idéia de qualquer coisa corporal”. Ou seja, Descartes afirma a dependência do “eu” pensante à divindade e a considera a coisa mais fácil de conhecer, embora deus seja incompreensível. Ou seja, não pode existir algo que o espírito humano conheça com mais clareza e evidência. Contudo, o importante, neste parágrafo, é afirmação de que a partir da certeza da existência divina Descartes encontra uma via de acesso ao conhecimento das demais coisas no mundo, como segue: “E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá desta contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo” (1983, p. 115).

Nas palavras de Gallina, quando trata de explicar “A veracidade divina e a validade dos julgamentos”, na Meditação Quarta, tem-se a reafirmação de que essa empreitada é possível “mediante a afirmação da verdade das idéias claras e distintas, tornando válidos os julgamentos elaborados a partir destas idéias” (2003, p. 179). Ele continua: “Em suma, a importância dessa questão está justamente em evitar o erro e a falsidade no conhecimento, falsidade tomada em seu sentido formal e não material, conforme a discussão sobre as idéias sensíveis” (GALLINA, 2003, p. 179).

Nos parágrafos três a cinco, Descartes esboça uma solução para inocentar Deus do erro, sendo que no parágrafo seis ocorre a rejeição desta mesma solução. Eis as questões como estão postas nestes parágrafos. O primeiro argumento afirma que não existe a possibilidade do deus enganar, pois isto seria sinal de imperfeição, de fraqueza e de malícia, o que não pode ser encontrado numa divindade, pois querer enganar não seria sinal de poder, mas do seu contrário, de fraqueza. No parágrafo seguinte ele explica a relação do sujeito com a divindade no que concerne a capacidade de falhar ou não nos julgamentos.

Em seguida, experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo; e como ele não quereria iludir-me, é certo que me deu tal que não poderei jamais falhar, quando a usar como é necessário (DESCARTES, 1983, p. 116).

O problema decorrente desta afirmação é o de que ela induz à crença de que o sujeito nunca se engana nos seus julgamentos, pois se tudo é dado pelo deus, ele também é doador da infalibilidade. Porém, a experiência ensina que se está sujeito a erros e isso decorre de não se ter somente “uma idéia real e positiva de Deus”, a da perfeição dele enquanto ser, mas também “a idéia negativa do nada”, ou seja, daquilo que se encontra infinitamente distante da perfeição. Nesta circunstância, sendo “eu” uma espécie de “meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que nada se encontra em mim capaz de conduzir ao erro”. Do contrário, porém, “como participante do nada ou do não-ser, na medida em que não sou o soberano ser, “acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo espantar-me se me engano” (DESCARTES, 1983, p. 116). Nas palavras de Gallina, apresentamos um resumo e uma análise do que até aqui foi exposto.

Portanto, que não dotou com faculdades que conduzam-no naturalmente ao erro [...] Deus não pode ser enganador, pois “querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia” (DESCARTES, 1996, p. 298; AT IX-1, p.43), e estes sinais de imperfeição não podem ser imputados ao Deus concebido como sendo um ser sumamente perfeito. Neste sentido, o caminho para a aquisição da ciência tem como ponto de partida a veracidade divina, pois é por seu intermédio que se passa da contemplação do verdadeiro Deus para o conhecimento das demais coisas do universo. Em segundo lugar, também é preciso observar que a ciência consiste na busca da verdade e, conseqüentemente, consiste na capacidade de discernir o verdadeiro do falso. Essa capacidade de discernimento entre o verdadeiro e o falso consiste naquilo que Descartes chama de “poder de julgar” (DESCARTES, 1996, p.298; AT IX-1, p. 43). Pois, diz ele, “experimento em mim mesmo certo poder de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo”

(DESCARTES, 1996, p.298; AT IX-1, p. 43). Como se pode observar, o conhecimento das “outras coisas” além de Deus depende do poder ou da capacidade de formular julgamentos (GALLINA, 2003, p. 179-180).

O texto de Gallina esclarece a finalidade destas afirmações de Descartes. Elas dizem respeito não somente ao caminho possível da ação do sujeito pensante relativamente ao conhecimento racional, mas a sua sustentação metafísica, cujos elementos fundamentais são descritos nos parágrafos sete e oito da Meditação em análise. É a capacidade de julgar, contudo, que se encontra no centro desta discussão, não havendo, porém, uma especificação de que a faculdade de julgar pertença a uma faculdade determinada, isto é, não fica claro se ela pertence ao entendimento ou à vontade (2003, p. 184).

O erro, portanto, não é algo real que dependa de Deus. O erro é uma carência e me engano porque o poder que Deus me deu não é infinito, pois eu sou finito e o finito não pode conter o infinito, embora a razão possa compreender a relação entre ambos. Descartes, todavia, não se mostra satisfeito com a solução encontrada, porque o erro não é uma carência ou pura negação, “mas antes é a privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (DESCARTES, 1983, p. 116). De acordo com as anotações de Lebrun, “o erro não está em mim como simples falta de ser (...), mas como uma ‘imperfeição positiva’. Não é uma simples ignorância que eu dou por verdade. Mais do que uma negação, o erro é uma privação” (in DESCARTES, 1983, p. 116, n. 106).

Conforme adiantamos acima, os parágrafos sete e oito apresentam os argumentos metafísicos possíveis, conforme Lebrun. A primeira constatação cartesiana é a de que ele não deve espantar-se caso “a sua inteligência não seja capaz de compreender porque Deus faz o que faz”, assim sendo, afirma Descartes “não tenho razão alguma para duvidar de sua existência, pelo fato de que talvez, eu veja por experiência muitas outras coisas sem poder compreender porque razão nem como Deus as produziu” (DESCARTES, 1983, p. 117). Este recurso à incompreensibilidade de Deus, conforme Lebrun seria o primeiro dos argumentos metafísicos cartesianos, o qual permite a tese: “O erro pode ser bom *sem o nosso conhecimento*. [Cf. Princípios III, 2]”, (in DESCARTES, 1983, p. 117, n. 108).

No restante deste parágrafo Descartes explica as diferenças entre a natureza divina e a humana. Esse assunto já havia sido abordado no início da Meditação Segunda, porém, na perspectiva da separação entre conhecimento intelectual

percepção sensível, por isso a distinção entre as naturezas do espírito humano e do corpo. Agora se trata de estudar a natureza humana em relação à divina, como segue:

Pois, sabendo já que a minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus (DESCARTES, 1983, p. 117).

O que aparece neste parágrafo como mais importante, além daquilo que já foi comentado é que, conforme Gallina, “Descartes não nega que Deus opera por fins, isto é, que a finalidade esteja ausente de suas ações, mas tão somente nega que o espírito possa conhecê-las”. Há outra conseqüência, destacada tanto por Gallina quanto por Lebrun. Segundo Gallina, ocorre “que essa negação acerca do conhecimento da finalidade divina implica diretamente na eliminação do finalismo nas explicações científicas (2003, p. 186). Por sua vez, Lebrun destaca o aspecto de que se trata da “fundamentação metafísica da exclusão das causas finais em física” (In DESCARTES, 1983, p. 117, n. 110).

O segundo argumento metafísico da justificação do erro como imperfeição relativamente ao sujeito pensante, aparece logo no início do parágrafo oito. “Demais, vem-me ainda ao espírito que não devemos considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto” (DESCARTES, 1983, p. 117). Conforme Lebrun, a imperfeição aparece “somente em relação a mim e não ao conjunto do universo” (1983, p. 117, n. 111). A ocorrência de erro se dá quando se analisa algo isoladamente, neste caso poder-se-á considerá-lo imperfeito, mas se este algo for observado no conjunto da obra divina ele não denotará imperfeição e poderá estar perfeitamente de acordo com o conjunto do universo.

Nos parágrafos nove a doze discutir-se-á o “mecanismo do erro” tendo como recurso para tanto, as condições psíquicas do sujeito pensante. Este recurso inicia pela auto-observação do sujeito na consideração dos erros e, estes, conforme Descartes “apenas testemunham haver imperfeição em mim”. Na consideração dos “meus erros”, pois Descartes escreve sempre na primeira pessoa do singular, ocorre a descoberta de que eles “dependem do concurso de suas causas, a saber, do

poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade” (1983, p. 117).

Isso significa, conforme explica Gallina, a existência de duas causas para que o erro ocorra, pois ele não decorre “de ato de uma só faculdade, quer seja o entendimento ou a vontade”. De modo análogo, “o poder de julgar deixa de ser pensado como algo inerente a uma faculdade própria, diferente das demais, pois para haver julgamentos é preciso que o entendimento e a vontade operem em conjunto” (GALLINA, 2003, p. 186). Por seu turno, Descartes afirma o seguinte quanto a esta questão:

Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que jamais encontraremos nele erro algum, desde que tome a palavra erro em sua significação própria (DESCARTES, 1983, p. 117).

Conforme Gallina isso significa que o “erro é concebido formalmente e não materialmente, como aquele que foi atribuído às idéias sensíveis na Terceira Meditação”. Ou seja, apesar de “ser limitado e finito, não implica que o entendimento seja imperfeito, e nisso parece residir a razão que permite não imputar a ele o erro” (GALLINA, 2003, p. 186-187).

Quanto ao entendimento é necessário considerar também a existência possível de muitas coisas “das quais não tenho idéia alguma”, porém isso não significa privação de idéias “como se fosse por natureza”, mas somente a ausência delas no meu entendimento, porque “não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu” (DESCARTES, 1983, p. 117). Analogamente não é necessário que ela tenha posto em cada uma de suas obras o mesmo grau de perfeição, por isso, umas são mais e outras menos perfeitas. Quanto a vontade e ao livre arbítrio, Descartes assim se expressa: “Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites” (DESCARTES, 1983, p. 118). Já conforme o comentário de Lebrun, “a infinidade da vontade é primeiro evocada quanto a grandeza”. Neste aspecto “é que ela mais difere do entendimento, para o qual há coisas incognoscíveis” como o conteúdo do infinito em Deus (in DESCARTES, 1983, p.

118, n. 113). Em síntese, as características principais da vontade são as de concordar, discordar ou de suspender tanto a concordância quanto a discordância. A vontade humana aproxima-se, pois da vontade divina, pelas suas características operacionais, não, porém quanto ao seu poder, explica Descartes.

De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro (DESCARTES, 1983, p. 119).

Este é, pois, o mecanismo do erro. Essa constatação da maneira como se erra, leva-nos, segundo Lebrun, a descobrir porque o erro é possível. “O erro é possível porque a vontade livre, fundamentalmente indiferente, pode tornar-se “indiferente” no segundo sentido da palavra – no caso, pronunciar-se sobre o que ela não entende inteira ou suficientemente” (in DESCARTES, 1983, p. 119, n. 119). A consequência é a de que, seguindo a vontade, mesmo sem coerção externa, o sujeito pensante pode ajuizar sobre o que ainda não conhece. No parágrafo onze Descartes, depois de reafirmar as conclusões do processo de descoberta do eu pensante como existente, isso por causa de “uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença” (DESCARTES, 1983, p. 119). Porém, depois disso, ocorre a Descartes outra idéia, a de que há, nele também, uma idéia de uma coisa corpórea:

[...] mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa idéia de natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa” (1983, p. 119).

A suposição decorrente desta hipótese reforça a explicação do caráter da indiferença e da suspensão do juízo, pois não há nenhuma razão capaz de persuadi-lo de aceitar como verdadeira “uma coisa a mais que a outra”. A conclusão do parágrafo reforça também essa impressão de indiferença: “donde se segue que sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo ainda a abster-me de dar algum juízo a esse respeito” (DESCARTES, 1983, p. 119).

Trata-se de uma demonstração de como se deve usar o livre arbítrio para evitar o erro. Essa demonstração se completa no parágrafo doze, do qual trataremos a seguir. A extensão da indiferença neste caso é bastante ampla e abrange não somente “aquelas coisas das quais o entendimento não tem nenhum conhecimento, mas geralmente também a todas aquelas que ele não descobre com uma clareza perfeita no momento em que a vontade delibera sobre elas...” (1983, p. 120). Ou seja, a indiferença se manifesta porque o entendimento não conhece o suficiente determinadas coisas e, porque, ele não tem clareza suficiente sobre outras. A razão disto é esta: “[...] por mais prováveis que sejam as conjecturas que me tornam inclinado a julgar alguma coisa, o tão-só conhecimento que tenho de que são apenas conjecturas e não razões certas e indubitáveis basta para me dar ocasião de julgar o contrário” (1983, p. 120). A conclusão é a de que Descartes notou que podia duvidar inclusive do que achara antes indubitável, e efetivamente coloca tudo em dúvida.

Nos parágrafos treze e quatorze, Deus é desculpado do erro, porque o erro passa a ser reconhecido como privação, como afirma Lebrun (1983, p. 120, n. 121). Desde o início do parágrafo treze Descartes discute, a fim de esclarecer a origem do erro, a correta utilização do livre arbítrio. Explica que, quando se abstém de ajuizar sobre alguma coisa sem que ela seja concebida clara e distintamente, não há engano e o livre arbítrio está sendo corretamente empregado. No caso, porém, de assegurar ou negar algo somente a partir de sua vontade, ocorre o contrário. Ao garantir o não verdadeiro, o engano ocorre até mesmo quando o ajuizamento é feito conforme a verdade, pois o eventual acerto no julgamento aconteceria por acaso, causa de falha e má utilização do livre arbítrio. Ocorre que, conforme a luz natural, “o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade” (DESCARTES, 1983, p. 120). Para completar a citação do início deste parágrafo, transcrevemos o que segue: “O erro é, portanto, agora reconhecido como privação, contrariamente ao que se passava na pseudo-solução do § 5. E, não obstante, Deus será desculpado por 4 considerações...”, (1983, p. 120, n. 121). Ou seja, como explica Descartes, a privação decorre da atividade do sujeito pensante, não de Deus, ou seja: “A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim, mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele” (1983, p. 120).

A seguir apresentamos os quatro pontos que inocentam deus do erro, conforme Descartes: 1) Não há motivo para lamentar a “falta de uma inteligência mais capaz e uma luz natural maior daquela que dele recebi”, ou seja, não posso atribuir a finitude do meu entendimento a uma imperfeição divina; 2) também não há porque lamentar ter recebido uma vontade mais ampla que o entendimento, ou seja, uma vontade infinita; 3) nem lamentar “o concurso de Deus” na formação dos atos de vontade, ‘isto é, os juízos nos quais me engano’, pois existe mais perfeição na minha natureza pelo fato de conseguir formulá-los do que se não o conseguisse; 4) e, por último, nem lastimar que a privação consista na razão formal do erro (DESCARTES, 1983, p. 120-121). Como esta questão da privação é capaz de suscitar dúvidas, citaremos na íntegra a explicação de Descartes sobre o assunto:

Quanto à privação, que consiste na única razão formal do erro e do pecado, não tem necessidade de nenhum concurso de Deus, já que não é uma coisa ou um ser e que, se a relacionamos a Deus como à sua causa, ela não poderá ser chamada privação mas somente negação, segundo significado que se atribui a essas palavras na Escola (1983, p. 121).

A privação é, pois, de uma imperfeição que existe em nós, a qual, porém, não é produzida pelo deus, pelo fato dele não nos ter dado tudo o que poderia ter-nos dado. Significa que, por intermédios de nossos juízos podemos transformar o ser em não-ser, o que é uma ilusão, de acordo com Lebrun.

No parágrafo seguinte, que é uma recapitulação do que foi acima exposto, Deus é inocentado do erro. Nos parágrafos quinze a dezessete aparece o retorno à metafísica e a validação da regra da clareza e da distinção. O parágrafo dezesseis inicia sugerindo certa insatisfação de Descartes frente às dádivas divinas anteriormente anunciadas e, de certo modo saudadas como benéficas aos homens, pois é preferível errar juízos a não ter a capacidade de formulá-los e mesmo de abster-se de julgar quando necessário. Ocorre, porém, que a divindade, em consequência de seu suposto poder, detinha os meios de impedir o erro, mas não os impediu por seu livre arbítrio incognoscível. De acordo com Lebrun essa insatisfação faz Descartes recorrer a Teodicéia clássica a fim de explicar os atos divinos, o que, no campo da Antropologia reintroduz a finalidade excluída do campo da Física mecanicista (in DESCARTES, 1983, 121, n. 127). Contudo, a regra das idéias claras e distintas é validada, pois ela constitui a única possibilidade do conhecimento para a razão humana, ficando, portanto, validado o que fora exposto sobre o *cogito*

anteriormente, não necessitando mais o sujeito pensante repetir a operação do *cogito*, mas tão somente lembrá-la.

3. GARANTIA OU VALIDADE DO CONHECIMENTO

O intento da Meditação Quinta é o de tratar, como indica o seu subtítulo, Da Essência das Coisas Materiais; e, Novamente, de Deus, que Ele Existe. Assim, no plano desta Meditação, conforme nota de Lebrun, temos o seguinte esquema de assuntos: Nos parágrafos um e dois, será feito o exame das idéias das essências; nos parágrafos três a seis, Descartes irá discutir a “validação da verdade das essências matemáticas; as naturezas ‘verdadeiras e imutáveis’ da Matemática não são inventadas e nem extraídas da experiência”. Nos parágrafos sete a Dez será apresentada a “prova ontológica” da existência de Deus, seguida, nos parágrafos onze a quinze, das vantagens desta nova prova.

Os parágrafos iniciais desta Meditação servirão, pois, para realizar um exame das idéias das essências das coisas materiais e se elas existem fora de mim, com intuito de superar qualquer dúvida que ainda persista, como explica Descartes. E continua: “o que tenho principalmente a fazer é tentar desembaraçar-me de todas as dúvidas em que mergulhei nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo, no tocante às coisas materiais” (DESCARTES, 1983, p. 122). É importante frisar que as “dúvidas [em que mergulhei] nesses dias passados” dizem respeito àquelas expostas na Primeira Meditação as quais a partir daqui terão que ser todas sanadas, a começar pelas idéias que se “encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas” (DESCARTES, 1983, p. 122). Antes de prosseguir, é necessário, porém, destacar o seguinte. Até o final da Meditação Quarta, Descartes demonstrara a existência de Deus por intermédio de seus efeitos, agora, no entanto, é preciso demonstrar a necessidade de sua existência de modo *a priori* como o explica Gallina.

[...] a Quinta Meditação pretende, a través da prova *a priori*, universalizar a certeza mediante a afirmação do caráter eterno e imutável das essências, daqueles conteúdos cuja percepção é clara e distinta. Pois a eternidade divina, que corresponde no texto cartesiano a uma existência necessária, torna legítima uma ciência cujas demonstrações impedem, de antemão, que a evidência dos seus elementos seja constantemente atualizada (GALLINA, 2003, p. 191).

Deus é a garantia das representações claras e distintas, a partir da análise das verdades até aqui estabelecidas do “eu pensante” e de “Deus”. Iremos agora

passá-las ao plano da matemática e da física, sem abandonar o que já foi afirmado anteriormente, a garantia divina de evidência e a essência do eu.

3.1 Garantia Interna do Conhecimento aos Moldes da Geometria

Para que a exposição da Meditação Quinta seja mais adequada aos nossos propósitos, retornemos ao seu início. Nele, Descartes afirma que faltam muitas coisas para examinar “concernentes aos atributos de Deus e à minha própria natureza”, porém, isto será retomado em outro momento. Neste momento é importante verificar, depois de ter percebido o que se deve fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade, “se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais (1983, p. 123).

O segundo parágrafo desta Meditação indica como se deve proceder para alcançar o fim almejado, ou seja, “antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas idéias na medida em que se encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas” (DESCARTES, 1983, p. 123). É necessário, pois, saber quais as idéias que podem ser verdadeiras referentemente ao mundo exterior, porque a regra da clareza e da evidência, como sempre é determinante da verdade.

Depois de considerar a possibilidade da existência de coisas materiais, analisa a idéia de extensão, “pela qual se pode conhecer clara e distintamente as coisas materiais” (GALLINA, 2003, 191), ou seja, “a extensão em longura³, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída” (DESCARTES, 1983, p. 123), ou seja, quanto às três dimensões de um objeto. Além disso, Descartes afirma ser possível “enumerar nela [idéia de extensão] muitas partes diversas e atribuir a cada uma [delas] toda a sorte de grandezas de figuras, de situações e de movimentos; e em fim, posso consignar a cada um desses movimentos toda espécie de duração”(DESCARTES, 1983, p. 123).

Nos seus argumentos com vistas à validação das essências matemáticas, cuja exposição ocorre entre os parágrafos três e seis, Descartes deixa transparecer que as idéias destas essências são inatas. Pois, tanto nas observações em geral

³ O termo correto é mesmo “longura” o que não pode ser confundido com lonjura, pois a idéia da tridimensionalidade dos objetos ficaria prejudicada.

quanto nas observações da infinidade de entes particulares parece que as verdades dessas idéias já estão no seu espírito. Descartes explica que:

[...] a verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem com a minha natureza que, quando começo a descobri-las, não parece que aprendo algo novo, mas, antes, que me recordo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que já estavam no meu espírito, embora eu ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas (1983, p. 123).

No entanto, as expressões “já sabia anteriormente” e “já estavam no meu espírito”, podem equivocadamente dar a idéia de uma sucessão temporal ou de anterioridade. Como explica Gallina não é isso que ocorre, a anterioridade não significa anterioridade temporal, “mas que as idéias que se apresentam ao espírito são inatas” (2003, p. 192). São essas as ideais que estão, poderíamos dizer, desde sempre na mente do sujeito pensante; são idênticas à sua natureza e têm natureza verdadeira e imutável.

Descartes tem na maior consideração o que acaba de relatar, “pois encontro em mim uma infinidade de idéias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora do meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis” (DESCARTES, 1983, p. 123-124). Conforme chama a atenção Lebrun, a separação que ocorre neste ponto “entre a essência e a existência só tem sentido ao nível das idéias”, pois quando Descartes pensa a essência do triângulo e a existência dele, esses dois pensamentos são diferentes apenas enquanto pensamentos. Ocorre que, no triângulo existente fora do meu pensamento, “a essência e a existência não podem ser distinguidas” (in DESCARTES, 1983, n. 133). Na seqüência do parágrafo cinco Descartes destaca, pelo exemplo do triângulo, a evidência da existência de uma quantidade imensa de idéias do mesmo caráter ontológico, isto é, cuja existência é inata

Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora do meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um

triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado (DESCARTES, 1983, p. 124).

A figura do triângulo remonta as noções simples da matemática demonstradas no primeiro Capítulo, formando um alicerce para as coisas materiais que se apoiará, na mesma certeza encontrada nos objetos da matemática. A sua essência é “imutável e eterna” completamente independente do espírito, porque suas propriedades lhe pertencem e são reconhecidamente “mui claramente e mui evidentemente estarem nele” (1983, p. 124). Afirma ainda Descartes: dentro de mim, existe uma infinidade de idéias que não podem ser desconsideradas e que não são inventadas, muito embora talvez estas idéias não representem nada fora do meu pensamento, “e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis” (DESCARTES, 1983, p. 124), ou seja, tem-se liberdade em pensar tais idéias, as quais, não podem ser “consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora do meu pensamento” (DESCARTES, 1983, p. 124).

A única objeção seria a sua dependência dos sentidos, o que Descartes não confirma. A essência do triângulo não é inventada, pois sua essência é determinada, sem que para isso dependa dos sentidos, porque sua natureza é eterna e imutável, e isso se estende a todas as essências matemáticas. Se dependessem dos sentidos, como ficariam as demais afiguras que também são formadas no espírito, mas que “jamais tenham caído sob os sentidos”? (DESCARTES, 1983, p. 124). As essências da matemática fazem jus a este exemplo, “não são, portanto, simuladas nem provenientes do sensível [...]. Enquanto idéias claras e distintas correspondem, pois, a algo” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 124, n. 134). Para entender melhor a idéia de essência, vamos retornar à citação do triângulo, a qual esclarece que nele há “uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito” (DESCARTES, 1983, p. 124). Sabendo-se que a idéia não é inventada porque a partir do critério do conhecimento claro e distinto, por se tratar de um objeto da matemática, logo ele é real, mesmo com a seguinte ressalva, conforme explica Gallina, “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” (GALLINA, 2003, p. 193). Com isso, Descartes

confere o significado de realidade às “naturezas verdadeiras e imutáveis” (DESCARTES, 1983, p. 124), tendo de fato conhecimento claro e distinto das propriedades que constam da essência do triângulo, o que é suficiente para entender que não foram fingidas ou inventadas. Assim devemos aceitar como verdadeiras somente as coisas que se apresentam de forma clara e distinta ao nosso intelecto.

Depois de ter explicitado o valor objetivo das idéias claras e distintas, Descartes pergunta: “Ora, agora se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova da existência de Deus?” (DESCARTES, 1983, p. 124). A resposta a esta pergunta irá colocar num mesmo plano a idéia de deus e as idéias da matemática, como segue: “É certo que não encontro menos em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja” (DESCARTES, 1983, p. 124). É deste modo, pois que a “idéia de um ser soberanamente perfeito” é comparada com os objetos da matemática. Para Descartes tudo o que se pode conhecer clara e distintamente que pertença à determinada coisa é porque a ela pertence, e assim prossegue para compatibilizar o que foi dito com a existência de deus. Conforme nota de Lebrun, é necessário ao leitor, a partir deste momento, prestar atenção às expressões “não menos” e “ao menos”. Elas mostram que a “existência que Deus, legível em sua essência, não é *menos* certa do que as verdades matemáticas, mas tampouco o é mais”. Ainda conforme Lebrun, “devemos colocá-la no mesmo plano que essas verdades essenciais que a dúvida natural não conseguia abalar” (LEBRUN, in DESCARTES 1983, p. 124, n. 137). O reforço desta assertiva encontramos-la, a seguir, nas palavras do próprio Descartes:

E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considere até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras; embora na verdade isso não parece de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma (DESCARTES, 1983, p. 124-125).

A prova da existência de deus é a mesma utilizada para validar as verdades matemáticas, ou seja, a regra das idéias claras e distintas. Este argumento, no

entanto, a princípio é fraco para estabelecer o mesmo valor para a existência de deus, talvez por isso Descartes não faça distinção entre a sua essência e existência porque este não existiria se tirássemos dele a sua essência, pois lhe faltaria a sua perfeição, assim como o exemplo do triângulo retilíneo “não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos”. Tanto o triângulo quanto o deus deixariam de existir. Por mais que seja possível ter a idéia do triângulo sem sua essência, no espírito a essência sempre existirá, e isso é possível também na idéia de deus, “só depende de mim o imaginar”, que a existência de deus lhe é inseparável, porque implica sua existência com sua essência, e meu pensamento assim o concebe.

O que Descartes pretende afirmar com isso é que o conhecimento da idéia de deus, da mesma forma que o conhecimento da matemática, a sua existência está ligada a todas as perfeições e “a existência é uma delas”, isso mostra que não há engano ao formular algum pensamento de deus, “[...] esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência uma perfeição), que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente” (DESCARTES, 1991, p. 126). Para Lebrun é importante observar “que Descartes não tira da existência de Deus da idéia que eu tenho dele. Depois de estabelecer que a idéia de Deus corresponde a uma essência, mostra que, estando eu atento a *esta essência* (já não se trata da idéia como representação da essência), percebo nela necessariamente a existência” (LEBRUN, in DESCARTES, 1991, p. 126, n. 142). Na explicação dada por Gallina temos o que segue:

Para entender o deslocamento conceitual operado por Descartes na **Quinta Meditação**, no qual ocorre a passagem da essência pensada como a idéia que representa Deus e a essência tomada independente da representação e, conseqüentemente, entender o significado do argumento ontológico da prova, convém retomar aquilo que foi afirmado em relação aos objetos matemáticos: “Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato” (DESCARTES, 1996, p.311; AT IX-1, p.52). Por um semelhante argumento Descartes conclui de Deus que ele existe” (GALLINA, 2003, p. 196).

Ou seja, Descartes parte do exemplo tirado da definição dos objetos matemáticos para definir deus como existente por analogia, como no caso da descrição do triângulo: não é necessário que se o imagine, mas somente que se considere que para uma “figura retilínea composta somente de três ângulos é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para

concluir que seus três ângulos não são maiores do que dois retos” (DESCARTES, 1983, p. 126). Desde que se concebiam pensamentos claros e distintos, descobre-se que as idéias deles decorrentes são verdadeiros e não fingidos.

Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta idéia não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. E, em seguida, também, porque não me é possível conceber dois ou muitos deuses da mesma maneira. E, posto que há um agora que existe, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro. E, enfim porque conheço uma infinidade de outras coisas em Deus, das quais nada posso diminuir nem mudar (DESCARTES, 1983, p. 126).

Com isso Descartes confirma a existência de deus por intermédio da sua prova ontológica, passando a apresentar a vantagem desta prova ao estabelecer a veracidade divina na sua totalidade, mostrando que fundamentalmente deve-se primeiro conceber as coisas de forma clara e distinta, mesmo que algumas não sejam tão manifestas, por exemplo, o caso do “triângulo retângulo”, pois, por mais que pareça inicialmente que o “quadrado da base é igual aos quadrados dos dois outros lados, como é evidente que essa base é oposta ao maior ângulo, não obstante, ficamos persuadidos tanto da verdade de um como de outro” (DESCARTES, 1983, p. 127). Ou seja, depois do reconhecimento e do entendimento, a verdade torna-se clara e distinta, garantindo o critério da evidência. Ocorre o mesmo com a prova da existência divina.

E no que concerne a Deus, certamente, se meu espírito não estivesse prevenido por quaisquer prejuízos e se meu pensamento não se encontrasse distraído pela presença continua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que eu não reconhecesse melhor nem mais facilmente do que ele. Pois 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 e, por conseguinte, que existe? (DESCARTES, 1983, p. 127)

Para chegar a esta verdade é preciso ter uma grande aplicação do espírito, e somente depois disso Descartes admite que exista diferença entre a essência do deus e as essências matemáticas, pois a primeira é que garante a sua certeza: “noto que a certeza de todas as outras coisas dela depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente” (DESCARTES, 1983, p. 127). Descartes concorda que é difícil manter o espírito

atento a uma mesma coisa, por isso pode ocorrer que no espaço de tempo necessário para se fazer este julgamento, “outras razões se me apresentem as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus” (DESCARTES, 1983, p. 127). Com isso fica claro o que Descartes objetiva com a prova ontológica, e que o raciocínio matemático está assegurado sem que haja a necessidade de retornar sempre as razões apresentadas na Meditação Terceira.

Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro: ainda que não mais pense nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido clara e distintamente, ninguém pode apresentar-me razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida; e, assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. E esta mesma ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes: pois, que poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida? (DESCARTES, 1983, p. 128).

Dada a certeza da existência eterna do deus, isto é, não apenas atualmente, fica validada a verdade das essências matemáticas; as naturezas verdadeiras e imutáveis da Matemática que não são inventadas e nem extraídas da experiência, conforme o plano inicial desta meditação. A seguir, na Meditação Sexta, tratar-se-á de, especialmente, da essência das coisas materiais.

3. 2 Garantia Externa do Conhecimento

No plano da Meditação Sexta, elaborado por Lebrun, destacam-se os seguintes pontos apresentados em quatro itens: A) nos parágrafos um a dezesseis, o “problema da existência das coisas materiais”; B) nos parágrafos dezessete a vinte e nove, “As três verdades últimas”; C) nos parágrafos trinta a quarenta e um, “minha certeza não será, no entanto, intrinsecamente errônea?; D) nos parágrafos quarenta e dois e quarenta e três, Descartes apresenta a sua “Conclusão” do assunto (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 129).

Para os objetivos a que nos propomos nesta dissertação não será necessária a discussão minuciosa de todos os pontos constantes dos itens acima apontados, basta-nos demonstrar, como Descartes explica a garantia do conhecimento das

coisas que existem externamente ao sujeito pensante. Na Meditação Sexta, do parágrafo um ao dezesseis, aparece a colocação do “problema da existência das coisas materiais”, o que discutiremos a partir de agora. Assim, pois, inicia a Meditação Sexta:

Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos, já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações da Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente (DESCARTES, 1983, p. 129).

Desse modo, começa, pois, a discussão sobre a existência das coisas materiais, sendo que a existência é inicialmente “reconhecida como possível”, ou seja, coloca-se apenas a possibilidade da existência. A possibilidade da existência é dada, conforme explica Lebrun, pelo fato de “que as idéias claras e distintas que tenho de suas essências envolvem a possibilidade de sua existência” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 129, n. 148).

Mas, por que os objetos da Geometria? Porque como Descartes mesmo afirma, deles possuímos idéias claras e distintas de sua essência. De fato, é importante lembrarmos do que foi discutindo anteriormente quanto à separação da essência da sua existência, “a existência não pode ser separada da essência de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 128). Na Meditação Sexta encontra-se o reforço desta posição na seguinte afirmação: “Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la ” (DESCARTES, 1983, p. 129). Portanto, Deus é a garantia de todas as representações claras e distintas. Validadas as representações matemáticas pela prova da existência de Deus, é necessário agora descobrir se as representações sensíveis referem-se à existência de coisas materiais, e como elas são percebidas pelo sujeito, sendo necessário, como Descartes indica, começar pela imaginação. Para entendermos melhor o que significa essa possibilidade, usaremos a concepção de Guérout, anotada por Lebrun, que a interpreta sob três ângulos.

1ª. Posso afirmar a possibilidade de uma coisa quando tenho a idéia clara e distinta de sua possibilidade ou quando não tenho idéia clara e distinta de sua impossibilidade; 2ª devo manter em suspenso o meu juízo quando não tenho idéia clara e distinta de sua possibilidade nem de sua impossibilidade; 3ª. Posso negar a sua possibilidade quando tenho idéia clara e distinta dessa impossibilidade (GUÉROULT in DESCARTES, 1983, p. 129, n. 129).

Essa explicação quanto às possibilidades fornecida por Guérout, lembra os próprios passos percorridos por Descartes, ao longo das Meditações. A persuasão do sujeito pensante, da existência de coisas materiais decorre do uso da faculdade de imaginar, afirma Descartes: “pois quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela [...] é uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe” (1983, p. 129-130). Ou seja, a faculdade de imaginar conhece como existente não um corpo qualquer, mas aquele ao qual ela está intimamente ligada, o corpo do sujeito pensante. Por isso Descartes chama a atenção, no início do parágrafo dois, sobre o que ocorre entre a imaginação e a pura inteligência, ou concepção (1983, p. 130), pois, “quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar” (DESCARTES, 1983, p. 130).

Mas o poder de imaginar é de algum modo restrito; não se pode imaginar tudo, porque a imaginação necessita da presença de objetos físicos, para ela poder reproduzi-los, quando estes se encontram ausentes da percepção pela sensação. Descartes utiliza alguns exemplos como o da comparação entre um triângulo e um quiliógono para explicar as dificuldades da imaginação, pois por mais que se consiga conceber que o quiliógono é uma figura composta de mil lados, da mesma forma que o triângulo é composto de três lados, torna-se impossível imaginar as duas figuras da mesma forma, “nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de meus espírito” (DESCARTES, 1983, p. 130). Torna-se muito mais difícil imaginar os mil lados porque não se apresentam claramente à imaginação como se apresentam os lados de um triângulo, mas sim de maneira confusa (DESCARTES, 1983, p. 130), ou seja, o espírito não consegue discernir mil linhas imaginativamente de modo claro e distinto, mas somente consegue imaginá-los de forma confusa, porque a imaginação precisa de uma imagem corpórea, porque ela é finita.

O quiliógono pode, no entanto, ser concebido intelectualmente sem o auxílio da imaginação. Para imaginar é preciso, pois, certa contenção do espírito: “conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação

e a intelecção ou concepção pura” (DESCARTES, 1983, p. 130), com o que se pretende mostrar a diferença que existe entre a imaginação e a intelecção pura. Conforme explica Lebrun, há uma diferença, portanto, entre imaginação e intelecção, no seguinte sentido, ou seja, a imaginação é finita e o entendimento ou intelecção, infinito, o que foi exposto inicialmente no parágrafo oito da Meditação Quarta. “É a primeira presunção em favor da existência de um outro, além do pensamento, que explicaria ‘esta particular contenção de espírito’ e que poderia muito bem ser o corpo” (LEBRUN, in DESCARTES, 1983, p. 130, n. 153).

No parágrafo seguinte consta que a virtude de imaginar, que é diferente do poder de conceber no sujeito pensante, “não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, a essência do meu espírito”, pois mesmo sem ela o sujeito pensante permaneceria “atualmente” sempre o mesmo, de onde se pode concluir “que ela depende de algo que difere do meu espírito” (DESCARTES, 1983, p. 130). Esta, segundo Lebrun, é a segunda presunção da existência de um outro. Mas, segue-se a explicação diferenciando a imaginação do “poder de conceber”. Para Descartes, a imaginação “depende de algo que difere de meu espírito” (1983, p. 131), e esse algo pode ser algo externo. Segundo Descartes, a explicação para esse caso seria a seguinte:

[...] se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das idéias que ele tem em si; mas, imaginando ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos (DESCARTES, 1983, p. 131).

Conseqüentemente, se a imaginação está limitada ao corpo extenso, isso significa que ela tem limite de entendimento havendo, portanto, uma possibilidade de existência de coisas materiais. Como estamos tratando de possibilidade e a imaginação está ligada à sensibilidade, isso requer uma discussão mais precisa. Assim, será necessário também fazer uma análise da sensação, para “ver se, das idéias que recebo em meu espírito por este modo de pensar, que chamo sentir, posso tirar alguma prova certa da existência das coisas corpóreas” (DESCARTES, 1983, p. 131). O objetivo cartesiano será primeiro recordar de tudo o que até o presente momento considerou verdadeiro. Note-se que foram conhecimentos passados pelos sentidos e que apoiavam sua crença, para em seguida examinar

quais foram as razões que o levaram a por em dúvida e assim identificar o que delas pode ser acreditado. Fazendo uma recapitulação a partir do que acreditava ser verdadeiro, “primeiramente, recordarei em minha memória quais são as coisas que até aqui considereirei como verdadeiras, tendo-as recebido pelos sentidos, e sobre os fundamentos estava apoiada a minha crença”. Afirma ainda, na mesma direção: “E, depois, examinarei as razões que me obrigaram em seguida a colocá-las em dúvida. E, enfim, considerarei o que devo a respeito delas agora acreditar” (DESCARTES, 1983, p. 131).

Descartes explica com detalhes a união do “eu”, *res cogitans*, com o corpo, *res extensa*, ou seja, sentia o seu corpo e que com ele estava unido; sentia os seus membros, cabeça, mãos, pés e recebia sentimentos de prazer ou de dor, além de sentir também a fome, a sede, apetites e “certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes” e, “no exterior, além da extensão, das figuras, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza, o calor e todas as outras qualidades que se revelam ao tato” por exemplo a luz, cores, odores entre outros, que o ajudavam a distinguir uns corpos de outros corpos, e isso para Descartes era verdadeiro. Notava também, que o seu corpo se encontrava entre outros corpos (DESCARTES, 1983, p. 131-132).

Mas, a questão era a de entender de onde procediam tais idéias e de como essas qualidades se apresentavam ao pensamento. Descartes acreditava que sentia coisas inteiramente diferentes do seu pensamento, a saber, “corpos de onde procediam essas idéias e esse sentir está ligado ao espírito não ao corpo”, conforme o exposto Capítulo um. Para Leopoldo e Silva, “a novidade dessa retomada é que Descartes, além de criticar a sensação, enumera também os argumentos aparentemente favoráveis à hipótese de uma fonte de idéias sensíveis independente do pensamento” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 73).

E, da mesma maneira, parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formavam-se em mim antes que eu tivesse o lazer [tempo] de pensar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-los (DESCARTES, 1983, p. 133).

Descartes acreditava que tais idéias eram impressas em sua memória e por isso parecia ser improvável que procediam do seu espírito e assim se persuadia que as idéias que recebia dos sentidos eram mais perceptíveis do que as da razão,

acreditando assim, que não havia nenhuma idéia em seu espírito que não tivesse antes passado pelos seus sentidos, dentre outras coisas, os objetos foram por ele considerados como pré-juízos. No decorrer de várias experiências, Descartes observou que o crédito dado aos sentidos foi esvaindo-se, como exemplo ao avistar uma torre que ao longe parecia redonda, mas com a proximidade percebia que ela era quadrada, entre várias outras constatações “achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores”, como também nos interiores, como quando pessoas com um membro cortado, no entanto, parecem sentir dores na parte que fora amputada.

Outras razões se manifestam ainda nas **Meditações**, quanto ao que se sente estando dormindo ou acordado: “não creio que as coisas que me parece que sinto ao dormir procedam de quaisquer objetos existentes, não via por que devia ter antes essa crença no tocante àquelas que me parece que sinto ao estar acordado” (DESCARTES, 1983, p. 133). A outra crença cartesiana referia-se ao autor de seu ser, “fingindo não conhecer o autor do meu ser, nada via que pudesse impedir que eu tivesse sido feito de tal maneira pela natureza que me enganasse mesmo nas coisas que me pareciam ser as mais verdadeiras” (DESCARTES, 1983, p. 133). Resta, portanto, desfazer-se da verdade das coisas sensíveis, e por esta ser advinda da natureza não era difícil para Descartes rejeitá-la, mesmo entendendo que as idéias provenientes dos seus sentidos não dependiam da sua vontade, não acreditava que procediam de coisas diferentes de si.

Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral. (DESCARTES, 1983, p. 133).

Para Lebrun, “a ‘natureza’ pode contravir a razão, e o argumento proveniente da coerção é abalado pela hipótese de uma faculdade desconhecida que poderia produzir, sem o nosso conhecimento, as idéias sensíveis” (1983, p. 133, n. 162). Assim, um dos pontos principais da Meditação Sexta, será a ponderação cartesiana quanto às coisas que perpassam pelos sentidos. Não será necessário colocar todas em dúvida, mas apenas considerar no que se deve daqui para frente acreditar, para não precisar retornar aos motivos que o levaram a por tudo em dúvida, e assim poder analisar melhor os dados sensíveis “à luz da veracidade divina” para poder estabelecer a verdade. O poder de conceber as coisas claras e distintamente pode ser produzido pelo deus, basta que para isso sejam concebidas clara e distintamente

uma de cada vez, ou seja, “uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus” (DESCARTES, 1983, p. 134), não importando a potência para fazer tal separação, desde que sejam julgadas diferentemente, ou seja, desde que haja distinção a divindade não poderá deixar de fazer o que se concebe clara e distintamente.

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 1983, p. 134).

Com esse entendimento de que as faculdades de pensar são totalmente particulares e distintas de si, as faculdades de imaginar e sentir não afetam o seu poder de conceber-se clara e distintamente por inteiro, no entanto, não podem ser concebidas sem o seu consentimento, isto é, não podem se manifestar “sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas”. Para Descartes, estas faculdades são distintas dele, da mesma forma que as figuras, os movimentos e os “outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam”. Assim como Descartes reconhece as faculdades de mudar de lugar, de posicionar-se entre outras, as quais não podem existir sozinhas ou sem a sua substância estar ligada a algo, no entanto caso existam “devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, posto que, 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). Desta conclusão descobriremos se existe outra coisa além do pensamento para Descartes. Ele reconhece que existe nele, uma faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis que só tem valor desde que haja uma faculdade ativa, “capaz de formar e produzir essas idéias” (1983, p. 135).

A existência desta faculdade ativa dependerá de alguma substância que seja diferente de “mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente”. Assim, existem duas possibilidades ou ela é um corpo, 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 do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente” (DESCARTES, 1983, p. 135). O deus seria o mais provável já que se constatou que ele não é enganador, pois ele não concebeu uma faculdade capaz de reconhecer, mas apenas deu-lhe uma inclinação para se crer que elas são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, assim é pela inclinação natural que se acredita na existência das coisas externas, porque a veracidade divina já fora aceita.

Caso prestemos atenção podemos perceber, através dos sentidos, a existência de coisas corpóreas porque os sentidos muitas vezes nos são obscuros e confusos, no entanto, das coisas que concebo clara e distintamente dentre elas “cumpro confessar que todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente”, mas outras coisas em particular como a grandeza do sol, e outras com menos distinção e clareza como a luz, o som e a dor são alguns exemplos de coisas concebidas com tanta clareza e distinção, embora sejam elas duvidosas e incertas. Para Descartes, “todavia, pelo simples fato de que Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-las, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza”, (DESCARTES, 1983, p.135), pois, por menor que seja esse valor da verdade sensível, ela tem algum valor.

Por isso, tudo o que a natureza nos ensina contém alguma verdade, “por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas, e por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (DESCARTES, 1983, p. 136). Porém, fica faltando ainda destacar, a partir das Meditações, quais são as certezas dessas garantias externas, isto é, as razões que as sustentam. Ou seja, não nos

parece evidente a causa das representações sensíveis, pois estas dependem de uma idéia que a elas corresponda, conforme iremos tratar a seguir.

3. 3 Garantia do Conhecimento: Existência de um Correspondente das Idéias

A partir do reconhecimento do corpo em Descartes, ele confirma que não pode duvidar que haja verdade no fato de sentir dor, necessidade de comer ou de beber quando nutrimos “sentimento de fome ou de sede”, estes sentimentos não estão apenas “alojados” em seu corpo, mas estão conjugados e “de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”. Isso é de todo necessário, pois se assim não fosse, ninguém sentiria dor alguma caso seu corpo fosse ferido, porque uma coisa pensante, *res cogitans*, não teria como sentir dor, ao contrário, a *res extensa*, poderia senti-la conquanto um corpo vivente, e assim sendo, teria a percepção desta sensação bem como a das demais sensações. Por isso, todos os “sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provém e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1983, p. 136). Logo, como existem muitos corpos em torno do seu, e percebendo diferentes sortes de cores, odores, sabores etc., conclui “que há nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes”. Do fato dessas diversas percepções dos sentidos existirem e, de que, nem todas serem agradáveis, decorre que a *res extensa* enquanto ser vivo é um todo composto de corpo e alma no caso dos seres humanos, podendo receber diversas “comodidades ou incomodidades dos outros corpos que os circundam” (DESCARTES, 1983, p. 136).

Nem tudo o que se aprende procede da natureza, mas assim se introduzem ao espírito pelo hábito de julgar inconsideradamente as coisas, e por isso muitas vezes podem conter falsidades, como por exemplo, em um “corpo que é quente, há alguma coisa de semelhante a idéia do calor que existe em mim”. Por isso, quando Descartes diz que a natureza o ensina, não está se referindo na amplitude de “conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus me deu, visto que esse

conjunto ou complexão compreende muitas coisas que pertencem apenas ao espírito” (1983, p. 136). Destas, nem todas serão abordadas ao tratar da natureza.

Ora, essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosamente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas (DESCARTES, 1983, p. 137).

Para Lebrun, Descartes faz uma distinção das ordens relativamente ao espírito e ao composto corpo-espírito na citação a cima. “A natureza designa somente a substância composta, a zona de mistura da alma e do corpo; e seu ‘ensinamento’ em nada concerne ao conhecimento: limita-se à informação biológica” (LEBRUN in DESCARTES, 1983, p. 137, n. 177).

As opiniões assimiladas nos primeiros anos de vida continuam a ser responsáveis pelos julgamentos errados que fazemos, conforme atesta Descartes com o exemplo do calor sentido ao aproximarmos-nos do fogo até sofrer a dor decorrente da queimadura. Não há, portanto, em decorrência de tudo o que já foi exposto anteriormente, motivos que o levem a acreditar que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor e a essa dor, levando-o a acreditar que há alguma coisa no fogo que provoque nele os sentimentos de calor ou de dor (DESCARTES, 1983, p. 137).

Existem algumas dúvidas “quanto as coisas que a natureza nos ensina que devem ser seguidas ou evitadas, e também os sentimentos interiores que ela pôs em mim”, explica Descartes. Ele supõe a hipótese de existir nisso algum tipo de erro “e assim sou diretamente enganado por meio da minha natureza”, porque a minha natureza não “conhece inteira e universalmente todas as coisas: do que, certamente, não há que se espantar, posto que o homem, sendo de uma natureza finita, não pode também ter senão um conhecimento de uma perfeição limitada” (DESCARTES, 1983, p. 138).

No entanto, é possível enganarmos-nos nas coisas que fazemos quando somos “diretamente impelidos pela natureza, como acontece com os doentes, quando desejam beber ou que sua natureza seja corrompida”. Neste ponto também se deve prestar atenção que para Descartes, o mesmo homem de natureza corrompida ou doente é também criatura de Deus, podendo-se comparar o seu

corpo a uma máquina, construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele, pois “mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição dos seus órgãos” (DESCARTES, 1983, p. 138). Assim sendo, a máquina deve ser formada por Deus para justificar os movimentos presentes nela e dos motivos que a levam a fazer coisas que resultam em mal a si própria. Eles decorrem de ela não seguir a ordem de sua natureza, quando, por exemplo, um hidrópico sofre com a secura da garganta e move-se para tomar água, pois isso prejudicaria a sua conservação. Este exemplo ajuda a explicar a natureza, a qual, pelo que contém, “não significa nada que se encontre na coisa da qual ela é dita; ao passo que, pela maneira de explicar a natureza, entendo algo que se encontra verdadeiramente nas coisas e, portanto, não deixa de ter alguma verdade” (DESCARTES, 1983, p. 138). Por isso, quando exemplificou a natureza pelo corpo hidrópico o objetivo foi o de mostrar que se trata apenas de uma denominação exterior. Do mesmo modo, ao abordar o caso da alma corrompida, mas em relação a totalidade do composto, isto é, do espírito ou da alma unida a este corpo mostrara um erro da natureza, por beber mesmo sabendo que lhe é nocivo fazê-lo. Por isso, a necessidade de examinar como a bondade do deus não impede que a natureza do homem, tomada desse modo, seja falível e auto-enganadora (1983, p. 138-139).

A diferença que existe entre o corpo e o espírito é que o primeiro é divisível e o segundo indivisível, ou seja, o corpo pode ser percebido por partes e o espírito, não. Ao considerar o espírito, na medida em que se é uma coisa que pensa; única e inteira, assim, mesmo que pareça que o espírito esteja unido ao corpo e forme com ele uma totalidade indivisível, pode-se exemplificar que não é assim, pois do corpo é possível subtrair uma parte, embora permaneça a sensação de sua integridade. Por outra parte, do espírito nada se pode subtrair, pois as suas faculdades não são propriamente suas partes. O espírito, pois, permanece inteiro, como segue:

E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o

espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures (DESCARTES, 1983, p. 139).

Para Lebrun, o que desculpará a divindade do erro “é a consideração das dificuldades suscitadas *de fato* pela união entre a alma e o corpo. Daí por que Descartes, aqui, começa [a por] em evidência a incompatibilidade dos dois termos a unir: o divisível e o indivisível; união, aliás, que jamais poderemos compreender, mas apenas constatar e descrever” (in DESCARTES, 1983, p. 139, n. 182).

Conforme o que nos ensina Descartes, em suas hipóteses sobre a relação espírito-corpo, o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro ou da sua menor parte, que estendemos ser a glândula pineal, em que está a faculdade do senso comum, “a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa”. É, pois, somente pela glândula pineal que o espírito pode receber as impressões sensoriais, e o sentimento varia de acordo com a disposição desta glândula (DESCARTES, 1983, p. 139-140).

Para exemplificar o percurso das impressões sensoriais, Descartes utiliza o exemplo de uma corda, em linha reta e distribui quatro pontos A, B, C e D. Para movimentar qualquer um destes pontos será necessário passar pelo ponto mais próximo do ponto a ser movimentado. Da mesma forma acontece com o corpo humano, pois, quando sentimos dor no pé, para que este sentimento de dor chegue até o cérebro ele terá que ser comunicado por meio de nervos dispersos no pé, com um sistema parecido com o da corda, por exemplo, terá que passar pela perna, coxa, pelos rins etc., até chegar ao seu destino. Assim, qualquer que seja o nível do nervo onde se desencadeia o movimento (pé, perna, coxa) ele chegará sempre ao mesmo ponto. Veja que a parte do cérebro do qual o espírito recebe tal impressão o sentimento é próprio e único o que o separa de qualquer outro sentimento que possa passar por essa via e desta forma, pois cabe a deus com seu poder e a sua bondade os produzir.

Assim, como a dor no pé que é transmitida pela medula da espinha dorsal até o cérebro e provoca a impressão do sentimento de dor, por isso o espírito entende que há algo errado, portanto perigoso para o pé. No entanto, deus também poderia fazer com que a natureza do homem sentisse algo diferente, com este movimento no cérebro, por exemplo, “que o movimento se fizesse sentir a si mesmo, ou na medida em que está no cérebro” ou no pé, “ou, enfim qualquer outra coisa, tal como

ela possa ser; mas nada disso teria contribuído tão bem para a conservação do corpo quanto aquilo que lhe faz sentir” (DESCARTES, 1983, p. 140-141). Desse modo se justifica porque somos falíveis e nos enganamos ao guiarmo-nos apenas pelas sensações, como fica claro no texto cartesiano:

Donde é inteiramente manifesto que, não obstante a soberana bondade de Deus, a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora. Pois, se há alguma causa que excite, não no pé, mas em qualquer uma das partes do nervo que está tendido desde o pé até o cérebro, ou mesmo no cérebro, o mesmo movimento que se faz ordinariamente quando o pé está mal disposto, sentir-se-á a dor como se ela estivesse no pé e o sentido será naturalmente enganado; porque o mesmo movimento no cérebro não podendo causar no espírito senão o mesmo sentimento e este sentimento sendo muito mais freqüentemente excitado por uma causa que fere o pé, do que por alguma outra que esteja alhures, é bem mais razoável que ele leve ao espírito a dor do pé do que a dor de alguma outra parte (DESCARTES, 1983, p. 141).

O exemplo do hidrópico serve para mostrar que a natureza se engana mesmo quando o corpo está saudável e assim pode também enganar-se em relação a outras coisas. Porém, da mesma forma que esta falha pode ser reconhecida, ela também pode ser evitada ou corrigida. Conseqüentemente, conclui Descartes:

[...] sabendo que todos os meus sentidos me significam mais ordinariamente o verdadeiro do que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa e, além disso, podendo usar a minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer doravante que se encontre falsidade nas coisas que me são mais ordinariamente representadas pelos meus sentidos (DESCARTES, 1983, p. 141-142).

Lebrun afirma, diante do exposto, que agora “o mundo é restabelecido na sua verdade: dispomos dos meios de evitar ao máximo o erro” (in DESCARTES, 1983, p. 142, n. 189). Ainda nesta perspectiva, a conclusão que descartes chega é significativa, pois ela permite-lhe sentir-se em condições de rejeitar todas as dúvidas a que chegara no percurso das suas meditações, nos dias a que a elas se dedicara. Parece até despropositado como Descartes trata as suas dúvidas anteriores, como segue:

E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a seqüência de

nossa vida., assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos (DESCARTES, 1983, p. 142).

Todavia, as afirmações citadas não são sem propósito. Elas têm a finalidade de distinguir as coisas falsas das verdadeiras, bem como estabelecer a função da memória. As afirmações relativas ao fato de a memória não conseguir estabelecer nexos significativos frente às fugidias imagens oníricas não a deprecia, ao contrário, ela parece ter por função evidenciar que somente as coisas plausíveis do ponto de vista da percepção podem ser incluídas no rol das coisas verdadeiras a partir do princípio de causalidade. Ou seja, quando estamos despertos, as nossas sensações são suficientemente claras para, ao menos, inibir a formação de ilusões, de falsas imagens e até mesmos de fantasias quiméricas, o que é explicitado nas seguintes palavras de Descartes

Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a seqüência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho (DESCARTES, 1983, p. 142).

Ou seja: a memória tem plenas condições de indicar o caminho da percepção lúcida do sujeito pensante se os nexos de causalidade estiverem bem definidos no tempo e no espaço, relativamente à interioridade e à exterioridade do sujeito enquanto ele pensa. É necessário que estas condições sejam efetivas para que se possa ter a percepção do que ocorre em estado de vigília, pois é dele que precisamos para bem conduzir a razão no reto caminho da fundamentação do conhecimento.

Diante do exposto, a veracidade do que existe é provada, porque se o mundo é entendido como verdade, cabe-nos a utilização dos meios apresentados para evitarmos o erro. Sobre isso, Lebrun ainda argumenta: “embora nos proporcione o fundamento da verdade e nos desvende os mecanismos do erro, a Metafísica não nos fornece, igualmente, o meio infalível de não falhar. De resto, ela nos ensinou também a medir mais exatamente a nossa finitude” (LEBRUN in DESCARTES, 1983, p. 142, n. 190). Como Descartes afirma, a nossa vida é passível de falhas, principalmente nas coisas particulares devido a imperfeição e fraqueza da nossa natureza.

CONCLUSÃO

Conforme foi demonstrado, o projeto cartesiano de reconstruir a ciência a partir de fundamentos seguros iniciou com a dúvida apresentada na Meditação Primeira, que teve a função de questionar as opiniões que outrora estavam alicerçadas em princípios incertos e duvidosos que não conduziam à verdade. Trata-se da dúvida hiperbólica, provisória e voluntária. Descartes, num primeiro momento, questionou o conhecimento sensível, que não estava apoiado em crenças formadas intelectualmente a partir do uso da razão, mas sim, de crenças formadas a partir de representações sensoriais que devido a condições externas ou internas poderiam induzir ao erro ou falharem nos ajuizamentos.

As condições externas, conforme Capítulo um, dizem respeito a determinadas circunstâncias em que há interferência da distância, da luminosidade e de outros fatores similares a estes, podendo gerar uma diferença entre a sensação e a idéia que se forma na nossa imaginação. Já as condições internas, referem-se ao argumento do sonho e da sua distinção da vigília, que interroga sobre a validade das coisas que sonhamos e sua realidade no mundo material.

Depois de utilizar o artifício da dúvida hiperbólica, Descartes fica, portanto, livre, por hora, das antigas opiniões, restando como aparentemente verdadeiras as representações matemáticas por fazerem parte do *intelecto*. Para poder transpor essa barreira, ele recorre ao argumento do deus enganador. Com a superação da dúvida o sujeito torna-se consciente de que é ele próprio quem duvida, e se duvida, existe, do que decorre a primeira certeza com a afirmação “eu sou, eu existo”, ponto de partida para a análise das condições de fundação da ciência, porque a partir da afirmação do sujeito que conhece Descartes chega ao conhecimento de todas as coisas de forma clara e distinta. Mas, Descartes quer chegar à essência desse “eu” que duvida e se compreende como coisa pensante.

A afirmação do sujeito pensante é de tal importância, que ela mesma na Terceira Meditação será a responsável pela representação, isto é, fará a ponte de acesso às realidades apresentadas à consciência com o exterior, a partir do princípio da causalidade. Para garantir que a coisa apresentada à consciência seja de fato

verdadeira foi necessário contar com o auxílio do princípio de correspondência, que fez novamente o papel da ponte com a representação e o mundo externo.

Para tanto foi necessária a existência de uma causa para tal representação, e essa causa não pode ser “eu” porque o “eu” é uma substância finita e não pode produzir um efeito infinito, sendo assim, a causa é a afirmação da existência de deus. A partir do princípio de causalidade ficou estabelecida como certa a existência da idéia infinita de deus, causa da realidade atual ou formal dele e de sua correspondência entre o pensamento e a realidade resume-se no que concebemos como estando pela representação nas idéias em si. Assim, o objeto que se apresenta ao pensamento pela realidade objetiva, implica em algo diferente de si próprio. Por isso a preocupação em resolver se a teoria da representação, expressa no Capítulo dois, consiste na realidade formal ou nos conteúdos do pensamento.

Assim, sabendo que as coisas corpóreas existem e que seu conhecimento não se dá pela percepção dos sentidos, por serem sensações obscuras e confusas, como, por exemplo, quando estavam ainda sob dúvida no Capítulo um, e isso resulta na diferença entre o que percebemos pelas sensações e sua semelhança, porque é necessária que seja clara e distinta essa concepção de conhecimento. Isso confere à idéia uma dupla estrutura, uma realidade formal, enquanto um modo do pensamento e uma realidade objetiva enquanto conteúdo mental, e estabelecendo graus de perfeição, graus da realidade objetiva, que vão do ínfimo (conteúdo das idéias adventícias) até o máximo (conteúdo das idéias inatas). No caso das idéias adventícias o grau é mínimo e, portanto, elas possuem somente implicação em algo exterior ao pensamento, aquilo que é a origem dessa idéia. Somente no terceiro grau da sensação é que atingimos a clareza e a distinção na sua percepção. Não está em questão o conteúdo que a idéia apresenta à consciência, se verdadeiro ou falso, o fato simplesmente é que o ato de imaginar acontece, ao imaginar, por exemplo, uma cabra ou uma quimera, conforme relata Descartes.

Mas é preciso considerar as idéias enquanto idéias, sem fazer qualquer relação com outra coisa, a começar por entender a real função da idéia neste processo, e a distinção entre volição, afecção e juízo. As afecções e volições são modos da coisa que pensa, por isso não têm motivos de serem falsas, porque os atos de querer ou desejar são verdadeiros. Quanto aos juízos é preciso ter cautela. O cuidado para com os juízos diz respeito à posição do sujeito que pensa

relativamente ao pensado, ou seja, se é possível ou não considerar verdadeiras ou não, as idéias que o sujeito tem relativamente ao que está fora dele. O erro mais “comum” é justamente o de assimilar a idéia que tenho em mim com as coisas que estão fora de mim, pois a possibilidade de errar está justamente no juízo que se faz relativamente à identidade entre as idéias e as coisas fora do sujeito pensante.

Com a negação da crença do senso comum de que existia uma relação de semelhança e de causalidade entre as idéias e as coisas, vinculadas com o sensível, o que se busca agora é justamente chegar à verdadeira origem da idéia, por que o engano ocorre por falta de conhecimento e somente podemos vir a conhecer que alguma coisa existe se conhecermos o que ela é, ou seja, como as idéias que estão no sujeito correspondem a coisas que estão fora dele? Seguindo três alternativas sobre a origem das idéias, “Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras serem feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 101-102), descobre-se o que se procura e as que denominamos de inatas, adventícias e factícias.

O problema está em demonstrar de que forma os objetos são considerados realidades na consciência. A causa é ponto de partida da existência, e assim precisa ter tanta realidade quanto à consequência. Ao usar o exemplo do calor e da pedra, para que o calor exista, exige-se o mesmo grau de perfeição no agente causador do calor quanto o próprio calor resultante. Com esse exemplo Descartes explica a causa das idéias e das realidades nelas contidas. Para Descartes o efeito pode tirar a sua realidade da sua causa e, para poder comunicá-la ao efeito, a causa necessita conter em si a totalidade causadora de realidade comunicável ao efeito.

Logo, existe uma causa ela não pode ser o “eu”, já que “eu” não posso ser essa causa, como afirma Descartes, tornando-se então evidente que deus existe. E daí segue toda descrição referente aos atributos de Deus ou do que se entende pelo seu nome: “substância infinita, eterna, imutável [...]”. E daí se conclui que se é verdade que há coisas que existem, tanto ele quanto todas as coisas existentes devem a sua existência à criação divina. Porque mesmo tendo o “eu” a idéia de substância, esta idéia que tenho não é “infinita”, porque sou um ser “finito”, e por isso é necessário que ela tenha sido colocada em mim por uma substância “verdadeiramente infinita”.

E assim, a certeza da existência divina constatada na Meditação Terceira, será agora uma via de acesso ao conhecimento das demais coisas no mundo, “ao conhecimento das outras coisas do Universo” (1983, p. 115). De que forma isso é possível? Afirmando a veracidade das idéias claras e distintas, e a partir daí validando os julgamentos com base nelas, para com isso evitar o erro e a falsidade no conhecimento.

Sabe-se que deus não pode enganar, pois isto seria sinal de imperfeição, sendo ele considerado ser perfeito. O erro é fruto da nossa capacidade de “poder julgar”, concedida por deus, mas provavelmente incompleta e independente dele. E isso não ocorre por alguma carência, mas sim por “privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (DESCARTES, 1983, p. 116). Ao tratar do “mecanismo do erro”, o sujeito pensante é a chave dele, ou seja, “eu” tenho um “poder de conhecer” e um “poder de escolher”, isto é, possuo entendimento e vontade. É a junção dessas duas causas que levam ao erro. Deus é inocentado do erro, sendo validada a regra de julgar qualquer coisa com “clareza e distinção”.

Com a afirmação da existência de deus, também foi possível pensar nas coisas materiais, porque ele sendo veraz, é a garantia da fundação da ciência e do conhecimento, princípio procurado desde o início das **Meditações**. Os juízos desempenharam papel importante, porque utilizados de forma clara e distinta, portanto eles conduziram à ciência e ao conhecimento seguro. O meio de fundar o conhecimento apresentado nas **Meditações** deu-se pela inspeção atenta do espírito, e o conhecimento alcançado veio desse exercício mental, realizado durante as seis Meditações, cujo aspecto principal é a razão humana e não a revelação divina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE DESCARTES

DESCARTES, René. **Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas**. 5ª edição. Tradução de Guinsgurg, J. e Prado Junior, Bento. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)

_____. **Meditações**; Tradução de Guinsgurg, J. e Prado Junior, Bento. São Paulo: Editora Abril, 1983. (Os pensadores)

_____. **Discurso do Método; As Paixões da Alma**. 4ª edição. Tradução de GUINSURG, J. e PRADO JÚNIOR, Bento. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

_____. **El Mundo o el Tratado de La Luz**. 1ª edição. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. **Meditações Metafísicas**. 2ª edição. Trad. de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O Mundo ou Tratado da Luz**. 2ª edição. Trad. de Erico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. In. **Oeuvres**. Avril 1622. Trad. Charles Adan & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

_____. **Princípios da Filosofia**. 3ª edição. Trad. de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino. Portugal: Porto Editora, 1995.

_____. **Regras para a Direção do Espírito**. 70ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes**. 3ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

BEYSSAD, Jean-Marie. Sobre o círculo cartesiano. In **Analytica**. Rio de Janeiro, Vol. 2. n.1 Editor Guido Antonio de Almeida (UFRJ), 1997, p. 11-36.

BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. **Descartes a Fábula do Mundo**. 1ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

CLARKE, Desmond M. **La filosofía de la ciencia de Descartes**. 1ª edição. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Trad. de Maria do Rosário S. Guedes. Lisboa, Edições 70, 1986.

_____. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Helena Martins, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **A filosofia da mente de Descartes**. Trad. de Jesus De Paula Assis. São Paulo, Fundação Editora da Unesp (feu), 1997.

DAMASIO, Antonio R. **O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano**. Trad. de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1998.

FORLIN, Eneias. **A teoria cartesiana da verdade**. 1ª. Ed. Ijuí: Editora Unijui.2005.

GALLINA, Albertinho L. **Realismo e Representação na Filosofia de Descartes**. 2003. 304 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo, São Paulo.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes: uma biografia intelectual**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto Ltda, 1999.

KOBAYASHI, Michio. **A filosofia natural de Descartes**. Lisboa, Divisão, 1993.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. 1ª edição. São Paulo. Loyola, 1992.

MANION, James. **O livro completo da filosofia**: Entenda os conceitos básicos dos Grandes pensadores – de Sócrates a Sartre. 1ª edição. São Paulo: Madras, 2005.

MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. 2ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

OLIVEIRA, Liliana De. **A idéia de sujeito e o conceito de representação em Descartes**. 2002. 76 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.