

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP

Zeneide Gomes da Costa

Do Verdadeiro e do Falso – Meditação Quarta – na teoria do conhecimento de René Descartes.

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2011

Rua Monte Alegre,984 –São Paulo/SP – CEP05014 – Fone: (11) 3670-8000- <http://www.pucsp.br/>

INTEGRANTES DA BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Doutora Salma Tannus Muchail _____

Prof^o. Doutor Carlos Arthur R. do Nascimento _____

Prof^o. Doutor Franklin Leopoldo e Silva _____

SUPLENTES:

Prof^o : Dr. Antônio Valverde

Prof^o.: Dr. André Yazbek.

Dedico este trabalho a minha querida sobrinha **Fabianne da Costa Lira**, com admiração e amor, por seu exemplo de persistência e esperança, que me inspirou a seguir buscando o conhecimento e a verdade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de uma forma ou de outra, me estimularam a realizar essa pesquisa, com especialidade aos

Professores:

Prof.^a Dra. Salma Tannus Muchail, minha orientadora, que me acompanhou por todos esses anos, pelo apoio, auxílio, compreensão e paciência, pelos ensinamentos, críticas, sugestões, incentivo que me propiciou finalizar esse projeto e, sobretudo, por ter-me dado a oportunidade de conviver com uma verdadeira mestra, culta, inteligente, preocupada com o aluno, demonstrando sempre o desejo de transmitir o seu saber.

Prof.^o Dr. Carlos Arthur Ribeiro Nascimento, pelo apoio, incentivo e por ter sido responsável pela minha vinda para esta cidade, tal a impressão que me causou sua erudição, ao ministrar um curso sobre Sto. Thomas de Aquino (leitura da *Suma Teológica*) na Unicap.

Prof.^o Dr. Antônio Valverde, que tanto quanto os professores Salma e Carlos Arthur, tem a generosidade da transmissão de seu saber e principalmente por me fazer compreender filosoficamente a obra de Maquiavel.

Professores Dr. Peter Bál Pelbart, Dra. Raquel Gazolla, Dra. Jeanne-Marie Gangnebin, pelos inestimáveis novos conhecimentos que deles adquiri.

Familiares

À minha Mãe, Maria Gomes da Costa, por sua compreensão em permitir-me ausentar-me de Recife, e por tudo que ela, em sua simplicidade, me ensinou no compromisso com a verdade.

Às minhas irmãs Zenilda Gomes da Costa Pinheiro e Zenaide Gomes da Costa, pelo apoio incondicional à realização desse curso. Às minhas irmãs Héliida, Hozilma, Zenilma, Hozana e meu irmão Costa, e aos demais irmãos, ao meu sobrinho André Costa Pinheiro pelo intercâmbio cultural Coimbra/São Paulo e aos demais sobrinhos e sobrinhas, que por numerosos que são, não é possível, aqui, nomeá-los a todos. Por tudo, muito obrigada.

Ao meu sobrinho Gustavo Gomes da Costa Santos, que sem ele talvez esta dissertação não fosse possível. Agradeço por todo apoio, conversas, companheirismo, debates, sugestões e ainda por ter me acolhido em sua casa com um verdadeiro filho.

Ao meu sobrinho Ricardo Costa Pinheiro, por ter me dado um apoio filial tornando-me uma pessoa mais esperançosa e por ter-me rejuvenescido meu espírito.

Amigos e Amigas.

Ao Dr. Austregésilo Castro por sua dedicação, sua sensibilidade e doação para aqueles incompreendidos.

À Dra. Rusinete Dantas de Lima, Juíza do TRT da Sexta Região, minha colega e amiga, durante os últimos trinta anos, ex-aluna da PUC, que tem sido a minha inspiração na área da intelectualidade.

A Nádia e Eliane, colegas do curso de mestrado da PUC, que se tornaram amigas muito queridas e presentes em minha vida nessas plagas paulistanas, às quais devo a alegria, a solidariedade e o apoio incondicional.

Às amigas Siméia, Martha Souza, Gisele pela ajuda que sempre me prestaram nas minhas dúvidas e inseguranças.

A Vera Lúcia Vieira, minha professora de francês, e Clarinda Vieira, minha amiga em quem encontrei uma boa irmã que me trouxe a tranquilidade necessária para os momentos dedicados à presente pesquisa.

Aos meus colegas do Tribunal Regional do Trabalho da Sexta Região com especialidade às Desembargadoras Dra. Josélia Moraes da Costa, Dra. Eneida Melo, e a todos os demais Membros do Tribunal que me estimularam a realizar esse projeto de aperfeiçoamento intelectual.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar a teoria do conhecimento na obra *Meditações sobre Filosofia Primeira* do filósofo René Descartes. O estudo compreende uma sucinta análise do conjunto da obra filosófica de Descartes. Posteriormente, procedeu-se o exame do conjunto das seis *Meditações*, seguido da análise específica da Meditação Quarta – *do verdadeiro e do falso e da causa do erro humano* – em seus aspectos epistemológicos e ontológicos.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the Theory of Knowledge presented in the book *Meditations on First Philosophy* written by French Philosopher Rene Descartes. The study comprehends a brief exploration of his philosophical work, followed by the analysis of the six Meditations. The Meditation IV – *Concerning the True and the False* – will be specifically explored in its epistemological and ontological aspects.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	1
CAPÍTULO PRIMEIRO.....	12
1. O conjunto das seis Meditações.	12
2. A análise de cada uma das Meditações.....	13
A) – MEDITAÇÃO PRIMEIRA – Das coisas que se podem colocar em dúvida.	14
I – A dúvida metódica como instrumento para a aquisição do conhecimento.	14
II – O princípio da dúvida hiperbólica.....	15
B) MEDITAÇÃO SEGUNDA. Do conhecimento do espírito humano.	19
I – A constatação da primeira certeza – O Cogito – Funções do Cogito.	19
II – A atualização constante do cogito – sou enquanto penso.....	21
III – Coisa pensante – sua existência e sua natureza.....	22
IV – De como é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo.	28
C) – MEDITAÇÃO TERCEIRA. De Deus; que Ele existe.	32
I – A existência necessária de um Deus – Aspiração do imperfeito à Perfeição.....	32
II – Do Pensamento – atributo principal da coisa pensante e a questão de Deus, enquanto ser estranho à coisa pensante.....	34
III – Teoria das ideias (em Descartes).	35
IV – A questão de Deus - a ideia de Deus reconhecida como dotada de valor objetivo.	44
D) MEDITAÇÃO QUARTA – O erro humano.	51
I – Esboço de uma solução para inocentar Deus – Ele não é responsável pelo erro humano.....	51
II – Argumentos metafísicos possíveis.	52
III – Recurso ao exame das faculdades psicológicas para explicar a existência do erro.	53
IV – O Entendimento e a Vontade	54
V – A vontade e a indiferença.....	54
VI – Deus desculpado do erro humano.	56
VII - Descoberta da causa do erro.	57
VIII – Validação da regra de clareza e distinção.....	57
E) MEDITAÇÃO QUINTA. Da essência das coisas materiais; e, novamente de Deus, que Ele existe.	59
I – Exame das ideias das essências – as ideias das essências matemáticas não simuladas, tampouco provenientes dos sentidos (aqui não se trata de representação da essência).....	59
II – Validação da verdade das essências matemáticas.	60
III – A prova ontológica.	60
IV - Necessidade da existência de Deus.	64
F) MEDITAÇÃO SEXTA – Da existência das coisas materiais. A distinção da alma e do corpo. A união substancial.....	67
I - Da existência das coisas materiais – razões para sua demonstração.	67
II - Da possibilidade da existência das coisas materiais. Região do entendimento. Apresentação do possível e do impossível a meu espírito. ..	68
III – Da probabilidade da existência das coisas materiais.....	72
IV – Da certeza da existência das coisas materiais. Região do sentido.	75

V – O qualitativo – a obscuridade e a confusão das ideias sensíveis – o sentimento.	83
VI – Da distinção da alma e do corpo.	84
VII – Da prova da existência das coisas materiais. Os oito elementos na prova da existência das coisas materiais.	85
VIII – Algumas conclusões.....	87
IX – Do diverso sensorial	88
X – Princípio da Infalibilidade da natureza.....	89
XI – Do diverso qualitativo particular.	90
XII – Da união da alma e do corpo.	92
CAPÍTULO SEGUNDO	96
1. Justificativa para a análise específica da Meditação Quarta.....	96
2. Recapitulação da Quarta Meditação.	100
3. A natureza intrínseca das verdadeiras e falsas ideias.	101
4. As relações do entendimento e da vontade.	108
5. Da natureza do erro	109
CONCLUSÕES	120
BIBLIOGRAFIA	125
ANEXO.....	129

INTRODUÇÃO GERAL

O conjunto da obra filosófica de Descartes

René Descartes, pensador francês do século XVII, tornou-se conhecido com o prefácio de seus ensaios sobre física (*Dioptrica*), geometria (*Geometria*) e meteorologia (*Meteoros*).

A sua obra *O Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*, escrita em francês, foi concebida para divulgar as suas descobertas. No entanto, o prefácio, por si próprio já era uma proposta revolucionária, pois questionava tudo o que até então se tinha como verdades incontestes. O interesse que despertou o *Discurso do Método* no meio dos pensantes da época, de certa forma foi o responsável pela ruptura com a forma de pensar da escolástica. Acreditava Descartes que o método por ele concebido e engendrado poderia ser aplicado a todas as ciências na busca da verdade. Era uma obra de um homem só e por isso completa e acabada, pensava o seu autor. De fato, o seu pensamento para a época era original. Ao invés de tomar os conhecimentos de seus antecessores e dar-lhes continuidade, ele pretendeu suspender todos os prejuízos (juízos prévios) acerca de todas as coisas. E estabeleceu para si próprio uma regra: somente aceitaria como verdadeiro aquilo sobre o qual não pairasse a menor sombra de dúvida. Por essa via dirigiu sua razão, palmilhando-a com paciência e perseverança, em linha reta, em busca da verdade, iluminado apenas pelo lusco-fusco da dúvida. Mais adiante veremos com mais detalhes em que consistia esse método.

Descartes busca um ponto seguro para apoiar as suas convicções. Diz ele: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para

encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”¹. Essas *altas esperanças*, já no Resumo que precede as seis *Meditações*, se anunciam bastante auspiciosas. Porquanto, pelo encadeamento das razões expostas, pode-se antever que ele chegará a bom termo.

Não foram poucos os que escreveram sobre Descartes – sua vida e seus escritos – como, por exemplo, Geneviève Rodis-Lewis, Martial Guérout, Stephen Gaukroger, o seu primeiro biógrafo Baillet.

Se muitos escreveram sobre Descartes, é possível, contudo, que a melhor fonte de informação sobre o filósofo seja fornecida por ele próprio e seus amigos, dada a abundante correspondência que ele manteve durante toda a sua vida, pois sendo de natureza afável costumava fazer amizades duradouras; por outro lado, a sua compulsão em mudar de endereço com frequência, rendia-lhe amigos em outras cidades e o meio de comunicação mais eficaz eram as frequentes cartas. Foi assim com seu amigo “o bom Padre Mersenne”². O mesmo aconteceu com Elizabeth³, princesa da Boêmia. É o Diário do amigo Beeckman⁴ onde ele (Isaac) registrou seus inventos, teorias, pesquisas correspondências e no qual, também, se pode colher, aqui e ali algumas informações importantes sobre a formação intelectual do jovem Descartes.

A leitura de suas obras é uma constante descoberta. Mas, ao mesmo tempo, em que pese ser fascinante “descobrir” Descartes, inevitavelmente as dificuldades se apresentam. Entre o fascínio e as dificuldades, convém lembrar as orientações que o próprio Descartes oferece ao seu leitor. Por exemplo, para a leitura da sua obra *Princípios de Filosofia*, aconselha ele que o texto “deve ser percorrido como se fosse um romance, sem forçar demasiado a atenção nem deter-se perante as dificuldades”, “de modo a saber apenas por alto, de que matérias tratei”. Depois disso, se algo despertou a curiosidade deve ser lido mais uma vez “para atender ao encadeamento de minhas

¹ DESCARTES, René – *Meditações* – Meditação Segunda - Col. Os Pensadores – São Paulo - Abril Cultural – 1983, (ed. 3ª – p. 9, §2).

² Marin Mersenne – (1588-1648) estudou teologia na Sorbonne e letras clássicas no Collège de France.

³ Elizabeth – (1618–1680, princesa da Boêmia) com quem Descartes manteve uma correspondência imensamente fecunda na década de 1640, sobretudo a respeito das paixões.

⁴ Isaac Beeckman – 1588 – 1637, médico e inventor holandês.

razões”. Então, é conveniente anotar os pontos de dificuldade, e continuar a ler, sem interrupção, até ao fim. Se houver interesse de “pegar no livro pela terceira vez” serão encontradas soluções para as dificuldades enfrentadas anteriormente.⁵

Essas orientações, parece, podem ser aplicadas à leitura das outras obras do filósofo. E, portanto, também à leitura das *Meditações*, obra sobre a qual se desenvolve o presente trabalho. Para introduzir esta leitura, reproduzimos as observações de Gilles-Gaston Granger:

“Esboçemos este movimento das *Meditações*, único em seu gênero na história da Filosofia, que Guérault caracteriza mui exatamente como a “cronologia necessária dos procedimentos intelectuais que, em conflito com os obstáculos sensíveis, progridem em direção à verdade”. O desígnio da Metafísica é pesquisar em que limites pode funcionar nosso entendimento e descobrir no interior destes limites, se possível, certezas.⁶

A leitura que aqui fazemos sobre o movimento das *Meditações* se organiza em dois Capítulos.

No Capítulo Primeiro, é realizada uma abordagem geral do conjunto das seis *Meditações*, seguida da análise particular de cada uma delas. O estabelecimento das divisões e subdivisões internas de cada meditação toma por base as divisões propostas na tradução brasileira (tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. – 3. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983 – Coleção: Os Pensadores). Para referência da obra *Meditações* e seus seis momentos, será usada a sigla *M.* seguida do número que indica a qual Meditação se está referindo (*M1*, *M2*, *M3*, *M4*, *M5* e *M6*).

No Capítulo Segundo, é apresentada uma justificativa para o destaque da **Meditação Quarta**, seguida da análise específica desta Meditação. O foco é então centrado sobre a questão **do verdadeiro e do falso**.

Feita a apresentação do plano de trabalho, fazem-se necessárias algumas informações a respeito do filósofo, sua vida, sua formação intelectual e a produção de seu sistema filosófico.

⁵ DESCARTES, René – *Princípios de Filosofia* - Trad. João Gama. Lisboa/ Portugal. Edições 70 Lda. 2006 - p.20.

⁶ GRANGER, Gilles-Gaston – Col. Os Pensadores – *Introdução* – Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior - 3.ed. – São Paulo – Abril Cultural, 1983, p. 8.

Antes, porém, convém lembrar que o século anterior (XVI), foi marcado por profundas transformações na visão do homem ocidental, época caracterizada por verdadeira paixão pelas descobertas: no tempo e no espaço abrem-se novos horizontes. “Essa efervescência, que caracteriza a atmosfera intelectual do Renascimento, traz consigo inevitavelmente, a rejeição das ideias até então vigentes e que estiveram garantidas, sobretudo, pelo peso de autoridades agora contestadas.” Tudo foi atingido por essa efervescência: a unidade política da Europa, bem como a homogeneidade religiosa do ocidente. No campo filosófico e científico, a superação das incertezas apontava para a necessidade de se encontrar um novo caminho, ou seja, um único caminho capaz de levar à busca de verdades permanentes, irretorquíveis, fecundas. “Era preciso achar a via – o *hódos* dos gregos – que levasse à meta ambicionada: precisava-se achar o *método* para a ciência”⁷. É nesse cenário intelectual que Descartes passa sua infância e primeiros anos de sua juventude.

Escrever sobre Descartes é escrever sobre suas obras, pois ele foi um sábio totalmente dedicado à ciência, visto que um e outra estão intimamente ligados.

O seu primeiro biógrafo, Adrien Baillet registra muito sobre a vida, a obra e as circunstâncias em que viveu Descartes. É uma obra de referência, malgrado algumas imprecisões apontadas por Geneviève Rodis-Lewis.

Descartes nasceu na última década do século XVI (1596) em La Haye, na Touraine, na França, em meio a uma família de posses, quase aristocrática. No ano seguinte a seu nascimento sua mãe faleceu, de forma que ele e seus irmãos foram praticamente criados pela avó materna, Jeanne Sain. Devido à sua frágil saúde seu ingresso na escola foi retardado. Aos dez anos de idade ele foi enviado para La Flèche, à época o mais conceituado colégio dos jesuítas, para os estudos regulares em regime interno, com certos privilégios como poder permanecer no quarto de dormir durante a manhã. Descartes deixa La Flèche em 1614 e instala-se numa casa nos arredores de Paris, segundo Gaukroger, isolando-se de todos, sofrendo possivelmente um colapso

⁷Tradução da Coleção Os Pensadores p.VIII.

nervoso. Estudou Direito (e talvez medicina) na Universidade de Poitiers, tendo se formado em novembro de 1616.

No verão de 1618, Descartes vai à Holanda, alista-se no exército do príncipe Maurício de Nassau. Por essa época conhece, por acaso, Isaac Beeckman “que reaviva os seus interesses nos assuntos científicos”. Em 1619 Descartes “trabalha com afinco em problemas matemáticos e mecânicos, *sob o incentivo e a orientação de Beeckman*” (o destaque é meu). Depois viaja à Alemanha e possivelmente no dia 10 do mês de novembro daquele ano, ele tem uma experiência em sonhos que o faz proclamar “uma descoberta maravilhosa”, talvez a convicção de que a ele Descartes, “cabia a tarefa de inaugurar, desde os fundamentos, o luminoso reino da certeza”.

É possível que naquele mesmo ano de 1619, em Ulm, Descartes tenha começado a formular uma teoria geral do método.

Em 1620 Descartes começa a trabalhar na formulação das *Règles pour la direction de l'esprit*, publicada originalmente em francês. Em 1628 as *Regras* foram escritas em latim, mas sua publicação só ocorre postumamente em 1701.

Depois de resolvidas questões de família, Descartes inicia uma série de viagens para aprender *no grande livro do mundo*. Vai a Itália (talvez Veneza); em seguida, a Paris onde se fixa por algum tempo, ocasião em que esteve com o Padre Marin MERSENNE. Descartes manteve, durante vários anos, uma intensa correspondência com Mersenne – pessoa de “notável erudição”, tendo sido o seu maior ponto de contato com a vida intelectual francesa a partir de 1630 – inclusive foi ele que solicitou as objeções às *Meditações* em nome de Descartes. De 1625 a 1626 trabalha na óptica geométrica. Em 1628, provavelmente, retoma a elaboração das *Regras*, da décima segunda em diante. Todavia, as *Regulae* não continham todas as respostas para os questionamentos de Descartes; “e por isso é que o método exigirá mais tarde uma metafísica” escreve Ferdinand Alquié. E, continuando, diz ele:

“Em 1628, sem formular ou mesmo conceber uma tal metafísica, Descartes apresenta-nos o seu método de forma autônoma: aconselha-nos a afastar tudo o que impede que a evidência nos apareça ou persuada, quer eliminar preconceitos e hábitos, isolar a intuição, isto é o ato simples do espírito, e depois operar deduções, também elas feitas de intuições que

incidem nas relações que unem as ideias, deduções tendentes a um movimento “não interrompido” do espírito que percorre “encadeamentos de razões”.⁸

Ainda naquele ano Descartes visita a Holanda com intenção de lá se fixar. Por fim, transfere-se para aquele país, onde permaneceu por quase vinte anos, “com mudanças constantes e mantendo seus endereços sob rigoroso sigilo”.

O período passado em Paris lhe rendeu reencontros com amigos e contemporâneos do La Flèche, tornando sua residência ponto de encontro (e de debates) de ilustres pensadores, Guez de Balzac, Mydorge, o abade Claude Picot, o teólogo Gibieuf, para citar alguns. Gaukroger escreve que

“Baillet nos informa que, havendo retornado àquela cidade mais ou menos em junho Descartes”, não teve tanta facilidade de desfrutar de seu lazer como antes. Seus velhos amigos, particularmente o Sr. Mydorge e o padre Mersenne, haviam disseminado a tal ponto sua reputação, que ele logo se viu cumulado de visitas, com seu local de residência transformado em ponto de encontro para debates”.⁹

Ao chegar à Holanda, passou um breve período em Amsterdã e mais algum tempo em Dordrecht (em visita a Beeckman) e, em seguida, se instalou em Franeker. Em 1629 passou todo o ano dedicado à metafísica, ao polimento de lentes, às ilusões de ótica, à música e à filosofia natural.

Ainda nesse período houve a questão do “problema de Pappus” (geometria e álgebra) e o seu rompimento com Beeckman (posteriormente, reconciliados). De 1630 a 1631 ou 32, fez algumas viagens: a Leiden, Dordrecht, visitou a Dinamarca e por fim muda-se para Deventer. Mantém correspondência com seu antigo amigo Villebressieu, que vinha trabalhando com a teoria da matéria, que viria a desempenhar um papel central no pensamento do cartesianismo. Com a condenação de Galileu Galilei por seu livro *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo*, Descartes abandonou o seu projeto de publicação do *Le Monde* e, em 1635, volta para

⁸ ALQUIÉ, Ferdinand - *A Filosofia de Descartes* - Lisboa Editorial Presença - ed.3, 1993,p.32.

⁹ GAUKROGER, Stephen – *DESCARTES Uma biografia intelectual* - Trad. Vera Ribeiro – Rio de Janeiro, Contraponto- 2002 – p.182.

Amsterdã e nessa época conheceu Constantin Huygens. Ele era seu contemporâneo, provinha de uma família de diplomatas e era secretário de Frederico Henrique, príncipe de Orange. Tornaram-se grandes amigos e a correspondência, entre os dois, continha assuntos que abrangiam a óptica e até fatos mais pessoais. São dessa época fatos muito importantes na vida de Descartes. Na primavera de 1635, ele vai para Utrecht onde seu discípulo Reneri, preparava-se para iniciar o magistério da filosofia natural. Aliás, ele foi o primeiro a lecionar institucionalmente a filosofia natural cartesiana. Nesse mesmo ano, registra-se o nascimento de sua filha Francine, com Hélène, copeira da casa de um amigo onde ele se hospedava em Amsterdã. Sabe-se com certeza dessa relação, porquanto Francine foi batizada em 07 de agosto de 1635. Nesse período também, Descartes retoma o seu abandonado *Le Monde* e resolve publicar parte dele: a *Dioptrica*, *Geometria* e *Meteoros*. O *Discurso do Método* é redigido durante o inverno de 1635-6, o que seria o prefácio dos três ensaios já mencionados. Esse prefácio foi escrito em francês, sua língua materna, com a intenção de que todos o pudessem ler, inclusive as mulheres, o que demonstra que Descartes queria a maior divulgação possível de seu método e de suas ideias e inovações na ciência. Só posteriormente ele é editado em latim (para os cultos). Essa “estratégia” talvez não tivesse sido por acaso... Os ensaios com o prefácio *Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências* foram publicados em junho de 1637. Ensina Franklin Leopoldo e Silva que:

“O método, tal como Descartes o expõe no *Discurso*, consiste em quatro regras: 1. *Clareza e distinção*. Só devo acolher como verdadeiro o que se apresenta ao meu espírito de forma tão clara e distinta que eu não tenha como duvidar. 2. *Análise*. Em presença de dificuldades no conhecimento, devo dividi-las em tantas parcelas quantas forem necessárias para chegar a partes claras e distintas e, assim, solucionar o problema. 3. *Ordem*. Devo conduzir meus pensamentos por ordem, começando pelos mais simples e prosseguindo na direção dos mais complexos ou compostos. Devo estabelecer uma ordem entre as ideias quando elas não se apresentarem naturalmente ordenadas. 4. *Enumeração*. Proceder a revisões e

enumerações completas, para ter a certeza de que todos os elementos foram considerados”.¹⁰

De acordo com Franklin Leopoldo, “A primeira regra supõe duas *atitudes* daquele que busca a verdade. De um lado, deve evitar a prevenção, isto é, formular juízos” com base em pré-julgamentos ou preconceitos, e por outro lado não se precipitar, não formular um juízo antes de a ideia aparecer de forma clara e distinta; a segunda regra exige a anterioridade dos elementos simples aos compostos; essa ideia já era aceita pela tradição, “mas Descartes confere a ela um teor matemático, já que a divisão das dificuldades é pensada por ele segundo o modelo da decomposição de equações ou da redução de múltiplos aos seus multiplicadores”; a terceira regra incita à observação da ordem nos raciocínios: “a importância da ordem está em que cada elemento que entra no sistema deve seu valor à *posição* que ocupa num determinado conjunto”;¹¹ a quarta regra seria uma *síntese*, numa visão da totalidade do conjunto. O *Discurso do Método* talvez seja a obra mais conhecida de Descartes. O filósofo, ora citado, Franklin Leopoldo e Silva, escrevendo sobre essa obra, ainda destaca o seguinte:

O método proporciona então o encontro de uma verdade *subjativa*, isto é, no sujeito. Essa verdade subjativa é, no entanto, profundamente diversa da apropriação *subjativa* da verdade proposta pela tradição e aceita simplesmente pelo sujeito. Pois foi por via metódica que o filósofo encontrou a verdade enquanto evidência, e o caráter subjativo que ela agora possui não decorre de condições *subjativas* no sentido histórico ou psicológico, e sim da *subjatividade* como lugar e fundamento da verdade...”¹²

A publicação do *Discurso do Método* rendeu muitas objeções e uma abundante correspondência. Isso fez Descartes perceber que a exposição da metafísica era insuficiente à compreensão de seus leitores, mormente no que concernia às questões sobre o infinito e a liberdade que causaram grande

¹⁰ SILVA, Franklin Leopoldo e – *DESCARTES A Metafísica da Modernidade* – São Paulo – Editora Moderna, 1993 – ed. 2ª – pp. 31 e 32.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

impacto. A necessidade de outros e mais acurados esclarecimentos levou Descartes a escrever obras complementares. Seguiram-se as *Meditações* e respectivas *Objeções e Respostas*, e *Princípios de Filosofia*.

Com efeito, em 1641, é publicada em latim sua importante obra de investigação filosófica, que pretendia ser universal. Descartes concebe suas *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*. São publicados, paralelamente, seis conjuntos de *Objeções e Respostas*. Trata-se de uma obra da maturidade do filósofo, como ele mesmo o diz “aguardei atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la” (*Meditação Primeira*).

Nas *Meditações*, Descartes apresenta o seu sistema filosófico, num perfeito encadeamento de razões e argumentos. Partindo da dúvida intencionalmente exagerada (hiperbólica), ele vai à procura da certeza, para assim apanhar, no nascedouro, os princípios que dão sustentação ao conhecimento, pondo à prova a consistência dessas colunas basilares do saber humano. À medida que aprofunda o meticuloso exame constata que há muito poucas coisas de que não se podem duvidar. Ele realça essas coisas indubitáveis provando-as à simples *luz natural*.

Data do ano de 1643 o início de uma correspondência muito fecunda com a princesa Elizabeth da Boêmia, a quem dedicou uma profunda admiração (como atestam as suas cartas à princesa) e a obra *Princípios de Filosofia*.

Essa obra foi publicada em latim intitulando-se *Renati Descartes principia philosophiae* (*Princípios da filosofia de René Descartes*) no ano de 1644, com uma dupla função: propõe “uma exposição de conjunto de sua filosofia e quer dar ao cartesianismo os meios de difundir-se principalmente nos meios escolares e universitários”, segundo informa Denis Moreau¹³.

A princesa “Elizabeth viria a desempenhar um papel chave na vida de Descartes...” Ela era a filha mais velha de Frederico, rei da Boêmia, Conde Palatino e Eleitor do Sacro Império Romano; nascida em 1618, ela era uma jovem talentosa, interessada em teologia, matemática, filosofia, astronomia e

¹³ MOREAU, Denis. in *Carta-prefácio dos princípios da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. XII.

física. Descartes empenhou-se em explicar-lhe suas ideias, ao mesmo tempo que se preocupava com sua saúde e seu bem estar. A sua correspondência com a princesa deixa transparecer a preocupação com sua formação filosófica ao mesmo tempo permitia-se falar de seus sentimentos mais íntimos como em relação à sua mãe. Em algumas cartas Descartes era rigorosamente didático, a ponto de enviar a Elizabeth problemas de matemática que ela deveria resolver. Essas cartas são fontes inestimáveis de referências às suas teorias que, nelas, são explicadas detalhadamente.

Em 1646 Descartes conclui um rascunho de *As paixões da alma*, obra em que esboça uma teoria científica das paixões em que se pode detectar as concepções cartesianas a respeito dos sentimentos e suas ressonâncias no espírito. Muitas foram as questões levantadas pela princesa Elizabeth sobre a relação mente e corpo que eram de pronto esclarecidas por Descartes. A segunda parte de *As paixões da Alma*, contém muito do que fora tema dessa correspondência; Descartes chega mesmo à confessar que esse livro fora escrito para Elizabeth e foi, afinal, publicado em novembro de 1649.

Esses anos da década de quarenta, embora tenham sido, para Descartes, de profícua produção, também foram de grandes perturbações, considerando as disputas com Voetius, depois Trigland e Revius, além da "traição" de Regius, seu antigo discípulo, contra quem escreve um vigoroso ataque intitulado *Notae in Progamma* (1648).

No começo do ano seguinte Descartes recebe o convite da rainha Cristina da Suécia, para visitá-la em sua corte. Depois de meses de indecisão Descartes aceita o convite e embarca para a Suécia em 31 de agosto de 1649. Lá ele enfrentou um rigoroso inverno e radicais mudanças de hábitos que lhe seriam fatais; contraiu uma pneumonia, à qual não resistiu, tendo falecido em Estocolmo a 11 de fevereiro de 1650.

Depois de sua morte, em 1663, seus livros foram incluídos no Índice dos Livros Proibidos pela Igreja Católica. *O Mundo* ou o *Tratado da Luz*, e outros escritos de Descartes foram publicados na Holanda, mesmo depois de ele ter morrido. Ainda é preciso lembrar uma entrevista que Descartes concedeu a um jovem estudante holandês, Burman, sobre sua filosofia, que contém um registro precioso da teoria cartesiana. Alguns textos inéditos foram

posteriormente encontrados. Um deles é *A busca da verdade*. Segundo G.Rodis-Lewis houve mesmo uma publicação de *Obras inéditas de Descartes* em 1858-59 . Por fim, escreve Geneviève Rhodis-Lewis em sua obra *Descartes – A biografia*, o seguinte:

“Fica por estudar uma obra que, pela sua densidade, suscita interpretações sempre renovadas. Voltando esse olhar que desafia e interpela, devemos aí ler com a ironia de Alain: É um homem terrível para ter como mestre. Os seus olhos parecem dizer: Mais um que vai enganar-se.” “É também um convite para se enredar, com paciência, nesse longo caminho em que Descartes não deixou de avançar na busca da verdade. Certamente, os passos em falso continuam a ser possíveis. Mas que o receio de nos enganarmos não nos desvie do esforço para compreender melhor ainda esta obra que nos aproxima de um Descartes vivo”.¹⁴

*

* *

¹⁴ RODIS-LEWIS, Geneviève - *Descartes – A biografia* - Trad. Fernanda Oliveira – Portugal – Instituto Piaget – 1995 – p. 289 e p.295.

CAPÍTULO PRIMEIRO

1. O conjunto das seis Meditações.

Nas *Meditações* Descartes vai expor de forma rigorosamente metódica suas reflexões filosóficas concebidas e desenvolvidas desde a juventude. Inicialmente, ele anuncia seu método de trabalho: razões (ou argumentos) encadeadas, como numa corrente; e o instrumento que irá ajudar nessa pesquisa: a dúvida. Não a dúvida espontânea, mas, sim, a dúvida intencional e metódica, cuja utilidade é, sobretudo, libertar dos juízos prévios adquiridos desde a infância, além de preparar o caminho para que o espírito possa com facilidade se desligar dos sentidos. Disso tudo tratará a Primeira Meditação. Na segunda, aplicando-se à dúvida metódica, o espírito pode chegar a supor que nada existe, pois de quase tudo se pode duvidar. No entanto, logo percebe que só de uma coisa não pode duvidar, pois se pensa é porque existe, “ou, antes, é”. Dessa certeza passa à suposição de que há algumas coisas que lhe pertencem e outras que lhe são estranhas e talvez pertençam ao corpo. Então, há uma grande chance de haver coisas da alma e coisas corpóreas (cuja certeza dessas últimas somente será conseguida na sexta Meditação). Em seguida, são analisadas as substâncias de que são formados a alma e o corpo e que entre si são bastante diferentes, sendo de logo observado que a alma constitui uma substância pura. A terceira Meditação trata de Deus, e de como sua existência é necessária, mesmo porque se a sua ideia está em nós – seres imperfeitos que aspiramos à perfectibilidade – é que Deus, de fato, existe. Na quarta, provar-se-á que todas as coisas percebidas de forma clara e distinta são, realmente, verdadeiras. É explicado, também, *em que consiste a razão do erro ou falsidade*. O objeto desse estudo não é o erro ético (relativo ao bem e ao mal), mas sim o erro no sentido da teoria do conhecimento, conforme o próprio Descartes escreve, na sinopse, que precede as Meditações, mais adiante transcrito. Na quinta Meditação examina-se a natureza corpórea,

explica-se a ideia das essências, a validação da verdade das essências matemáticas e, ainda, são apresentadas novas razões para a demonstração da existência de Deus. Finalmente, na sexta Meditação se demonstra a distinção da atuação do entendimento da atuação da imaginação; além da distinção da alma e do corpo e que, a despeito disso, ela lhe é tão intimamente unida, que compõe como que uma mesma coisa com o corpo. São expostos todos os erros decorrentes do sentido e os meios de evitá-los. E por fim, são conhecidas todas as razões que provam a existência das coisas materiais.

2. A análise de cada uma das Meditações.

Será efetuada a análise das Meditações na seguinte ordem: a) Meditação Primeira. Das coisas que se podem pôr em dúvida; b) Meditação Segunda: Da natureza do Espírito Humano, e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo humano; c) Meditação Terceira: de Deus; que Ele existe; d) Meditação Quarta: do verdadeiro e do falso; e) Meditação Quinta: da essência das coisas materiais; e, novamente, de Deus, que Ele existe; e f) Meditação Sexta: da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem.

*

*

*

A) – MEDITAÇÃO PRIMEIRA – Das coisas que se podem colocar em dúvida.

I – A dúvida metódica como instrumento para a aquisição do conhecimento.

Descartes, no resumo que antecede as Meditações, nos informa qual o objeto de cada uma delas; do que ele trata e mostra e o que resulta de cada uma das seis partes desse conjunto de Meditações.

Assim é que logo de início, nesta Primeira, são dadas as razões pelas quais podemos duvidar de todas as coisas em geral e em particular das coisas materiais. Em segundo lugar, constatamos a utilidade da dúvida. Sim, a dúvida é útil por três motivos: liberta de toda e qualquer espécie de prejuízos, entendido aqui o vocábulo como juízos pré-existentes, ou seja, preconceitos; prepara o caminho para acostumar o espírito a desligar-se dos sentidos; e torna impossível que se duvide, depois, daquilo que se tomar como verdadeiro.

Descartes declara-se insatisfeito com a formação intelectual que lhe fora dada, porquanto já de algum tempo vinha percebendo que desde muito cedo recebeu opiniões falsas como se fossem verdadeiras; e que os princípios sobre os quais baseava os seus conhecimentos eram incertos e duvidosos. Entende ele que, pelo menos uma vez na vida, é preciso enfrentar essas incertezas seriamente. Aguardou o tempo adequado para esse “empreendimento” (como acima realçado). Enquanto isso se dedicou à leitura do “Livro do Mundo”, como ele escreve na primeira parte do *Discurso do Método*. Não apressou o rio da vida, deixou que ele corresse sozinho até que estando o seu espírito maduro e livre, e instalado numa tranquila, segura e pacífica solidão, sistemática e deliberadamente ocupou-se em destruir muito do que constituía suas antigas opiniões. A estrutura dessa desconstrução é extraordinariamente metódica, como só um cérebro afeito às matemáticas e genial pode conceber.

Para discernir quais as coisas das quais não se poderia duvidar, Descartes vai aplicar as regras de um método, já anteriormente concebido. Segundo Guérout as *Meditações* se desenrolam de conformidade com regras de um *método* que prescreve que se observe rigorosamente o encadeamento

das razões. A estrutura das *Meditações* nos remete, então, às duas obras anteriores de Descartes: *Regras para orientação do espírito* e o *Discurso do Método*. Sem pretender enveredar por vias tortuosas em busca do fundamento da legitimação desse método, vale lembrar os quatro preceitos que estão em sua raiz. A saber: a) – jamais acolher alguma coisa como verdadeira que não se conhecesse como tal, evitando assim a precipitação e a prevenção; b) – dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas, possíveis e quantas necessárias fossem, para melhor resolvê-las; c) – conduzir por ordem os pensamentos começando pelos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; d) – fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que se tivesse a certeza de nada omitir. O conjunto dessas máximas encontra-se na segunda parte do *Discurso do Método*. O primeiro preceito recomenda, claramente, duvidar do que lhe for apresentado como verdadeiro até que se consiga como tal reconhecer. Instala a dúvida como instrumento para aquisição do conhecimento. Mas esta dúvida é usada deliberadamente, por determinação da vontade e há de ser absoluta e universal, para que se possa colher o seu resultado que é a certeza sobre alguma coisa.

II – O princípio da dúvida hiperbólica

Na sequência da *Meditação Primeira*, Descartes diz:

“Tudo o que recebi, até 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”.¹⁵

¹⁵ DESCARTES – M1 – p. 85 – *Meditações* - Col. Os Pensadores – Abril Cultural 1983

Assim, coisas tão simples são postas em dúvida, como o que comumente se vê ou se ouve. Esta exacerbação da dúvida é como que um modo de demonstrar as falhas naquilo que se nos apresenta como seguro e firme. É o duvidar de forma exagerada, mesmo daquelas coisas que, à primeira vista, pode nos parecer (note-se o verbo parecer) evidente. Nada lhe escapa. Vejo as minhas mãos. Será que eu as estou vendo realmente? O método, portanto, começa por instalar a *dúvida hiperbólica*, e para sua aplicação e demonstração, o filósofo faz uso de argumentos que estendem e exacerbam a dúvida com o propósito de nos fazer ver que aquilo que tínhamos por mais certo e seguro, não resiste a esta impiedosa investigação, que vai de fato destruir nossas certezas antigas: a) – argumento dos erros dos sentidos; b) – o argumento do sonho; c) – o argumento que leva à dúvida até ao valor objetivo das essências matemáticas por meio de duas ficções alegóricas: o Deus Enganador e o Gênio Maligno. Senão, vejamos. **O argumento dos erros dos sentidos**- que existe no céu um sol e que o vemos é algo que não se pode negar; mas nossos olhos não o vêm tal qual ele é, pois parece infinitamente menor do que ele realmente é; **o argumento do sonho** - da mesma forma, não é possível negar que temos mãos que escrevem num papel; mas, quando se sonha esses mesmos objetos estão presentes, e nem por isso eles existem de fato; são simples representações de nossos sonhos; **o argumento que leva à dúvida as certezas matemáticas** - sabemos que estejamos acordados ou sonhando há coisas que não se pode negar como, por exemplo, as essências matemáticas: ainda que estejamos dormindo ou em vigília, a soma de dois e três sempre será cinco. Mas, admitindo por suposição que exista algum poder superior que tenha o propósito de enganar fazendo com que essa soma de dois mais três tenha como resultado outro número que não seja cinco, então já não há mais certeza a esse respeito. Acontece, porém, que esse ser superior seria justamente a ideia que tenho de um deus onipotente; esta ideia vem, também, acompanhada de outro atributo de deus que é **a perfeição**. Em sendo perfeito, a esse deus repugnaria a intenção de enganar, que é uma imperfeição que não se coaduna com a ideia do “soberano ser superior” **onipotente e perfeito**. Assim, é improvável que um deus veraz, um Verdadeiro Deus seja enganador. A menos que exista um Gênio do mal, um *Malin Génie*, a todo tempo empenhado em enganar os homens. Será por meio desta outra ficção

que o filósofo vai colocar em dúvida, também, o que há de fundamental nas certezas matemáticas. Supõe, então que esse Gênio Maligno, tão poderoso quanto malvado, faz com que o quadrado não tenha quatro lados e que a soma de dois e três não seja cinco e que não haja mais céu nem sol, nem lua. De sorte que nada mais existe na realidade e que tudo não passa de ilusões criadas pelo Gênio Maligno para nos enganar. Com base nesta hipótese, ficção criada por Descartes, poder-se-ia incluir entre as coisas de que se pode duvidar, também, as essências matemáticas.

Escrevendo sobre esta ficção de Descartes, Guérault diz : “A oposição entre o Gênio Maligno e o Deus veraz aparece então como o reflexo de uma espécie de conflito em Deus, entre sua onipotência e sua bondade, entre seu poder e sua vontade: Deus podendo nos enganar, não o quis.”¹⁶

Todavia, esse ser (o Gênio Maligno) que tudo pode tão perfidamente, não pode, no entanto evitar que eu decida suspender os meus juízos. Em outras palavras, o *Malin Génie* apesar de toda a sua onipotência e malevolência não pode me obrigar a fazer nada. Se não posso alcançar a verdade por essa via, ele também não pode me impor nada. Ele não manda em meus pensamentos.

A dúvida, assim concebida, será posta em ação, vai se diferenciar da dúvida vulgar e será hiperbólica: a) vai se diferenciar radicalmente da dúvida vulgar porquanto ela não advém da experiência, mas sim de uma decisão; ela é proveniente de um ato de vontade; b) será hiperbólica, isto é exagerada e generalizada; a exacerbação da dúvida levada às crenças sobre as coisas aparentemente mais evidentes, como a existência do sol no firmamento, conduz o espírito a liberar-se mais facilmente dos sentidos. Neste ponto Descartes não foi bem entendido em sua época como se pode ver na resposta a uma das objeções de Pierre Bourdin.

“Em resposta, diz Descartes que no final da Meditação: ‘eu lidava com o tipo de dúvida extrema que, conforme ressaltai com frequência, é metafísica e

¹⁶ “L’opposition entre le Malin Génie et le Dieu véraçe apparaît alors comme le reflet d’une sorte de conflit en Dieu entre sa puissance et sa bonté, entre son pouvoir et sa volonté: Dieu pouvant nous tromper, Il ne l’a pas voulu^{16a}”. (pág. 43 do livro de Martial Guerault – *Descartes selon l’ordre des raisons*. Vol. I).

exagerada e de modo algum deve ser transferida para a vida prática. Era a uma dúvida desse tipo a que eu me referia quando disse que tudo o que pode dar margem à mais ligeira suspeita deve ser considerado como uma boa razão para a dúvida”¹⁷

c) – essa forma metódica de duvidar consistirá em tomar como falso aquilo que não é senão duvidoso, e considerar como sempre enganador o que alguma vez enganou.

Descartes reconhece a dificuldade em se observar rigorosamente o método, pois sempre haverá a tentação de retornar à comodidade de permanecer à mercê das antigas crenças. No entanto, quanto mais a dúvida for exercida de forma sistemática e radical, tanto mais serão inabaláveis as certezas que daí brotarem.

*
* *

¹⁷ SORELL, Tom. *Descartes*. São Paulo: Loyola, 2000. p.74.

B) MEDITAÇÃO SEGUNDA. Do conhecimento do espírito humano.

I – A constatação da primeira certeza – O Cogito – Funções do Cogito.

Após ter colocado em dúvida tudo que existe neste mundo, Descartes pergunta-se a respeito de si mesmo. Será que ele existe? Ou ele se enganava também em relação a sua própria existência? Mas, uma evidência se manifesta: ainda que um Gênio Maligno o tenha enganado com seus ardis, e embora seja muito poderoso, não tem ele poder sobre seus pensamentos. Na *Meditação* anterior Descartes já afirmara que “le Malin Génie” por mais poderoso que fosse nada lhe poderia impor. Mas, ainda que assim não fosse, se de fato ele o engana, isso prova outra coisa. Se o “Malin Génie” o engana, só o faz porque ele (Descartes) existe. Ele escreve:

“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.”¹⁸

A esta primeira verdade conquistada, “penso logo existo”, ou ***Cogito, ergo sum***, segue-se outro questionamento do filósofo. Com efeito, ao introduzir a ficção do Malin Génie, para levar ao extremo a dúvida hiperbólica, e depois da apropriação da certeza, ou seja, da primeira verdade consubstanciada no *Cogito*, uma outra questão se apresenta: qual é, afinal, a função do *cogito*?

As funções do *Cogito* são duas: a) impedir o retorno à dúvida: b) e constituir uma aplicação paradigmática do critério das ideias claras e distintas.

¹⁸ DESCARTES – *Meditações* - M2 – p. 92.

a) impedir o retorno à dúvida

Diante do *cogito* a dúvida (hiperbólica) perde a sua função, que como já acima realçamos, foi usada apenas como instrumento de um método. É verdade que, na raiz, este método da dúvida, no passado, também foi usado pelos céticos. Mas, é preciso dizer que os céticos e Descartes chegam a resultados diametralmente opostos. O método consistia no seguinte: o cético permite que seu oponente apresente um enunciado e em seguida leva o oponente a reconhecer que o seu enunciado não atende a todos os requisitos propostos por ele mesmo, tornando evidente que não há a necessária justificação para ele. A argumentação, no ceticismo, tem uma clara estrutura dialética; o cético exige que o oponente lhe apresente todas as premissas; e então ele passa a destruí-las, indicando a incoerência que há entre elas, nulificando-as. É justamente neste ponto que o método de Descartes se diferencia fundamentalmente do ceticismo, pois o cético se apegava à dúvida e dela não abre mão, enquanto Descartes, fazendo uso do argumento do próprio cético, mostra-lhe que existe algo de que ele não pode duvidar que é o fato de estar duvidando. O cético não tem como fugir a essa conclusão, pois a forma de argumentação que lhe dá sustentação e garantia é idêntica àquela iniciadora do procedimento cético. Já na dúvida cartesiana ela é o caminho que não pretende negar a existência das coisas; bem ao contrário, ela pretende alcançar uma certeza da existência de algo. Então, com o *Cogito, ergo sum*, inaugura-se uma nova ordem, não há mais lugar para o retorno da dúvida.

b) constituir uma aplicação paradigmática do critério das ideias claras e distintas.

Se por um lado o *Cogito* afasta a dúvida hiperbólica, por outro lado, ele tem uma segunda função que é ser um paradigma para o critério das ideias claras e distintas. Sob esse aspecto o *Cogito* é aquilo a que se referia Descartes, como um *intuitus*, significando uma apreensão intelectual, direta e imediata, ou seja, mais precisamente, instantânea. Essa apreensão intelectual

instantânea, a modo de um *intuitus*, encontra-se de certa forma explicada pelo próprio filósofo, no segundo conjunto de Respostas às Objeções:

“Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo: e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.”¹⁹ (p.158 - Trad. Os Pensadores).

II – A atualização constante do cogito – sou enquanto penso.

É importante observar que a proposição – “*Eu sou, eu existo* – é necessariamente verdadeira sempre que por mim for afirmada ou em minha mente for concebida”, é realçada pela expressão, repita-se, **“sempre que por mim for afirmada ou em minha mente for concebida”**. Isto significa que enquanto eu pensar que existo, a minha existência está assegurada pelo próprio ato do pensar. Até mesmo se duvido da minha existência, no momento em que faço a minha reflexão a respeito desta dúvida, que é uma atividade intelectual por excelência, confirmo a minha existência; porquanto para duvidar é preciso que eu exista, que eu seja algo. O fato de duvidar de que penso é algo que se refuta a si mesmo, uma vez que a dúvida é uma instância do pensamento. Enquanto estou, de fato, ocupado no processo do pensamento, tenho que existir, pois o próprio fato de eu levantar a possibilidade de estar sendo enganado confirma que, enquanto realizo tais reflexões, eu, de fato, existo. A atualização do ato de pensar me informa com certeza que sou uma coisa pensante.

¹⁹ DESCARTES, René – *Meditações* –M2 - p.158 – (Trad. Col. Os Pensadores) São Paulo - Abril Cultural 1983.

III – Coisa pensante – sua existência e sua natureza.

Ora, Descartes, já alcançou a sua primeira certeza: ele sabe que é, que existe. Todavia, não sabe o que realmente é essa coisa que pensa. Ele escreve: “Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou;”²⁰

Depois de duvidar da existência de todas as coisas, como o céu, o mar, as suas próprias mãos e de ter chegado, por meio da dúvida, à certeza da existência do pensar, eliminando qualquer dúvida por mais hiperbólica que fosse e, apesar do “Malin Génie” com todo seu poder e malícia, Descartes se pergunta: e o que sou eu? É preciso mesmo saber o que é esta coisa tão absolutamente real que está imune a qualquer dúvida por mais hiperbólica que seja. Mas, é necessário ter cuidado e ser prudente, quando for examiná-la para não a confundir com outra coisa – adverte o próprio Descartes.

a) sua existência – De uma forma geral, existência seria: 1) um modo de ser delimitado e definido; pode, também, significar 2) o modo de ser real e de fato; 3) o modo de ser próprio do homem. Interessa-nos a segunda acepção: **o modo de ser real e de fato.**

Mas, Descartes, embora sinta a imperiosa necessidade de saber como é este ser que ele proclama, ainda não está muito seguro de que maneira é essa “existência”. “Eu não conheço, ainda, o conteúdo desta existência que acabo de afirmar. Importa, pois, encontrá-lo pela análise exclusiva dos dados do problema, isto é por determinação, levando em conta tudo o que é dado, mas excluindo o que não o é (...)”²¹

Vai, então, repassar suas opiniões antigas (aprendera na escola que era um animal racional), e rejeitá-las porque tais conceitos implicariam uma série de desdobramentos que mais confundiriam que explicariam o que seria este existir. Assim, ele prefere não aprofundar tais conceitos e descreve a existência como uma natureza “comum” e “simples” (termos que não são sinônimos, comum seria o que não é extraordinário e simples o que não é composto). Diz Descartes: “para sabermos o que é a **existência**, basta entender o significado

²⁰ DESCARTES- *Meditações* – M2, p. 92 – (Trad. Col Os Pensadores.) São Paulo - Abril Cultural, 1983.

²¹ Referência à Regra XII – *Regras para a orientação do espírito*- Descartes. M2, p.92.

da palavra, pois ele diz de imediato o que é a coisa designada pela palavra, até onde podemos conhecê-la. Não há aqui necessidade de uma definição, que mais confundiria do que elucidaria a questão²².”

Quando trata de Deus, entendido como a soma de todas as perfeições, a **existência** aparece como uma propriedade, ao lado da onipotência. Ao ser criticado por isso, diz não ver nada de impróprio nessa acepção, desde que ela seja compreendida com o significado de atributo de Deus. O existir no contexto do exame da “coisa pensante” é mera decorrência do pensar. Descartes está mais empenhado na demonstração de que o espírito é uma coisa mais fácil de conhecer e por isso ele prossegue no exame da natureza dessa coisa pensante – corpo e alma. Quanto ao corpo, ele não nega sua constituição tal qual a informam os sentidos e se detém no exame da natureza do espírito. “Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim” referindo-se às coisas corpóreas. Continuando: “Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim”.²³

b) sua natureza – Da análise que faz, resulta que o pensamento é um atributo que ele reconhece verdadeiramente. Enquanto no parágrafo 7 determinava-se a essência da substância “coisa pensante” agora ela é descrita em seus diferentes modos, como ela se apresenta. Vista sob esse outro aspecto vamos reintegrar à coisa pensante os atributos que foram afastados com o fim de se conhecer a sua essência. Esses modos (imaginar, sentir, querer) embora não lhe componham a essência de coisa pensante, deles não se pode duvidar, visto que são imunes à dúvida pela certeza engendrada pelo *Cogito*. Descartes observa que tais atributos, como o imaginar, sentir etc., existem de fato nele e fazem parte de seu pensamento. Assim, se expressa Descartes: “Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo”.²⁴. A imaginação é um

²² COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p.63. (A busca da verdade - ATX525:CSM II 218, citação de Cottingham, John, em *Dicionário Descartes* p.63).

²³ DESCARTES, René - *Meditações* – M2 – p. (Trad. Col. Os Pensadores) São Paulo - Abril Cultural, 1983.

²⁴ LEBRUN, Gérard - (Cf. trad. Col. Os Pensadores) in *Meditações* - M2 – p. 95 - Nota 38.

desses atributos; ainda que esse poder de imaginar nos leve a imaginar coisas que não existem de fato, nem por isso pode-se dizer que a imaginação não exista; este poder é real, tanto quanto o sentir ou o querer. Então, o pensamento é distinto dos corpos e distinto de certos modos, como a imaginação. Tem-se então que a natureza da coisa pensante, que eu sou, é puro pensamento, excluída dele todo e qualquer elemento corporal.

c) O atributo principal – o pensamento. Observando atentamente a coisa pensante, constata-se que ela tem um atributo principal e diversos modos, porque não se pode a esta altura, depois do expurgo proporcionado pela dúvida hiperbólica em ação, negar a existência do sentir, do querer, do imaginar. Assim, o atributo principal desta coisa pensante é o puro pensamento e os demais atributos são: a imaginação, as percepções sensoriais e a vontade.

Seguindo a linha de raciocínio do Filósofo, percebe-se facilmente que ele põe em prática uma de suas regras para levar o espírito a conhecer bem as coisas. Se coloco em um único cesto meadas de lã de várias cores, junto com meadas de linho, também de várias cores, e se quero fazer um agasalho para o frio e uma vestimenta para os dias de calor, antes de iniciar o meu “tricot”, preciso separar as meadas de lã das meadas de linho; embora sejam muito semelhantes e tenham, na base, uma finalidade em comum (vestir o nu) não podemos conhecer os atributos de cada uma delas se não as tocar separando-as; ainda que sejam todas (meadas de lã e de linho) do mesmo gênero e possam ser mesmo entrelaçadas, para examiná-las e conhecê-las melhor, é indispensável o exame em separado. Assim, Descartes, “organiza”: separa, examina, reincorpora ou não, dependendo das reais possibilidades. Por esta via, ninguém se perde. Pode não ir muito longe, mas é um caminho seguro. Assim ele fez quando quis saber o que era a coisa pensante, qual a sua natureza: excluiu paulatinamente o que não fosse seguro, ou seja, o que não fosse indubitável: restando apenas o que não era passível de dúvida, o pensamento. Mas, nesse processo ele foi conhecendo, também, algumas atividades que conviviam ao lado deste mesmo pensamento, “atividades” estas que não poderiam ser simplesmente um nada: o sentir tátil, por exemplo; a percepção por meio do sentido da visão; o imaginar que certamente a lua vai

brilhar à noite sendo ainda dia; então, ele reincorpora todas essas “atividades” à coisa pensante. Mas, agora ele já a conhece bem melhor, pois sabe que há o pensamento puro (em que não entra nenhum elemento corporal) e os outros atributos, que com ele não se confundem. Entre elas, os dois, que lhe chamam mais atenção, seriam a imaginação e a vontade.

d) os demais atributos – a imaginação, a memória e a vontade.

d.1) a imaginação – Descartes ao examinar o que caracteriza a coisa pensante, destaca de forma bem nítida que a imaginação é apenas um atributo do pensamento; concluindo, nesta *Meditação Segunda*, o seguinte: “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 o espírito possa reconhecer muito distintamente sua natureza”²⁵ (os destaques são nossos). O Filósofo escreve com todas as letras e de forma direta que tudo aquilo que pode ser compreendido por meio da imaginação **não** pertence à intelecção pura, ou seja à percepção intelectual. Aliás, esta distinção já se encontra em sua obra anterior *Regras para a orientação do espírito*. A Regra XII se inicia com a explicação sobre o conhecimento. Para Descartes “No conhecimento há apenas que considerar dois pontos, a saber: nós que conhecemos e os objetos que estão por conhecer.”. Para propiciar este conhecimento temos em nós apenas quatro faculdades que estão ao nosso alcance, que são: o entendimento, **a imaginação**, os sentidos e a memória. Ele enfatiza que das quatro, somente o entendimento é capaz de conhecer a verdade; contudo, insiste que este deve ser ajudado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória. Quanto à imaginação, no entanto, adverte que ela deve ser usada apenas numa função auxiliar e, com certa reserva, quando se tratar de assuntos que nada tiverem de corpóreo ou semelhante ao corpóreo. No entanto, para Descartes, a imaginação devidamente controlada pode servir de inestimável ajuda para

²⁵ DESCARTES, René – *Meditações* – M2, p. 94 (Cf. trad. Col. Os pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983).

percepção e compreensão das coisas corpóreas. Já para o **conhecimento puro** o papel da imaginação permanece **essencialmente auxiliar**.

Mas será na *Meditação Sexta* que Descartes vai falar sobre a imaginação com mais precisão; ele descreve “a atividade de imaginar” como um poder que ele reconhece existir em si; e, também, confessa dela se servir quando se aplica à consideração das coisas materiais. Apresenta a diferença entre a imaginação e a pura inteligência. A este fim ele dá um exemplo de uma singeleza impar e insuperável eloquência (tão simples, mas com extraordinária força de convencimento). Ele diz que qualquer de nós sabe que um triângulo é uma figura composta de três lados. Isso é também, facilmente imaginável. Ao dizer que um quiliógono é uma figura que possui mil lados, o pensamento logo apreende esta assertiva, da mesma maneira que compreende que um triângulo é uma figura de três lados. No entanto, imaginar uma figura de mil lados já não é tão fácil; de sorte que a imaginação por si só não nos leva ao conhecimento imediato e certo, mesmo em se tratando de coisas corpóreas. Então, Descartes adverte:

“Assim, 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 inteligência ou concepção pura”.²⁶

A imaginação existe e isso é inegável; mas para o conhecimento da essência das coisas ela não é confiável, pois pode nos induzir a imaginar o que não existe.

d.º) a vontade – A percepção de que a coisa pensante é, também, capaz de querer, ou seja que ela também tem o atributo da vontade além, do já estudado atributo da imaginação, vai ser mais aprofundada, na *IV Meditação*, quando se verá o contraste do entendimento (inteligência pura) limitado e a vontade

²⁶ DESCARTES, René - *Meditações* - M6 – p. 130 (Trad. Col. Os Pensadores- São Paulo – Abril Cultural – 1983).

ilimitada. A vontade se estende com mais amplitude que o intelecto, que não pode ir além de seus limites, porquanto há verdades que o intelecto não pode compreender totalmente. Mas, há esperança na filosofia cartesiana: a determinação do ser humano em limitar a vontade a somente julgar sobre o que ele conhece distinta e claramente (princípio da suspensão dos juízos), assegura-lhe evitar o erro. Portanto, ao mesmo tempo em que este atributo da coisa pensante – a vontade – pode levá-la em direção ao erro, poderá, ao contrário, evitar que o espírito enverede pela senda do erro.

d.3) a memória - Aqui não nos interessa examinar a explicação fisiológica do processo de memorização em Descartes. Mas, sim, o papel da memória, como um dos atributos do ser pensante, na teoria do conhecimento cartesiana. É forçoso reconhecer que se trata de uma questão de relativa complexidade. A presença do que se convencionou chamar “memória conceitual”, é indispensável para qualquer espécie de cognição. No entanto, Descartes distinguiu a *intuição* que seria o conhecimento direto e imediato com o objeto e a *dedução*, que implicaria uma “longa cadeia de inferências”. Para não comprometer este processo Descartes sugere exercícios de memorização nas *Regras*. A saber:

“Regra VII – Para o acabamento da ciência, é preciso passar em revista, uma por uma, todas as coisas que se relacionam com a nossa meta por um movimento de pensamento contínuo e sem nenhuma interrupção, e é preciso abarcá-las numa enumeração suficiente e metódica. A observação do que é proposto aqui é necessária para admitir como certas essas verdades que, como o dissemos mais acima, são deduzidas dos princípios primeiros e conhecidas por si sós, mas não imediatamente. Com efeito, isso algumas vezes é feito por um encadeamento de consequências tão longo que, depois de ter atingido essas verdades, não é fácil nos lembrar de todo o caminho que a elas nos conduziu; é por isso que dizemos que se deve remediar

a fraqueza da memória, com uma espécie de movimento contínuo do pensamento.”²⁷

Parece, então, que a memória, atributo da inteligência seria, apenas, mais um instrumento de que se valeria o entendimento para “não esquecer” os diversos momentos do processo de dedução. Mais adiante será mais detidamente examinado o que seria na filosofia cartesiana a memória conceitual. Passemos, agora, ainda dentro da *II Meditação*, à compreensão da essência do Eu pensante. O que ele é em sua essência.

c) a essência do eu – Descartes inicia o parágrafo 9 da *II Meditação* com perguntas a que ele próprio responde: “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.” Apresenta a coisa pensante sob seus diversos modos. Ao passo que, anteriormente, no parágrafo 7, ele já tratava da coisa em si, em sua essência: “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, **isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão...**”²⁸ (destaque nosso). Mas, ele não se contenta em simplesmente responder suas perguntas; ele quer demonstrar como chegou a esta conclusão; ele vai excluir pacientemente, um a um, os atributos que não sejam essenciais à apreensão do *ego*. Ele quer, também, compará-lo (isto é, o *ego*) com outras coisas, para poder ressaltar o que somente no eu existe de essencial, de característico. Assim, ele retoma a análise das coisas que nos parecem mais simples: as coisas corpóreas que se apresentam aos sentidos.

IV – De como é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo.

a) As coisas corpóreas que se apresentam aos meus sentidos – Nós acreditamos que as coisas que vemos e que tocamos são as mais fáceis de

²⁷(p.39 – *Regras para a orientação do espírito* – René Descartes – tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão – Ed. Martins Fontes – São Paulo 2007)

²⁸ DESCARTES, René – *Meditações* – M2 – p.94 (Cf. Trad. Os pensadores- São Paulo – Abril Cultural, 1983).

serem conhecidas. Elas, as coisas corpóreas se apresentam aos nossos sentidos de um modo que dificilmente podemos duvidar que elas não sejam, de fato, como elas parecem. Mas, já vimos que os sentidos podem nos enganar; a nossa visão, por exemplo, nos engana quanto ao tamanho do sol. O sonhar parece realidade; mas, quando acordamos constatamos sua irreabilidade. Então, como saber se as coisas que tocamos e que vemos existem realmente?

b) o pedaço de cera – A experiência com o pedaço de cera, pode trazer um pouco mais de luz a esta questão. O pedaço de cera que se apresenta aos nossos sentidos com uma consistência dura, fria, ainda com o odor das flores e a doçura do mel, ao ser aquecido se transforma: fica quente, amolece, perde o perfume e se estende; mas, esta coisa estendida ainda continua sendo o pedaço de cera anterior. Como percebemos que ela é em essência a mesma coisa que era antes do aquecimento? Não será com os sentidos nem com a imaginação que isso se dará. Somente o entendimento puro é capaz de identificar naquela coisa estendida e disforme o mesmo pedaço de cera.

c) a conquista da terceira certeza – (o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo).²⁹ Com essa elaborada demonstração, se dúvida existia, não existe mais. A limitação dos sentidos para conhecer as coisas mais simples que nos cercam no dia a dia, está patente. Se dependesse apenas dos sentidos para reconhecer o pedaço de cera após o seu aquecimento, não se chegaria a lugar nenhum posto que as impressões colhidas pelos sentidos já não correspondem com o que está na realidade. A cera que antes era dura e fria, agora é uma coisa quente e mole, o perfume sumiu e até sua forma não é mais a mesma. Assim, os sentidos iriam nos informar de maneira enganosa, isto é, que não se tratava de um pedaço de cera, mas de outra coisa. A imaginação também não poderia ajudar para uma informação fidedigna sobre o pedaço de cera aquecido, pois por mais que imaginássemos o que havíamos apreendido anteriormente, a imagem não corresponderia ao que se apresenta aos nossos olhos no presente. Então, deve haver algum meio ou algum processo, ou um “poder” qualquer que me faça perceber que o pedaço de cera depois de aquecido continua a ser “um pedaço de cera”, isto

²⁹ LEBRUN, Gérard - *Meditações* – M2, p. 98 - Nota 47 (Trad. Col. Os Pensadores- São Paulo Abril Cultural, 1983.

é, perceber o que há nele de essencial. E, Descartes o diz claramente no parágrafo 15:

“Mas quando distingo a cera de suas formas exteriores e, como se a tivesse despido de suas vestimentas, considero-a inteiramente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo, não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano.”³⁰ [o destaque é nosso].

O que equivale a dizer: somente a inteligência pura é capaz de apreender e conhecer as coisas. É o entendimento que nos fornece a certeza da percepção intelectual. Então, se eu penso no pedaço de cera, além de infirmar sua existência isto também implica a minha própria: **“é preciso um espírito humano”**.

Ora, enquanto se pensa, imagina ou se toca no pedaço de cera a pessoa **está sendo**. Neste parágrafo reforça-se a segunda verdade (“...minha natureza é puro pensamento excluído qualquer elemento corporal”, já obtida e demonstrada, conforme o parágrafo 8 desta *II Meditação*. Quando percebo o pedaço de cera, seja porque o toco ou imagino, só uma coisa é certa, é que *eu penso*. O pensamento percebe-o, mostrando que ele, o pensamento, é imprescindível ao *conhecimento* da coisa.

Todavia, embora se tenha chegado a assertivas muito bem fundadas e, dentro da filosofia cartesiana, incontestes, restou demonstrado ainda mais uma outra verdade já anunciada. A análise precedente confirma que a percepção das coisas pelos sentidos ou pela imaginação, ainda que seja insuficiente ou em alguns casos enganosa, que ela só acontece se presente o “espírito humano”, expressão aqui usada com o significado de *pensamento*. Essa atividade do ser humano permite-lhe conhecer muitas coisas sobre a natureza do espírito humano. Assim, Descartes conclui que: “pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, **só concebemos os corpos pela faculdade de entender** em nós existente e não

³⁰DESCARTES, René – *Meditações* - M2, p.97 – Cf. Trad. Col. Os Pensadores- São Paulo – Abril Cultural 1983.

pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, **mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que o meu espírito.**³¹ (os destaques são nossos).

Esta, pois, seria a terceira verdade já anunciada no início desta Meditação Segunda.

*
* *

³¹DESCARTES, René - *Meditações* – M2 - p. 98 (Cf. Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983).

C) – MEDITAÇÃO TERCEIRA. De Deus; que Ele existe.

I – A existência necessária de um Deus – Aspiração do imperfeito à Perfeição.

Descartes chega ao ponto crucial de sua metafísica. Ele precisa transpor os limites do entendimento para necessariamente fornecer uma base absolutamente segura para os fundamentos de sua teoria do conhecimento. Até aqui as noções das ideias claras e distintas que indicam a evidência da verdade estão legitimadas pela descoberta do *Cogito*. Mas uma outra questão o assaltou. Seria talvez por isso que ele inicia esta Terceira Meditação de forma tão intimista, como se estivesse conversando consigo mesmo; aliás, nas duas *Meditações* anteriores predomina o estilo próprio ao gênero “Meditação”. Contudo, isso fica mais evidente nesta *Terceira Meditação*. Descartes diz:

“e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente.”³²

Para ele “esses sentimentos e imaginações”, são modos de pensar. E essas maneiras de pensar residem nele, que pensa. Mas, será que não existe algo fora dele, que ele não conheça? Então, Descartes volta a contemplar as coisas que ele conhece clara e distintamente; ele se pergunta o que é que ele via tão clara e distintamente nelas? E a resposta é simples: eram ideias. Sim,

³² DESCARTES, René - *Meditações* – M3 – p.99 . (Cf. Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983.)

eram “as ideias ou os pensamentos dessas coisas que se apresentavam a meu espírito.”³³

No entanto, todo o encadeamento de razões até aqui desenvolvido e seguido, como um caminho que se vai fazendo à medida que se vai caminhando palmo a palmo – noutras palavras, desbravando-o mesmo – demonstrou que em alguns momentos a dúvida foi muito além, alcançando coisas que jamais foram contestadas como, por exemplo, o fato de que dois mais três sempre resulta em cinco. Esta certeza matemática poderia ser posta em dúvida por meio de uma alegoria: supondo-se a existência de um Gênio muito malvado e poderoso que, por mero capricho, quisesse fazer com que dois e três não resultassem em cinco, mas talvez em dez. O “Malin Génie”, ficção criada para levar a dúvida (hiperbólica) às últimas consequências (como se viu na Meditação Segunda), aqui já não poderia atuar, pois fora derrotado pela certeza oferecida pelo *Cogito*, porque por mais que este Gênio Maligno fosse malicioso e com todo o seu poder ele não poderia fazer que *eu não fosse nada enquanto eu pensasse que era algo*. Mas, restou a pergunta: existe um Deus? Ou melhor, existiria necessariamente um Deus? E a resposta é: sim. Um deus necessário. Ele é um deus necessário porquanto, vem explicar toda a ânsia de saber do filósofo o que induz à percepção de sua *incompletude*, e por via de consequência a sua imperfeição. Ora, se é próprio do ser humano desejar (qualquer coisa) é porque não está completo. Se há algo incompleto é possível que haja o seu antônimo, o completo. Portanto, a ideia de completude leva à crença de que há um ser completo que nada deseja porque ele tudo contém. Portanto, um ser perfeito. Este ser é Deus.

Diante da constatação da existência de pelo menos alguma coisa que lhe é exterior Descartes decide que deverá

“examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o

³³ *Ibid.* – M3, p.100.

conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma”.³⁴

Mas, em consideração à ordem das razões, isto é seguindo o encadeamento das razões e o método a que ele próprio se impõe, qual seja “de passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar no meu espírito para aquelas que aí poderei achar depois”, Descartes vai examinar os seus pensamentos dividindo-os em certos gêneros e procurando saber em quais deles há verdade ou erro, adiando o exame da questão de Deus para quando se apresentar a ocasião propícia.

II – Do Pensamento – atributo principal da coisa pensante e a questão de Deus, enquanto ser estranho à coisa pensante.

Os principais dados do problema que serão examinados constituem: a) a questão do pensamento, enquanto atributo principal e exclusivo da coisa pensante e b) a questão de Deus enquanto ser estranho à coisa pensante. Como anunciado, veremos em primeiro lugar os tipos de pensamento e só mais adiante a questão de Deus. Diversos são os modos de pensamentos: uns são como as “imagens” das coisas; outros têm algumas formas; e, ainda, aqueles que advêm da ação do espírito. Aos primeiros Descartes designa como ideias. A esse gênero de pensamentos uns são chamados vontades ou afecções e outros juízos. Então, de acordo com esta classificação, temos:

- a) as ideias;
- b) as vontades ou afecções;
- c) os juízos.

Descartes assim se expressa:

“Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em

³⁴ *Ibid.* – M3, p.100, §5.

que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: 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 ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.³⁵ .

Quanto às **ideias**, se tomadas em si mesmo elas não podem ser falsas, pois se imagino uma estrela, ou um lápis, ainda que a estrela e o lápis não existam, não deixa de ser verdadeiro que eu imagino tanto uma como o outro. No que diz respeito às **afecções** não pode, também, haver nelas falsidade, pois mesmo se desejo coisas que jamais existiram, não será por isso que o meu desejo é menos verdadeiro. Já quanto aos **juízos** é preciso cautela, porquanto posso me enganar a respeito deles, pois o erro mais comum é que eu julgue que as ideias que estão em mim, sejam semelhantes ou conformes as coisas que estão fora de mim. Nesta *Meditação Terceira* Descartes vai tratar das ideias.

III – Teoria das ideias (em Descartes).

a) Primeiro caminho – o senso comum.

Seguindo a cadeia das razões, foram as ideias que em primeiro lugar se apresentaram ao espírito de Descartes. E por isso mesmo ele vai examiná-las primeira e atentamente: umas parecem terem nascido com ele, outras serem estranhas e virem de fora e as outras parecem ser feitas ou inventadas por ele. Quando ele usa a expressão “parece” indica quase sempre uma observação superficial, onde ainda não se tem certeza de nada. Indo por esse caminho, que seria o do senso comum, Descartes distingue três classes de ideias (o que não se confunde com a classificação anterior, visto que, neste caso, o exame se faz sob outro ângulo, qual seja o do **senso comum**). Então, sendo assim,

³⁵ *Ibid.* – M3, p.101.

teremos: 1) aquelas ideias que lhe são inerentes posto que teriam nascido com ele; 2) aquelas que lhe são estranhas e que teriam vindo de fora; 3) as ideias que são inventadas ou criadas pelo próprio sujeito. Mas, dessas três classes uma chama a atenção: são as ideias que vêm de fora, ou seja, de algum objeto que se encontra fora de mim, pois deve haver algo nelas que nos leva a acreditar que elas são semelhantes aos respectivos objetos. Quais seriam “as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos”?³⁶

Descartes divisa duas razões. A primeira razão, é que esta percepção é-lhe ensinada por sua própria natureza; e a segunda, é que essas ideias não dependem de forma nenhuma de sua vontade; o exemplo é a percepção (ensinada pela própria natureza) do calor provocado pelo fogo (objeto distinto de mim). Todavia, essas razões não são suficientemente seguras para se afirmar que elas são verdadeiras ou falsas. Somente o que é revelado pela luz natural pode-se tomar como verdadeiro e, portanto, eu não tenho razão de colocá-lo em dúvida, pois, como vimos, é a luz natural que “me fez ver, há pouco, que, do fato de eu duvidar podia concluir que existia”.³⁷ Com efeito, essas ideias não dependem de minha vontade, pois como afirmado acima, quer eu queira ou não, sinto calor, que é provocado por algo que está fora de mim, como o calor do fogo; essa coisa que me é “estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa”. Assim, torna-se evidente que estas duas classes de ideias são bem diferentes entre si. Mas, ainda que as ideias pareçam semelhantes aos objetos que elas representam, é possível que esta semelhança seja ilusória. É o que acontece com a ideia do sol: há uma ideia de um sol de pequena dimensão que é informada pelos sentidos (visão); já a observação do mesmo objeto (o sol) tomada da astronomia me traz a ideia de um sol muitas vezes maior que a terra. Assim, essas duas ideias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; a razão, então me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que menos a ele se assemelha. Isso tudo conduz a uma evidência: a afirmação de que há algo fora de mim e que também é diferente de mim, não foi conseguida por meio de um “julgamento certo e premeditado”, mas, apenas, por um impulso. Assim, é a percepção do senso comum.

³⁶ *Ibid.* – *Meditações* – M3, p.102, § 10.

³⁷ *Ibid.* – *Meditações* – M3, p.102, § 12.

b) O segundo caminho.

Contudo, há outro caminho para se examinar esta questão. Se considerarmos as ideias do ponto de vista de que elas são apenas “modos de pensar” todas, parece, que procedem de mim, e nelas não há diferença. “Mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e outras uma outra coisa, é evidente que são bastante diferentes entre si”. Se uma representa substância (ou diversas substâncias), é algo mais e contém em si **mais realidade objetiva**; “isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.”³⁸ A esse respeito e para ficar mais claro, vale transcrever comentário sobre a diferença de conteúdos das ideias.

“A *diferença* entre os conteúdos não designa apenas a diferença desses conteúdos mesmos (uma cadeira, um pedaço de cera, um general), mas também a diferença de *seus graus de ser ou de perfeição*, conforme o objeto que representam. *Perfeição* designa um bem que se deve naturalmente possuir e, como tal, pertence, pois, ao ser (cf. Gilson, *Discours*, 317). – Esta diferença *quantitativa* entre os graus de ser dos conteúdos possibilitará a aplicação do princípio de causalidade, enunciado adiante”³⁹

Então, é a própria luz natural que nos leva a perceber que deve haver tanta e total realidade na causa eficiente, quanto nos seus efeitos. Sim, pois, de onde o efeito iria tirar a sua realidade? E como a causa eficiente poderia comunicar essa realidade a seu efeito se não a possuísse?! Em consequência, chega-se à conclusão que “o nada não poderia produzir coisa alguma” e que é o mais importante,

“(…) 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**

³⁸ *Ibid.* – *Meditações* – M3, p.103, §15.

³⁹ *Ibid.* – *Meditações* – M3, p. 103, Nota 63 (de Gérard LEBRUN, citando Etienne GILSON).

somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas ideias onde se considera somente a realidade que eles chamam **objetiva**: por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente, tudo o que entra 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”.⁴⁰

Neste ponto, os filósofos historiadores apontam uma inovação de Descartes. É que, no plano das ideias, na filosofia tomista não havia qualquer dificuldade sobre a “causa do conteúdo das ideias”, porque este conteúdo, não sendo considerado como do ser, não requeria nenhuma causa própria; assim, o ser formal de meu conceito requer uma causa (o intelecto que apreende a forma da pedra); mas, o ser objetivo de meu conceito não a requer.

“Do ponto de vista de sua realidade formal, as ideias são simplesmente conteúdos do pensamento; mas, do ponto de vista de sua realidade objetiva, aquela não há de satisfazer quem disser (somente) que o próprio entendimento é a causa delas”.⁴¹

c) Realidade objetiva das ideias.

Descartes apresenta, na explanação que se segue, a sua **teoria da realidade objetiva das ideias**. Faz-se necessário, portanto, para uma melhor compreensão, separar item por item, e estudar cada um deles. O exame se inicia com uma conclusão do que fora dito no parágrafo anterior. Descartes havia concluído que, já é coisa conhecida, pela luz natural, que deve haver tanta realidade na causa eficiente quanto no seu efeito.

⁴⁰ *Ibid.* – *Meditações* – M3, p.104, §17.

⁴¹ *Ibidem* – *Meditações* – M3, p.104, Nota 67 de LEBRUN, Gérard, que remete a Gilson, *Discours*, p.322. (*Primeiras Respostas*. Cf. trad. Os Pensadores).

De acordo com o que acima foi referido, constata-se que: a) agora há uma coisa manifesta; b) essa coisa se torna manifesta pela luz natural; c) essa coisa manifesta é o seguinte: “que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente quanto no seu efeito”; d) de onde é que o efeito iria retirar sua realidade senão de sua causa? e) como essa causa poderia comunicar essa realidade se ela não a tivesse em si mesma?

d) Conclusões sobre a realidade das ideias.

A reflexão sobre essas cinco alíneas propicia alcançar quatro conclusões, a saber: 1) “o nada não poderia produzir coisa alguma”; 2) “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”; 3) esta verdade é clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal(realidade atual ou formal); essa verdade é clara e evidente, também, nas ideias, onde se considera somente a realidade que eles chamam objetiva (**realidade objetiva**).

O exemplo da pedra ilustra essa realidade: a pedra que ainda não existe não pode começar a existir se ela não for produzida por uma coisa que possua em si, *formalmente* ou *eminente*mente, tudo o que entra na composição da pedra. O exemplo do calor seria mais ou menos no mesmo sentido. Aqui, fazemos um parêntese para lembrar o significado, no texto, dos vocábulos “formalmente” e “eminente”mente”. Uma causa contém **formalmente** seu efeito, quando ela lhe é homogênea. Uma causa contém **eminente**mente seu efeito, quando ela **não** lhe é homogênea. Há vários pontos a observar no tocante à causa (eficiente) e seu respectivo efeito.

A ideia da pedra ou do calor não pode estar em mim se não tiver sido colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto àquela que concebo no calor ou na pedra. Pois mesmo que “essa causa” não transmita à minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve pensar que esta causa não é real. Este é um primeiro ponto.

O segundo ponto a observar seria apenas um lembrete: devemos sempre lembrar que a ideia é obra do espírito e sendo assim, sua natureza é tal que ela não exige de si nenhuma outra realidade formal além daquela 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.

O terceiro ponto a considerar é: para que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela deve isto a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva.

Aqui vale a pena recordar a diferença entre *realidade formal* e *realidade objetiva* para Descartes, com um exemplo: quando digo sol, a realidade formal é o sol em ato (atual, formal) NOS CÉUS. A realidade objetiva é o mesmo sol existindo em meu intelecto.

Este conceito de “objetividade”, nada tem a ver com o conceito contemporâneo. O uso que Descartes faz do termo OBJETIVO foi retirado dos escolásticos. Assim, para que uma ideia tenha uma tal realidade objetiva, mais do que outra ideia ela deve isto a alguma causa; nessa causa se encontra, ao menos, tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva.

O quarto ponto: se supomos que na ideia se encontra algo que não existe em sua causa, então ela deve obter esse algo do nada. Mas por imperfeita que seja esta maneira de ser pela qual uma coisa está objetivamente (ou por representação) no entendimento por sua ideia, não se pode dizer que essa maneira de ser não seja nada, tampouco que essa ideia tire sua origem do nada.

No quinto ponto, constatamos duas coisas a destacar: a) é necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas ideias; b) e, embora a realidade que eu considere nessas ideias seja somente objetiva, devo pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas.

No sexto ponto, distinguimos que:

a) a maneira de ser objetivamente pertence às ideias, pela própria natureza delas;

b) e a maneira de ser formalmente pertence às causas dessas ideias pela própria natureza delas.

O sétimo e último ponto será a conclusão a que chega Descartes, nos seguintes termos: “De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias 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 perfeito.”⁴² O que significa que elas (as ideias) podem ter menos perfeição que as coisas de onde foram tiradas, mas nunca poderão ter mais perfeição. Gérard Lebrun comenta:

“Conhecido pela luz natural, este princípio, como o anterior, faz parte dessas noções primitivas que escapam ao domínio do Grande Embusteiro. Isso não significa que as ideias sejam efetivamente as imagens das coisas, porém me permite apenas aplicar o princípio de causalidade entre uma realidade objetiva e uma realidade atual”.⁴³

Descartes, em seguida, vai avaliar o que até então descobriu a respeito de sua teoria das IDEIAS. Então ele vai se servir de tudo que já foi visto para tirar novas conclusões. Observando o encadeamento das razões ele vai concluir uma coisa muitíssimo importante. Vejamos o desenvolvimento de seu raciocínio: **a)** se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias não está em mim nem formalmente nem eminentemente e assim eu não posso, eu mesmo, ser a causa dela é porque existe algo – distinto de mim – que é a causa dela; **b)** isso significa que há algo além de mim, ou seja, eu não existo sozinho no mundo; **c)** ao passo que, se não se encontrar em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo. Continuando a aprofundar a análise das ideias Descartes vai se aproximar ainda mais “dessas ideias” e faz novas descobertas. Em primeiro lugar, ele constata que tem a ideia de si próprio; mas, além dessa, ele tem muitas outras: a ideia de um deus, a ideia que representa os animais, outras que representam as coisas corpóreas, que

⁴² DESCARTES, René – *Meditações* – M3, p. 105 (Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo - Abril Cultural, 1983).

⁴³ LEBRUN, Gérard – *Meditações* – M3, p.105, N.70 (Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983).

representam anjos, que representam outros homens. Mas, logo ele percebe que, no tocante às ideias que representam homens ou animais, ou anjos, ele concebe que podem ser formadas pela mistura e composição de outras ideias que tem sobre as coisas corporais e Deus. Quanto às ideias das coisas corporais, à primeira vista **parecem** que elas podem provir dele próprio como no exemplo do pedaço de cera (como realçado acima nos comentários à segunda *Meditação*). Mas, essas ideias se apresentam de forma confusa e obscura ao seu espírito.

e) A falsidade material das ideias e a falsidade formal verdadeira.

Então, Descartes conclui que mesmo no âmbito das ideias, quando se trata das coisas corpóreas, essas ideias podem conter *uma certa falsidade material*, isto é quando elas representam o que nada é, como se fosse alguma coisa.

Descartes, ainda vai notar, também, o seguinte e isto é importante:

“Pois, ainda que eu tenha notado acima que só nos juízos é que se pode encontrar a falsidade formal e verdadeira, pode, no entanto, ocorrer que se encontre nas ideias uma certa falsidade material, a saber, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. Por exemplo as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas, que por seu intermédio não posso discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio ou ainda se uma e outra são qualidades reais ou não o são”.⁴⁴ (o destaque é nosso).

Assim, as ideias podem ser chamadas de falsas quando representam o nada como se fosse alguma coisa.

Mas, se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz reconhecer que procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falta algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita.

⁴⁴ DESCARTES, René - *Meditações* – M3, p.106. 9 Cf. Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983).

No entanto, sendo verdadeiras e tendo tão pouco de realidade, pois não são capazes de fazer discernir nitidamente a coisa representada do não-ser, eu que não sou nem um pouco perfeito posso ser o autor delas. Descartes concluiu ou não que as ideias podem ser criadas pelo próprio homem? É o que veremos a seguir.

Inicialmente, Descartes vai tratar **das ideias** que ele tem das **coisas corpóreas**. Cuidam-se, aqui, de ideias claras e distintas. Entre elas Descartes destaca: a ideia de substância, a ideia de duração, a ideia do número e de outras coisas semelhantes. Ele afirma que tais ideias ele as tirou da ideia que tem de si mesmo. Que ele tem uma substância é uma ideia clara e distinta, ou seja, evidente, percebida diretamente, e que as coisas corpóreas têm, além de substância, a extensão. Descartes diz:

“Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias.”⁴⁵

Note-se que Descartes define o que seja para ele substância: “quando penso que a pedra é uma *substância*, ou uma coisa que é por si capaz de existir (...)” Portanto, diz-se que uma substância é o mesmo que uma coisa que é por si capaz de existir.

Por fim, Descartes analisa as outras qualidades de que são compostas as coisas corporais. Essas qualidades são: a extensão – a figura – a situação e o movimento de lugar.

Parece que ele não analisa a extensão, nem a figura. Mas, sim *a ideia* de cada uma dessas qualidades da coisa corpórea.

⁴⁵ *Ibid. Meditações – M3, p.107.*

Ele afirma que essas qualidades são certos modos da substância. É como se fossem vestes sob as quais a substância corporal nos aparece. E que sendo ele próprio também uma substância, parece que elas (essas qualidades) estão contidas também nele, eminentemente. (“eminente” tem um sentido de que não é de forma homogênea, se é que aqui se trata de causa e efeito).

IV – A questão de Deus - a ideia de Deus reconhecida como dotada de valor objetivo.

a) A Primeira Prova

A questão de Deus que fora mencionada no início do exame dessa terceira *Meditação* e fora posta de lado, visto que era necessário primeiramente se fazer o estudo do pensamento, é agora retomada.

Após analisar as ideias das qualidades que compõem as coisas corpóreas, Descartes vai olhar a ideia de Deus e se nela existe alguma coisa de si. Ele, então, descreve como é a ideia que ele tem de Deus: uma substância infinita, eterna, imutável etc. Diante de vantagens tão grandes e tão eminentes, ele se convence logo que essa ideia de Deus não pode ter nascido dele mesmo, homem imperfeito. Embora ele seja também uma substância, jamais poderia gerar na cabeça de ninguém a ideia de uma substância infinita, como é a de Deus. Essa ideia só pode ter sido colocada em mim por uma causa cuja substância é verdadeiramente infinita e isso prova que Deus existe. Esta é a *primeira prova da existência de Deus pelos efeitos*.

b) Reflexões sobre a primeira prova.

Ele ainda explica que chega a esta conclusão, não por negação do que é finito, como concebe o repouso pela negação do movimento. Mas ao contrário: ele concebe a substância infinita até mais facilmente que a substância finita e que de alguma forma tem alguma noção de infinitude mesmo antes de ter a própria noção dele mesmo, coisa finita; pois se assim não fosse, como seria possível que percebesse que lhe falta algo e que não é um ser inteiramente perfeito se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito do que

o meu? Assim, antes mesmo de ter a noção do finito eu tenho a noção do infinito. Tenho, pois, a noção de “Deus antes que de mim mesmo”.

Esta questão da *precessão da noção de infinito* com respeito à noção de finito pode ser mais bem compreendida com a ajuda do comentário de Lebrun, a seguir transcrita:

“Sobre a precessão da noção do infinito com respeito à noção do finito, cf. *Col. com Burman* (A.T.,v,153) e, sobretudo, o seguinte texto que nos indica a orientação antidualética de uma tal doutrina: “Nós não temos a intelecção do infinito por negação da limitação; e do fato de a limitação conter a negação do infinito *infere-se erradamente que a negação da limitação contém o conhecimento do infinito*: posto que aquilo pelo que o infinito difere do finito é real e positivo, mas, ao contrário, a limitação pela qual o finito difere do infinito é não-ser ou negação do ser; ora, o que não é não pode conduzir ao conhecimento do que é: mas, inversamente, sua negação deve ser percebida a partir do conhecimento da coisa”. (A.T., III, p.427).⁴⁶

E não se venha dizer que esta ideia de Deus é materialmente falsa, que talvez tenha sido tirada do nada, por eu ter carências, como se verificou com o frio e com o calor. Essa ideia de Deus tem tanta realidade objetiva, como vimos que ela se me apresenta a mais clara e a mais distinta de todas as ideias que estão em mim e por isso mesmo a mais verdadeira e, portanto, a menos suspeita de erro ou de falsidade.

Ainda que se pudesse fingir que esse ser soberano não existe, não se poderia fingir que sua IDEIA não representaria nada de real para mim. Isso não seria possível, pois tudo que há de ideia de perfeição está contido nessa ideia do ser soberano. E ainda que eu, por ser finito, não entenda todas as perfeições que se encontram na ideia de Deus, pois é da natureza do finito não compreender o infinito, mesmo assim meu espírito concebe clara e

⁴⁶ LEBRUN, Gérard – *Meditações* – M3 – p.108, N.83. (Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983).

distintamente essa ideia, e por isso tenho-a como verdadeira, pois “basta que eu conceba bem isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição, e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal ou eminentemente, para que a ideia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito.”⁴⁷ Lebrun explica melhor, a esse respeito, nos seguintes termos: “Não só posso conhecer o infinito sem o *compreender*, mas o conhecimento desta incompreensibilidade me concede um conhecimento verdadeiro e inteiro do infinito, embora eu tenha um conhecimento parcial do que ele contém” ⁴⁸

Descartes, ainda, admite uma outra hipótese para, negando-a, demonstrar que Deus necessariamente existe: então eu imagino que, ao contrário do que foi dito antes, eu existo dotado de todas as qualidades que atribuo a um Deus; supondo que elas estão em mim em potência e que um dia progressivamente eu vou desenvolvendo essas qualidades e me aperfeiçoando de modo que chegaria a plenitude de minhas potências. Mas, examinando bem de perto a questão me dou conta de que isso não pode ocorrer. Primeiro, porque ainda que fosse verdade que minhas potencialidades se desenvolveriam gradativamente logo vejo que essas vantagens não pertencem, nem se aproximam da ideia que tenho de um Deus, no qual “nada se encontra em potência, mas onde tudo é atual e efetivamente” (Descartes M3 p.). E em segundo lugar, porque se admito que cresceria em graus de perfeição, poderia fazer esse acréscimo infinitamente, quando, ao contrário a ideia que tenho de Deus é de um ser completo ao qual nada mais pode ser acrescentado. “Concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui.” E, assim, é fácil concluir **“que o ser objetivo de uma ideia não pode ser produzido por um ser que existe apenas em potência, (o qual, propriamente falando, não é nada) mas somente por um ser formal ou atual”**.⁴⁹ (os destaques são nossos).

⁴⁷DESCARTES, René – *Ibid.*

⁴⁸LEBRUN – *Ibid.* – N. 84

⁴⁹DESCARTES – *Ibid.* p.109.

c) A Segunda Prova e sua necessidade.

Então Descartes percebe que tudo isto que ele acabou de examinar é também perceptível pela luz natural. Mas, observa ainda que quando ele está distraído com as coisas sensíveis esquece “da razão pela qual a ideia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito”.⁵⁰

Neste ponto Descartes interrompe seu raciocínio para tratar de outra questão, que talvez lhe tenha parecido preliminar.

Ele vai responder primeiro à pergunta que não quer calar: “Se eu mesmo que tenho esta ideia de Deus, poderia existir no caso de não haver Deus?” Admitindo que eu seja o autor de mim mesmo, posso eu ser por mim mesmo?

c1. Primeiro momento - Primeira hipótese – Eu existo por mim mesmo como por uma causa

Se eu fosse o autor de mim mesmo me teria contemplado com todas as vantagens e perfeições e assim não duvidaria de coisa alguma, nada desejaria, pois tudo teria, inclusive, os conhecimentos que tanto almejo, e não me faltaria nenhuma das perfeições que atribuo à Divindade. De forma que, na verdade, eu seria Deus. Essa hipótese, no entanto, se afigura impossível, pois quem pode o mais pode o menos. No caso, sendo eu uma coisa pensante, sou substância e meus atributos são meros acidentes. Ora, se eu não sou capaz de ter uma das perfeições (acidente da substância), como poderia pretender ser capaz de criar a substância?

c2 - Primeiro momento – Segunda hipótese- Eu existo sem causa.

Todavia, Descartes ainda tem mais um argumento para acreditar que Deus é necessariamente a causa primeira e única do ser, pois criar também é conservar; se não houver a conservação é necessária a repetição indefinida e incessante de várias criações. Além do mais, todo o TEMPO da minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes. Eu não sou agora o que fui antes, por exemplo. Então é preciso ter bem definida a aparente diferença entre criação e conservação, que na verdade “não diferem senão com respeito

⁵⁰ *Ibid.*

a nossa maneira de pensar”. Este poder de conservação eu não sinto em mim mesmo nem em meus próprios pais que me produziram, mas são incapazes de me conservar no ser (ou seja, sendo). O que me leva a crer que eu dependo de algum ser diferente de mim. Este é o segundo momento dessa prova – eu sei agora “que dependo de algum ser diferente de mim”, afirma Descartes.

c.3 Segundo Momento – Reflexões subsidiárias.

Mas, esse ser diferente de mim do qual eu dependo, pode não ser esse a quem chamo Deus. Podem ser meus pais, por exemplo. Todavia, eles me produziram, mas não têm o poder de me conservar (como observado acima), visto que, pela ordem natural das coisas, os filhos subsistem aos pais. Então eu poderia não ter uma única causa, mas várias causas. O que também não é possível, pois à medida que se fosse buscando entre várias a causa primeira seria algo indefinido, ou mesmo Deus, voltando-se ao ponto de partida. A propósito é interessante transcrever as notas que constam na Meditação Terceira citando M. Guérault: “Segundo momento da prova: eu sei agora *que dependo de algum ser diferente de mim*, mas este ser não poderá ser algo mais exceto Deus? (n93) “Invocação do princípio da causalidade e aplicação ao caso precedente”. Nota 94 “A) Esta causa estranha existe por si: ela deve, portanto, causar-se com todas as perfeições de que tenho ideia. Portanto, ela é Deus. B) Esta causa é, por sua vez, produzida por outra, mas é possível remontar assim indefinidamente na série de causas? Não; aqui, não nos assiste o direito, pois não se trata da causa que me produziu (posso subsistir sem os meus pais), mas da causa que me criou ou me conserva no ser a cada instante do tempo. Vemos quão ligada se encontra essa segunda prova à ideia cartesiana do tempo, imposta pela Física (Cf. Guérault, *op.cit.*, I págs.272.85)”⁵¹

d) Reflexões sobre o conjunto

Mas, ainda resta saber de que maneira o ser humano adquiriu a ideia de Deus. Certamente não foi por meio dos sentidos, como já se verificou. Tampouco é pura produção do espírito, pois não tenho poder para nada lhe acrescentar ou diminuir. Então, a conclusão a que Descartes chega é que,

⁵¹ *Ibid.* – M3 – Notas 92, 93 e 94 de LEBRUN, citando M. Guérault.

assim como a ideia de seu próprio ser, “ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento que fui criado.”.

Por outro lado, não há nada de estranho que Deus tenha colocado esta ideia na criatura, como um artífice põe a sua marca em sua obra. E é mesmo possível que esta obra tenha algo semelhante ao criador, como um poema traz muito do íntimo do artista. Gérard Lebrun ainda acrescenta: “Deus é colocado como causa de si, autor de meu ser e soberanamente perfeito. É a quinta verdade. Segundo ele, Guérault acentua que, se a primeira prova é a mais importante (ao menos na ordem das razões, que não se deve confundir com a ordem das coisas), posto que só ela me permite colocar Deus, passar do subjetivo ao objetivo, esta segunda prova, por seu turno, me faz conhecer melhor quem ele é”.⁵² (Cf.Princípios,I,22).

E é percorrendo este caminho, no encadeamento de cada elo da corrente, seguindo a ordem das razões, que Descartes alcança evidências incontestáveis, dentro de sua linha de raciocínio, ao dizer:

“quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus.”⁵³

Toda a cadeia de argumentos de que se valeu Descartes para provar a existência de Deus, conduz a mais uma evidência entre as já citadas, isto é, à evidência de que, sendo o homem tal como é, seria impossível que ele tivesse a ideia de um Deus se Ele, de fato, não existisse verdadeiramente. E como não

⁵² Nota 97 – M3 – p.112 – *Ibid.*

⁵³ DESCARTES, René – *Meditações* - M3 – p. 112 – *Ibid.*

há possibilidade de Nele faltar algo, isto é, que Deus tenha alguma carência, pois em sendo perfeito nada mais se lhe pode acrescentar, resulta que ele, também, jamais poderia ser um embusteiro, visto que “a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência”.

Descartes encerra a *III Meditação* com uma pausa para admirar a “Eterna Beleza” a que ele chama Deus. Na verdade, mais parece o criador contemplando, extasiado, sua obra: o Deus de Cartesius. A este momento de júbilo ele tinha direito!

*

*

*

D) MEDITAÇÃO QUARTA – O erro humano.

A Quarta Meditação inicia-se com um resumo do que foi tratado na anterior. Com efeito, a cadeia de razões desenvolvida na *III Meditação* para fazer a demonstração da existência de Deus e que ele necessariamente há de ser o autor do ser humano, manteve o filósofo distante das coisas corpóreas. Esse exercício proporciona-lhe, agora, uma vantagem que é direcionar o seu pensamento com maior facilidade das coisas sensíveis e imagináveis para dirigi-lo às coisas que sendo desprendidas de toda matéria tornam-se perfeitamente inteligíveis.

Nessa recapitulação do que foi tratado na *III Meditação* o filósofo faz duas afirmações que resultaram de sua investigação: a primeira, que a ideia que ele tem do espírito humano – que é uma coisa pensante e não extensa – é muito mais fácil de conhecer que qualquer outra coisa corpórea; a segunda, que, quando considera o fato de que ele duvida, constata que é uma coisa pensante, mas incompleta e dependente; em consequência, apresenta-se a ideia da existência de algo completo e independente. Esta ideia que está em mim, leva-me a concluir que não existo sozinho neste mundo e que existe algo completo e perfeito (Deus) do qual dependo. E assim, evidencia-se que a ideia de Deus, de sua existência e a da minha, que Dele depende, são percebidas pelo espírito humano de forma clara e distinta, portanto, pode-se afirmar que são verdadeiras.

I – Esboço de uma solução para inocentar Deus – Ele não é responsável pelo erro humano.

Deus não é capaz de enganar; ele é um Deus veraz, porque o embuste, embora possa se assemelhar a uma espécie de poder, contém, em sua raiz, algo de falsidade; poder enganar é uma coisa, mas querer enganar, traz em si uma determinação de malícia, que de forma nenhuma se coaduna com a veracidade divina.

Em suas reflexões Descartes, também, percebe em si uma certa capacidade de julgar (que lhe deve ter sido dada por Deus). Ora, se assim foi, se esta capacidade de julgar é uma dádiva divina, este julgamento estaria

imune ao erro. Mas, a experiência mostra-lhe que quando ele está considerando o ser soberano que o criou, não se expõe a falhas; mas, quando se volta para ele próprio se dá conta de que ele está sujeito a uma infinidade de erros. Parece-lhe, então, que ele está no meio, entre o ser soberano e o nada. À medida que ele participa também, do nada ou do não-ser afasta-se da perfeição e é nessa condição que ele é suscetível ao erro e assim não deve se espantar se ele se engana.

Assim, Descartes percebe “que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência”. Além do mais, este “poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso” embora doado pelo soberano Ser, em mim não é infinito.

Dessa forma, sendo certo que o homem também participa do nada ou do não ser como vimos acima, e como o nada não é causa de nada, parece então que o erro, residindo no homem, estaria explicado e Deus, desculpado.

Mas, o erro não é uma simples carência; assemelha-se mais a “uma privação de algum conhecimento que parece eu deveria possuir”; isso significaria que este Ser soberanamente perfeito teria me criado com uma certa falha, faltando algo que eu deveria ter. Se assim fosse, talvez pudéssemos admitir que Deus poderia ter querido para mim esta privação de conhecimento, por um motivo que eu desconheço, mas que poderia ser em meu benefício. Quem vai saber os desígnios de um criador para a sua obra? Como saber se esta falta não seria algo bom para mim?

II – Argumentos metafísicos possíveis.

a) – Primeiro argumento metafísico possível – recurso à incompreensibilidade de Deus. Deus é incompreensível em alguns aspectos; mas, por isso não se vai deduzir que ele não existe. Embora o meu espírito seja capaz de conceber a infinitude, a minha inteligência, por ser limitada, é incapaz de compreender os fins impenetráveis de Deus. E isso não se dá apenas em relação ao homem, mas a todas as coisas do Universo.

b) – Segundo argumento metafísico possível – o que eu percebo de imperfeito talvez diga respeito apenas a mim; pois o homem percebe facilmente que

Deus, criou, produziu e mantém muitas outras coisas, além do ser humano. Quem, por experiência, pelo menos uma vez na vida, não constatou imperfeição em uma parte do todo, tomada separadamente, e se deslumbrou ao ver sua inserção no conjunto? Então, afirma Descartes:

“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. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo.”⁵⁴

III – Recurso ao exame das faculdades psicológicas para explicar a existência do erro.

Indo por essa via, Descartes, observando-se a si próprio, conclui que os seus erros dependem do concurso de duas causas: **a)** a existência nele do poder de conhecer e **b)** a do poder de escolher ou livre arbítrio.

Temos, então, o entendimento e a vontade *agindo conjuntamente*. Essa conjunção é necessária, pois pelo entendimento nem afirmo, nem nego nada, apenas concebo ideias das coisas que poderia afirmar ou negar. Mas, isso não me dá o direito de reclamar de Deus um entendimento mais extenso e mais amplo. Reconheço, no entanto que este é limitado, porque certas coisas ele não alcança. Por outro lado, a vontade parece-me, ao contrário, tão vaga e extensa que não poderia ser contida por quaisquer espécies de limites.

Portanto, podemos resumir o que se extrai do que acima foi dito, em duas assertivas: 1) meus erros apenas testemunham haver imperfeição em mim; 2) meus erros dependem do concurso de três causas: do poder de conhecer que existe em mim; do poder de escolher, ou seja o meu livre arbítrio; da ação *conjunta* de meu entendimento e de minha vontade; ação conjunta porque o meu entendimento não afirma nem nega; apenas, concebe as ideias das coisas que nego ou afirmo. Mas com a vontade eu nego ou afirmo.

⁵⁴ DESCARTES, René – *Meditações* – M4 – p.117 – *Ibid.* Obra citada.

IV – O Entendimento e a Vontade

Dessa forma, considerando o entendimento poder-se-ia assegurar que nele não há erro algum (se tomada a palavra erro em seu sentido próprio); embora eu perceba haver uma infinidade de coisas desconhecidas por meu entendimento, nem por isso eu posso afirmar que há nele uma privação, pois não há razão nenhuma que prove que Deus deveria ter me dado um entendimento mais extenso e mais amplo e que Ele teria de pôr mais perfeição em algumas de suas obras do que em outras. Já quanto à *vontade*, percebe-se sem grande esforço que é uma faculdade que está em nós humanos, mas pertence à natureza de Deus, visto que, quando se examina qualquer outro poder existente no homem, constata-se ser esse poder muito pequeno e limitado, enquanto em Deus ele se apresenta imenso e ilimitado. Mas, isso não acontece com o poder de escolher, ou seja, com a vontade humana, que sentimos ser em nós extensa e ilimitada e é ela que nos faz perceber que trazemos em nós a imagem e a semelhança de Deus. Então, pode-se afirmar que a vontade assinala a semelhança entre o homem e Deus não só por sua infinitude, mas muito mais por ela ser, em ambos, poder absoluto do sim e do não. Interessante é que embora tão extensa e ilimitada a vontade quando considerada em si mesma parece muito restrita, pois ela consiste apenas em fazer ou deixar de fazer alguma coisa, afirmar ou negar algo, perseguir ou fugir. Quando assim fazemos, não sentimos nenhuma força exterior que nos obrigue a escolher entre os dois contrários.

V – A vontade e a indiferença.

Para fazer ou deixar de fazer alguma coisa que nos propõe o entendimento, quem vai decidir é a vontade. Ela se pode apresentar “indiferente” entre, por exemplo, afirmar ou negar. Mas, também pode pender mais para um lado do que para outro, conforme os argumentos usados sejam mais ou menos convincentes. Ora, diante de uma decisão, se recebe do entendimento a informação correta, representada por uma ideia clara e distinta, a vontade poderá agir de forma mais livre (com mais liberdade e convicção); mas, se pende para outro lado por mera “indiferença”, a vontade está menos livre. Assim, pode-se compreender a seguinte afirmação:

“De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente.”⁵⁵

Informa GÉRARD LEBRUN, (nota 118, p.119 na *Meditação Quarta*), o seguinte:

“Sobre o fim desse parágrafo, cf. as especificações essenciais oferecidas pela carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1654, onde Descartes distingue entre a liberdade *antes da ação e enquanto se exerce a ação*. Só no segundo momento, diz ele, é que a liberdade “consiste apenas na facilidade que temos de operar ... e foi neste sentido que escrevi que me dirigia tanto mais livremente a uma coisa quanto era a ela impelido por mais razões”. Para Mersenne, ele sublinha também “que somos sempre livres de deixar de perseguir um bem que nos é claramente conhecido ou de adquirir uma verdade evidente...” (27 de maio de 1641). Assim, Descartes pode manter, ao mesmo tempo e sem contradição, a liberdade-indeterminação e a liberdade-espontaneidade. Cf. uma crítica desta última em Sartre, *Situations*, I, p.317”.⁵⁶

a) Onde nascem meus erros.

Após examinar detidamente o poder de escolha – ou a vontade e o poder de entender – ou o entendimento, Descartes constata que nem a vontade em si mesma, nem o entendimento por si só explicam a existência do erro humano. O poder da vontade é ilimitado e muito perfeito em sua espécie; e o poder de entender ou de conceber não julga nada, apenas concebe ideias, então não é possível, neste ponto, que eu me engane. Assim, o erro humano se origina da desproporção entre um entendimento limitado e uma vontade ilimitada.

⁵⁵ DESCARTES, René - *Meditações* – M4, p. 119. *Ibid.* Obra citada

⁵⁶ LEBRUN, Gérard - *Meditações* – M4, p.119 – N.118

O erro, na visão cartesiana, se origina de uma desarmonia: ou melhor, da ausência de equalização entre a vontade muito ampla e ilimitada e nosso entendimento restrito e finito.

b) – Quanto maior a indiferença menos liberdade no julgamento

Descartes vai demonstrar com exemplos muito simples, mas de grande evidência, que quanto maior for a “indiferença” da vontade haverá menos liberdade no julgamento. Mas, se ao contrário, a indiferença da vontade for neutralizada por argumentos de inquestionável clareza e inabalável certeza, a vontade vai pender para o lado desses argumentos – afastando-se de sua natural indiferença – e, assim o julgamento que daí resultar será muito mais livre porque o espírito está apto a decidir com base em uma ideia clara e distinta. Quando a vontade delibera com certa indiferença, ou seja, sem estar diante da evidência, sem que o entendimento conceba o objeto claramente, há grandes chances de ela tomar o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro, fazendo com que nos enganemos.

VI – Deus desculpado do erro humano.

Já se sabe que ao lado de uma vontade ilimitada há um entendimento limitado; também, é fato que desse contraste pode decorrer o erro. Mas esse erro pode ser evitado, se, por exemplo, eu me abstenho de formular um juízo sobre uma determinada coisa, quando percebo que o meu entendimento não a compreende muito bem. Agindo assim estou usando corretamente o meu livre arbítrio. Mas, se ao contrário eu me permito, levemente, assegurar ou negar algo sobre o qual eu não tenho um conhecimento claro e distinto, estou fazendo um mau uso do meu livre arbítrio; e é justamente “neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação...” de que o filósofo falou nos parágrafos anteriores, acima mencionados. A privação constitui a forma do erro. Mas essa privação, ou seja, o fato de Deus ter me dado uma inteligência limitada não implica imperfeição em Deus. Ora, em sendo Ele o *Soberano Ser* poderia não me ter dado nada. Deus não estava obrigado a dar-me coisa alguma. Mas se ele quis criar um ser dotado de inteligência, não se deve se espantar se esse *intellectus* seja limitado, pois é próprio do que for criado ser finito. Quanto à vontade, não me devo queixar de ser ela mais ampla que o

entendimento, pois isto não é um defeito, ao contrário é justamente aquele atributo que mais nos aproxima da imagem de Deus. Quanto ao fato de que Deus concorre para que se formem seus atos e juízos, estes seriam todos bons e perfeitos, se não houvesse a privação. Então, mais uma vez se comprova que Deus não é culpado pelo erro humano.

VII - Descoberta da causa do erro.

Ainda insistindo sobre este mesmo ponto, destaque-se mais uma vez que não é uma imperfeição em Deus ter-me dado uma vontade infinita e a liberdade de formular ou não formular juízo sobre certas coisas, a cujo respeito Deus não me concedeu um saber claro e distinto. Mas, sem dúvida, é uma imperfeição em mim o fato de eu não saber fazer o uso correto desta vontade ilimitada e temerária, quando delibero sobre coisas das quais só tenho um conhecimento obscuro e confuso. Embora reconheça que seria fácil para Deus manter minha vontade ilimitada e o meu entendimento finito e fazer com que eu nunca me enganasse, não posso deixar de reconhecer que ele, embora não tenha querido me colocar entre as coisas mais nobres e perfeitas, pelo menos me deixou o poder de conter a minha vontade e somente deliberar sobre coisas que conheço de forma clara e distinta, bem como o poder de reter em minha memória a firme resolução de jamais formular um juízo a respeito de coisas que não conheço claramente e de tal forma meditar sobre esta resolução até que se torne um hábito o não falhar. Por fim, destaque-se que Descartes diz com todas as letras que nesta *Meditação* (Quarta) ele descobriu a causa do erro: “considero não ter ganho pouco com esta Meditação, ao haver descoberto a causa das falsidades e dos erros”.

VIII – Validação da regra de clareza e distinção.

Daí decorrem três consequências: (1) a confirmação, ou validação da regra, segunda a qual o que concebo clara e distintamente é verdadeiro; (2) que toda concepção clara e distinta é algo verdadeiramente real e positivo e portanto não pode decorrer do nada, mas sim de Deus; (3) e que Deus sendo soberanamente perfeito não pode ser causa de erro algum. E, assim, com base nessas reflexões, Descartes finaliza a Meditação Quarta concluindo ter

apreendido o que é preciso evitar para não errar e o que deve ser feito para chegar ao conhecimento da verdade.

*
* *

E) MEDITAÇÃO QUINTA. Da essência das coisas materiais; e, novamente de Deus, que Ele existe.

Sabe Descartes – e o confessa – que há uma infinidade de coisas ainda a examinar sobre o seu próprio Eu e acerca de Deus. Mas, prefere retomar, talvez, este exame em ocasião mais propícia. Agora, já tendo “notado o que cumpre fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade”, o que ele tem a fazer é se livrar de todas as dúvidas e verificar de perto as coisas materiais e se nelas há alguma coisa de que não se possa duvidar. Mas, antes de analisar se, de fato, existem estas tais coisas fora dele, é preciso examinar as ideias dessas coisas que estão em seu espírito e ver quais são as distintas e as confusas.

Portanto, deve-se primeiro analisar as ideias das coisas materiais e, só depois, se elas existem fora de nosso pensamento realmente, ou seja, se têm existência de fato.

I – Exame das ideias das essências – as ideias das essências matemáticas não simuladas, tampouco provenientes dos sentidos (aqui não se trata de representação da essência).

Iniciando o exame dessas ideias o filósofo imagina a “quantidade contínua”, ou seja, “a extensão em “longura”, largura e profundidade que há nessa quantidade, ou antes, na coisa à qual ela é atribuída”.

Nesse exame Descartes descobre “certas verdades”, observando a ordem das razões. A saber: primeiro, ele observa que na extensão (ou quantidade contínua) ele pode enumerar muitas partes diversas; segundo, para cada uma dessas partes ele pode atribuir “toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e movimentos”; terceiro, a cada um desses movimentos pode atribuir toda espécie de duração.”; quarto, isso acontece não só quando se pensa nessas coisas de uma forma geral, bem como quando as considera em particular, sendo que essas coisas vêm ao seu espírito com tamanha evidência, que lhe parece que não está descobrindo algo novo, mas que está recordando o que já estava em seu espírito, embora ainda não o tivesse

notado; quinto, e o que é mais considerável é que vem-lhe uma infinidade de ideias; ideias, que não podem ser um puro nada, ainda que não tenham existência fora de seu pensamento; essas ideias não são fingidas pois “elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis”.

II – Validação da verdade das essências matemáticas.

Descartes vale-se do triângulo para ilustrar esta percepção: quer queira, quer não, o triângulo sempre terá uma forma imutável, uma essência determinada dessa figura que não foi inventada por ele nem depende de seu pensamento. Mas, bem que se poderia objetar que essa ideia do triângulo, por exemplo, tenha sido captada por meio dos sentidos. No entanto, podemos formar no nosso espírito uma infinidade de figuras, assim como a do triângulo, sem que jamais tenham sido percebidas pelos sentidos; e que se concebe com toda evidência e, portanto, devem ser alguma coisa e não um puro nada, como acontece com “as figuras, os números e as outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria”, as quais percebo muito clara e distintamente sendo, em consequência, verdadeiras.

III – A prova ontológica.

Uma vez que já foi demonstrado o valor objetivo das ideias, pois como se viu, nos parágrafos anteriores, pode-se tirar do pensamento a ideia de alguma coisa e tudo que se concebe clara e distintamente pertencer a essa coisa, pertence-lhe de fato. Assim, poder-se-ia utilizar essa certeza como um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus. Com efeito, Descartes percebe que no seu pensamento há a ideia de um ser soberano (Deus) tanto quanto se encontra, também, em seu pensamento a ideia de uma figura, ou de um número; e que tudo que for demonstrado sobre Deus, pertence à sua natureza, da mesma forma que tudo que for demonstrado de uma certa figura ou número, pertence verdadeiramente à natureza dessa figura e desse número. O que significa dizer que a ideia de Deus deveria apresentar-

se ao meu espírito, ao menos, tão verdadeira quanto às verdades matemáticas referentes às figuras e aos números. A esse respeito, escreve GÉRARD LEBRUN:

“Há uma certeza da existência de Deus que é do mesmo tipo que a certeza espontânea e ingênua que se atribui às verdades matemáticas. É esta certeza que ora podemos validar, assim como validamos a certeza matemática: em nome do princípio do valor objetivo das ideias claras e distintas. Por isso, a *prova ontológica* situa-se em plano diverso das outras provas (o fato de se encontrar em outra Meditação basta para indicá-lo) e é dependente em relação a elas na ordem das razões metafísicas”.⁵⁷

Segue-se, então, que a existência de Deus tem mais um reforço com esta nova prova. Mas comumente, costuma-se distinguir a *existência* das coisas da *essência* das coisas em geral. Descartes diz: “Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência...”. Então, pergunta-se: pode-se fazer esta mesma distinção quando se trata de Deus? Vejamos. Já se sabe que esta distinção faz sentido quando se trata das ideias, porque podemos ter ideia de algo que não existe fora de meu pensamento. Mas, para Descartes e em se tratando de Deus, essa distinção entre existência e essência é impossível. Diz o filósofo;

“quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale”.⁵⁸

⁵⁷ LEBRUN, Gérard *Meditações* – M5, p. 125 *Ibid.* (obra citada)

⁵⁸ DESCARTES, René – *Meditações* - M5, p.125. (obra citada)

De fato, não se concebe um ser soberanamente perfeito ao qual falte existência, uma de suas perfeições. Seria o mesmo que se admitir a ideia de uma montanha sem vale. Eis o que diz GÉRARD LEBRUN :

“A separação entre a essência e a existência só tem sentido ao nível das ideias. Quando eu penso a essência do triângulo e a existência do mesmo triângulo, diz alhures Descartes, esses dois pensamentos diferem apenas enquanto são pensamentos; no triângulo existente fora do meu pensamento, a essência e a existência não podem ser distinguidas”.⁵⁹

Descartes continua a desenvolver o seu raciocínio – montanha sem vale, cavalo alado – demonstrando que o fato de eu conceber uma montanha com ou sem vale não se segue que haja necessariamente montanha no mundo. Da mesma forma que se eu concebo Deus no meu pensamento daí não se vai concluir a existência de um deus, isto porque “o meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas”. Mas, que existam ou não, montanha e vale não podem ser separados. Como também não posso conceber Deus sem existência. Não que meu pensamento imponha isto, mas pela simples razão da *necessidade* da própria coisa, pois a existência de Deus obriga o meu pensamento a concebê-lo desta forma: inseparável da sua existência, pois a um ser soberanamente perfeito não lhe pode faltar uma de suas perfeições, posto que é dotado de uma soberana perfeição. Portanto, não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência; embora o meu pensamento seja livre para conceber um cavalo alado.

Assim se expressa Descartes

“todas às vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro de meu espírito, é necessário que

⁵⁹ LEBRUN – *Meditações* – M5, p. 125. Nota 133 (obra citada)

eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar a minha atenção a cada uma delas em particular. E essa necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência uma perfeição), que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente; do mesmo modo que não é necessário que jamais eu imagine triângulo algum; mas todas as vezes que quero considerar 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, ainda que talvez não considere então isto em particular.”⁶⁰

Neste texto há uma nítida analogia entre as verdades matemáticas e a verdade que diz respeito a Deus. O argumento de que lança mão o Filósofo da necessidade da existência de Deus, na forma como é apresentado, de fato é uma prova que não admite dúvida e ele o reforça com a comparação com a figura geométrica.

Além desse argumento que embasa a prova da existência de Deus há ainda uma outra questão. É que Descartes afirma, explicitamente, que a existência é uma perfeição. Segundo Lebrun esta afirmação vai ser, posteriormente, contestada por Kant:

“Este pressuposto é que será recusado por Kant em sua crítica à prova ontológica: a existência não é uma perfeição que pertença ao conceito. Cumpre, todavia, observar que Descartes não tira a existência de Deus da ideia que eu tenho dele. Depois de estabelecer que a ideia de Deus corresponde a uma essência, mostra que, estando eu atento a esta essência (já não se trata da ideia como representação da essência), percebo nela necessariamente a existência.”⁶¹

⁶⁰ DESCARTES, René – *Meditações* – M5, p.126 – *Ibid.*

⁶¹ LEBRUN, Gérard – *Ibid.*

Um outro ponto importante nesse parágrafo é que Descartes afirma que há “ideias” que nasceram com ele. De fato, no fim do parágrafo o Filósofo conclui que “há uma grande diferença entre as falsas suposições e as *verdadeiras ideias que nasceram comigo* e, dentre as quais, a primeira e a principal é a de Deus” ⁶²(o destaque é nosso).

IV - Necessidade da existência de Deus.

Escreve Descartes, “... reconheço de muitas maneiras que esta ideia não é de modo algum algo fingido ou inventado que dependa somente de meu pensamento, mas que é imagem de uma natureza verdadeira e imutável.”⁶³

As razões que levam a essa conclusão são duas. A primeira, é que nada pode ser concebido, a cuja essência a existência pertença necessariamente, a não ser Deus. A segunda, é que não se podem conceber dois ou mais deuses da mesma maneira. Daí resulta uma certeza inabalável: que é necessário que exista um Deus que sempre existiu e que existirá eternamente. E se esta verdade não é percebida direta e imediatamente é porque o nosso espírito está quase sempre imbuído de prejulgamentos e o nosso entendimento constantemente distraído pelas imagens das coisas sensíveis. Pois nada há mais fácil de conceber do que a existência de um ser soberanamente perfeito, em cuja ideia e *somente nela* a existência necessária está incluída e, portanto, existe de fato. Se antes era preciso aplicar o espírito com afinco para reconhecer esta verdade, agora, ela é facilmente perceptível, e mais: evidencia-se que a certeza sobre todas as outras coisas depende dessa verdade, pois sem ela jamais se pode conceber algo perfeitamente. Assim, percebe-se que as essências matemáticas diferem da essência de Deus, pois esta pode garantir a certeza daquelas, como explica Lebrun (na nota 143); e, ainda segundo ele, a prova ontológica tem a vantagem de fornecer, no plano da natureza, a certeza de que Deus existe *eternamente*. *In verbis*:

⁶² DESCARTES, René – *Ibid.*

⁶³ DESCARTES, René – - M5, p. 126 *Ibid.*

“Diferença entre a essência de Deus e as essências matemáticas: aquela pode garantir a certeza destas”.

“Compreende-se aqui por que a prova ontológica, em relação às outras, não é apenas uma prova a mais: ela nos fornece imediatamente no plano da *natureza*, isto é da Psicologia, a certeza de que Deus existe *eternamente*. Poupa, assim, o constante recurso às difíceis provas *a priori*. O raciocínio matemático, por exemplo, está assegurado, sem que eu tenha necessidade, ao efetuá-lo, de reativar as *razões da Meditação Terceira*”.

“As provas *a priori* garantem a evidência atual (é nisso que desempenham papel primordial e indispensável); a prova ontológica assegura a lembrança das evidências. Cf. o comentário feito nas *Segundas Respostas*, 222”.⁶⁴

Descartes, agora, tem uma certeza inabalável a respeito de Deus e desafia qualquer tipo de objeção. Sim, pois ele chegou, por meio do encadeamento das razões, à certeza de haver um Deus e reconheceu “também que todas as coisas dependem dele”; e que este deus não é enganador, além do que, ele o percebe clara e distintamente; ora, se tudo que é percebido desta forma é verdadeiro, Deus também o é. Então, ele afirma: “e, assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira”. Passa, então, a enumerar algumas das objeções que, supõe poderiam ser colocadas e as destrói cada uma de *per sí*. Senão, vejamos.

a) – que sua natureza é demasiadamente suscetível a enganar-se; a esta possível objeção o filósofo responde que não há como se enganar nos juízos em que conhecer clara e distintamente.

b) – que, no passado, considerara muitas coisas falsas como verdadeiras; neste ponto, ele observa que, naquela ocasião, não conhecia ainda a regra para evitar esses erros, ou seja não tinha um conhecimento claro e distinto daquelas coisas sobre as quais se enganara.

⁶⁴ LEBRUN, Gerard – (*Meditações* M5, Notas 143, 144 e 145, p.127) *Ibid.*

c) – que, talvez, todos os seus pensamentos sejam sonhos de quem esteja adormecido; quanto a esse argumento Descartes lembra que ainda que estivesse dormindo, tudo aquilo que se apresenta ao seu espírito clara e distintamente é verdadeiro.

Então, afastadas estas possíveis objeções e outras já rebatidas com argumentos incontestáveis, no desenrolar da prova ontológica da existência de um Deus, resta a certeza, conforme suas próprias palavras:

“E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus.(...) E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não somente das que existem nele mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras...”⁶⁵

Esta convicção de que há um Deus que é fundamento da verdadeira ciência está bem delineada por Descartes, quando ele diz que antes de conhecê-lo não poderia compreender perfeitamente nem as coisas que existem em Deus, tampouco as coisas de natureza corpórea. LEBRUN considera que nesta *Quinta Meditação* encontra-se a nona verdade da ordem das razões, *in verbis*:

“Esta Meditação Quinta contém a nona verdade da ordem das razões: temos certeza absoluta de que as propriedades das essências são as propriedades das coisas e, no que concerne à essência de Deus, de que aí está inscrita a existência necessária, portanto eterna”.⁶⁶

*

* *

⁶⁵ DESCARTES, René – *Meditações* – M5 – p.128. *Ibid.*

⁶⁶ LEBRUN, Gérard - *Ibid.*

F) MEDITAÇÃO SEXTA – Da existência das coisas materiais. A distinção da alma e do corpo. A união substancial.

I - Da existência das coisas materiais – razões para sua demonstração.

Nesta Meditação Descartes vai, primeiramente, examinar se existem as coisas materiais e, só posteriormente vai descrever a distinção real entre a alma e o corpo do homem. Por fim, ele discorre sobre a união da alma e do corpo.

No início das *Meditações* Descartes se propõe a adiantar “as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais” Para tanto seria necessário “ter uma concepção distinta da natureza corpórea”, a qual se forma, parte na II, parte na IV e na VI *Meditações*.

Ultrapassadas as dúvidas, afirma o Filósofo que é mais fácil conhecer o espírito do homem do que o corpo. Restou demonstrada a realidade dessa afirmativa.

Agora, já que não se duvida mais da existência do espírito humano nem da existência de Deus, conforme detalhadamente examinado seguindo a ordem da cadeia de razões, chega o momento de enfrentar essa nova dificuldade, ou seja, de apresentar as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais. Então, o problema da existência das coisas materiais é colocado nos primeiros dezesseis parágrafos da *Meditação Sexta*. Anteriormente, na V *Meditação*, Descartes cuidou de demonstrar a essência das coisas materiais. Agora, na VI, trata-se de demonstrar e provar a *existência* dessas mesmas coisas. A demonstração far-se-á da seguinte forma: a) com amparo na realidade da essência das coisas materiais, chega-se à conclusão de que a existência das coisas materiais é possível (*a possibilidade*); b) com base na percepção da presença, em mim, da imaginação pode-se concluir que sua existência é provável (*a probabilidade*); c) com amparo na constatação do sentimento em mim, concluir-se-á que a existência das coisas materiais é certa (*a certeza*).

II - Da possibilidade da existência das coisas materiais. Região do entendimento. Apresentação do possível e do impossível a meu espírito.

A existência das coisas materiais é inicialmente apresentada como algo possível “na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente” (p.129). Guérout analisa a teoria geral da possibilidade da existência das coisas materiais, apoiando-se no fato de que o entendimento descobre as ideias claras e distintas das coisas materiais, que são verdadeiras e concebe as essências que envolvem a possibilidade de existência. Portanto, as coisas materiais são possíveis. Gerard Lebrun traz um esclarecimento referente à teoria da possibilidade ao comentar a seguinte afirmação de Descartes: “e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder percebê-la”. (p.129). A respeito dessa afirmação de Descartes diz Lebrun:

“Alusão à complexíssima teoria da possibilidade, analisada por Guérout (*op.cit.*,II,págs.26-39): “1º posso afirmar a possibilidade de uma coisa quando tenho ideia clara e distinta de sua possibilidade ou quando não tenho ideia clara e distinta de sua impossibilidade; 2º devo manter em suspenso o meu juízo quando não tenho ideia clara e distinta de sua possibilidade nem de sua impossibilidade; 3º posso negar a sua possibilidade quando tenho ideia clara e distinta dessa impossibilidade” . .⁶⁷

As ideias matemáticas que, na *Primeira Meditação* aparecem como condições de possibilidade das representações das coisas sensíveis, agora na *Sexta Meditação* elas aparecem não mais como condições de possibilidade das representações, mas como condições das próprias coisas sensíveis. Segundo M. Guérout, nesse ponto pode-se descobrir o que a tese cartesiana tem de específico. Essa tese de Descartes fundamenta o valor objetivo das

⁶⁷ LEBRUN, Gérard – *Meditações* - M6 – p.129, N.149 . *Ibid.*

ideias claras e distintas sobre a coincidência entre as condições de possibilidade de minha representação e as das coisas: de um lado elas são, para mim, condições de possibilidade de *representação* das coisas sensíveis; por outro lado, elas são em Deus (como que arquétipos da criação) condição de possibilidade da *existência* dessas mesmas coisas, resultando assegurada a correspondência entre minha ideia e a realidade da coisa fora de mim. Para Descartes, se nós acreditamos que Deus pode criar tudo o que nós concebemos como possível, nós não podemos assegurar que ele não possa criar o que nós concebemos como impossível: “Eu tenho como assegurado e creio firmemente que Deus pode fazer uma infinidade de coisas que nós não somos capazes de entender nem de conceber”⁶⁸. Assim, ele pode unir substancialmente, por sua onipotência, substâncias que eu concebo como em si incompatíveis, ou tornar independentes os modos que eu concebo como em si inseparáveis de suas substâncias. Deus tem, portanto, uma onipotência infinita que nada poderia limitar, e sabe-se que, longe de ser subordinada à ordem, à verdade e ao bem, ele, ao contrário, a instituiu livremente.

A onipotência de Deus cuja definição significa que nada lhe é impossível, cria uma ordem superior da impossibilidade, a saber, tudo o que só poderia ser pela negação desta mesma onipotência. Há, no entanto, malgrado isto, impossibilidade para Deus: é o que limitaria sua onipotência ou seu ser (ser e potência sendo idênticos). Ora, Deus exclui o nada. Resulta que tudo que envolve o nada é um *impossível absoluto*. Assim, é absolutamente impossível: 1) que Deus não seja; 2) que ele seja enganador; 3) que ele possa fazer com que o que é ou o que foi não seja; 4) que possa derogar o princípio da causalidade; 5) que ele possa criar seres independentes (daí a necessidade da criação contínua); 6) que ele não possa fazer o que nós concebemos como possível; 7) que ele possa admitir átomos; 8) que ele possa criar o vazio. De fato, Deus não pode não ser, uma vez que ele se define pelo ser que faz toda sua potência (...); ele não pode ser enganador, pois enganar, é se dirigir para a negação, é querer o nada, limitar seu ser e sua potência. Ele não pode fazer que o que foi não tenha sido, pois isto seria transformar o verdadeiro em falso, o ser em nada. Ele não pode derogar o princípio da causalidade, pois isto

⁶⁸ DESCARTES – *Ibid.* M6.

seria fazer que um ser pudesse criar o nada ou o nada o ser. Ele não pode criar seres independentes, pois mostraria por isto que sua potência é finita. Ele não pode criar o vazio, pois o vazio é um nada e não tem nenhuma propriedade. Ele não pode não poder fazer o que nós concebemos como possível, pois ele atestaria por isso sua impotência; ele na pode, portanto, admitir o átomo, pois sua potência seria limitada se ela fosse privada do poder de dividir uma parcela estendida que, por pequena que ela seja, é claramente concebida nela mesma como sempre divisível. Gueroult afirma que, neste ponto, Descartes faz apenas “retomar a tradição platônica-agostiniana de Santo Anselmo”.⁶⁹

Assim, dessas impossibilidades absolutas se origina o princípio da imutabilidade da vontade divina que nos traz uma nova impossibilidade, para nós e para Deus, que é a de não poder mudar as verdades que ele mesmo livremente criou. Sim, porque do contrário a vontade divina seria uma vontade inconstante, defeituosa e, por conseguinte, imperfeita e limitada. É por isso, que Deus poderia até unir, de fato, numa substância composta existente, duas substâncias que se repelem entre si, mas não poderia como é óbvio, fazer delas uma só e mesma coisa em essência, o que seria abolir intrinsecamente a verdade eterna que faz delas duas substâncias realmente diferentes.

Além da existência deste impossível em si e em Deus, há ainda o impossível para nosso entendimento. E isso implica *contradição* com as verdades e necessidades que foram criadas, em meu espírito, livremente pela onipotência divina. Ora, é sabido que essas verdades necessárias, por sua natureza, não poderiam restringir, nem limitar esse poder absoluto.

Por outro lado, as verdades necessárias abarcam o conjunto de nossas ideias claras e distintas e, em especial, as essências matemáticas. Mas, essas verdades necessárias não exprimem a totalidade da onipotência divina, e sim apenas uma de suas possibilidades. De forma que, embora Deus não pudesse criar o falso, porque o falso é o nada, poderia, sim, criar outras verdades e outros seres.

⁶⁹ GUEROULT, Martial – *Descartes selon l'ordre des raisons*. – vol. II - p.29.

Mas, voltando, ao princípio da contradição, a questão que se coloca aqui é a de saber se ele pertence à ordem das verdades *não*⁷⁰ criadas e define a possibilidade e impossibilidade absolutas, ou se ele pertence à ordem das verdades criadas, definindo a possibilidade e a impossibilidade relativas ao nosso entendimento. Ora, considerando que ele se origina como princípio geral da realidade infinita de Deus e das necessidades que esta realidade implica, pertence evidentemente à esfera das verdades não criadas, não podendo jamais ser colocado em dúvida. Contudo, vemos a cada passo, Descartes opor à onipotência divina o que o nosso entendimento concebe como impossível. Daí pode-se inferir que há duas ordens de contradição: uma concernente à onipotência divina, de acordo com sua própria definição; aqui o princípio da contradição, como já dito, é absoluto, vale mesmo para Deus e delinea a área das impossibilidades divinas; a outra ordem de contradição se refere às capacidades de nosso entendimento e a seus princípios. Nesta segunda ordem, o princípio de contradição deriva da liberdade de Deus e trata das impossibilidades apenas segundo a visão do homem.

Mas a impossibilidade para o nosso entendimento não é o impossível para Deus, se admitirmos que Deus possa fazer o que nós não podemos compreender. De fato, por ser Deus absolutamente veraz, ao criar as verdades para nosso entendimento atribuiu-lhes *validade objetiva*, isto é, ele deu ao nosso pensamento um conhecimento verdadeiro das verdadeiras condições de possibilidade, por ele realmente estabelecidas, para este mundo. Ademais elas foram instituídas também para *valerem eternamente*, visto que a vontade divina é imutável. Assim, pode-se concluir daí que sendo a impossibilidade para o nosso conhecimento impossibilidade nas coisas, ela é também manifestação positiva da vontade divina, onipotente, imutável e veraz.

O possível e o impossível são apresentados ao nosso espírito de duas maneiras diferentes: a) em um caso, o entendimento concebe clara e distintamente que a coisa é *positivamente* possível ou impossível; por exemplo, quando o espírito concebe que é (positivamente) impossível a infinitude divina ter limites; o entendimento, então é constrangido a fazer sobre a coisa em

⁷⁰ (Nada pode ser e não ser simultaneamente” – Dicionário de Filosofia – Nicola Abbagnano, p.203, 4ª edição, 2ª tiragem – maio de 2003, tradução da primeira edição brasileira por Alfredo Bosi).

questão um julgamento de *impossibilidade*; b) noutro caso, o entendimento não chega a discernir se a coisa é possível ou impossível; mas também não chega a conceber que ela é positivamente uma coisa ou outra; por exemplo, nosso entendimento não compreende que a divisão ao infinito pudesse chegar ao fim (ou seja: que isso fosse possível) nem que pudesse haver um número de todos os números; mas, também ele não percebe se esta finalização ou que este número de todos os números seja uma coisa positivamente possível. Mas, neste caso, o entendimento não está obrigado por nenhuma ideia clara e distinta. Ele não deve se ver constrangido a afirmar ou não afirmar a possibilidade ou a impossibilidade e deve mesmo suspender o seu julgamento, permanecendo indeciso.

III – Da probabilidade da existência das coisas materiais.

Ao iniciar a *VI Meditação* Descartes já admite que a existência das coisas materiais lhe parece possível: “Só me resta agora examinar se existem as coisas materiais: e, certamente, ao menos, *já sei que as pode haver*, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente.”⁷¹ (o destaque é nosso, p.130). Após o exame detalhado da possibilidade da existência das coisas materiais, iremos para uma região um pouco mais abaixo, pelo fato de percebermos que existe em nós uma outra atividade do pensamento que é a imaginação, que como veremos mais adiante, se diferencia nitidamente da inteligência pura. Será o exame da imaginação que nos levará ao reconhecimento da *probabilidade* da existência das coisas materiais. Martial Guérault aprofunda este exame mostrando que Descartes tem duas acepções para o vocábulo “imaginação”: a *imaginação como faculdade psíquica*, que é a alma exercendo uma ação sobre o cérebro, e a *imaginação corporal* que consiste na capacidade do corpo de conservar os traços das ações exercidas sobre ele, seja do interior, seja do exterior .

⁷¹ DESCARTES, *Meditações* – M6 – p.130 (*Ibid.*)

Por sua vez, a imaginação psíquica pode ser intelectual ou sensível. Em consequência, há quatro espécies de imaginação e igualmente quatro tipos de memória: 1) memória intelectual e 2) memória sensível que não residem no corpo; e 3) memória corporal inscrita no cérebro, 4) memória corporal difundida nos órgãos e nos músculos. Essas são quatro formas de imaginação reprodutora. Mas, além delas, há a imaginação criadora que nos traz novas ideias.

Por enquanto, nos interessa apenas o exame da imaginação intelectual ou psíquica, visto que ainda sequer sabemos se existe o corpo (este, aliás, nosso objetivo final). A *imaginação intelectual*, encontrando-se a meio caminho, entre o entendimento e o sentimento, guarda as características de uma faculdade intelectual intermediária, podendo ora se servir de uma ideia intelectual, ora de uma ideia sensível, desdobrando-se em duas ordens de imaginação: a) uma imaginação superior é a imaginação das ideias matemáticas; e, b) outra inferior, a imaginação das qualidades sensíveis.

As imaginações que Descartes irá considerar, aqui, serão as reprodutoras e não as criadoras. Ele tentará estabelecer a afirmação do corpo exterior considerando ora a imaginação superior, ora a imaginação inferior. Já na *II Meditação* a imaginação aparece como algo diferente da pura intelecção e que não pertence à essência do espírito, porquanto não lhe é essencial, pois o espírito pode subsistir sem ela. Esta diferença fica muito clara quando, tomando o exemplo dado pelo próprio Descartes, pensamos em um corpo geométrico de muitos lados. É simples para o intelecto apreender a ideia de uma figura de cinco lados, ou de cem lados; é ainda relativamente fácil *imaginar* um pentágono; mas, *imaginar* uma figura composta de cem lados é quase impossível para a imaginação; é preciso um grande esforço intelectual para imaginar, mesmo confusamente, tal figura. Isto significa dizer que quanto mais a noção é complexa mais a realização imaginativa se torna difícil e confusa. A imaginação rapidamente atinge o seu limite e se opõe ao entendimento, para o qual esta tarefa é naturalmente fácil. Em contrapartida este esforço da imaginação parece demonstrar que o espírito se aplica em algo que lhe é estranho, que se lhe opõe e que bem poderia ser o corpo. Mas, isto é apenas uma simples suposição, uma hipótese que se funda em sua

capacidade de explicar um fato (e não em princípios certos *a priori*) e que a qualquer tempo pode ser substituída por outra melhor. Ela possibilita alcançar apenas a verossimilhança, e não a verdade real. Por isso ela não pode ultrapassar jamais à probabilidade. Por fim, vale lembrar ainda que o sentimento do esforço não implica necessariamente que o que resiste ao meu espírito seja-lhe exterior, pois eu experimento que as inclinações em mim se opõem à minha vontade. De sorte, que não se pode com esses elementos afirmar que o *corpo existe* (as coisas materiais); podemos apenas afirmar que é *provável que ele exista*.

Descartes o diz claramente neste trecho:

“Concebo, digo, facilmente que a imaginação pode realizar-se dessa maneira, se é verdade que há corpos; e, uma vez que não posso encontrar nenhuma outra via para mostrar como ela se realiza, **conjeturo daí provavelmente que os há: mas não é senão provavelmente** e, embora examine cuidadosamente todas as coisas, não verifico, no entanto, que, desta ideia distinta da natureza corporal que tenho em minha imaginação, possa tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo.”⁷² (os destaques são nossos).

As qualidades sensíveis – cores, sons, sabores, dor – não nos podem ser fornecidas pela imaginação das ideias geométricas; mas, a memória corporal guarda ideias recebidas de antemão, que podem ser evocadas. Este tipo de imaginação não mais se constitui em um esforço para materializar no corpo ideias do entendimento. Ela é apenas um esforço para aplicar às ideias recebidas de antemão a ação de minha alma, a fim de despertar as imagens psíquicas ligadas a esses traços. A diferença entre esses dois tipos de imaginação é que, neste caso da *memória corporal* (imaginação das qualidades sensíveis), as coisas às quais ela se aplica chegam ao espírito por meio dos sentidos. Portanto, a imaginação das qualidades sensíveis não pode

⁷² DESCARTES – M6 - p.131. *Ibid.*

trazer (no que diz respeito à existência corpórea) mais do que já nos trazia a imaginação das ideias geométricas. De fato, suas imagens são bem menos distintas que as dos objetos da matemática, pois elas não contam com a sustentação permanente da ideia clara e distinta própria do nosso entendimento.

Pode-se, então concluir, sem temor de incorrer em erro, que se devem considerar diretamente os sentidos ou sentimentos para obter a certeza que os corpos existem e não através da imaginação, posto que ela não pode oferecer essa informação, como já se viu pela descrição do procedimento imaginativo. Assim, resta o exame direto dos sentidos, o que se verá a seguir.

IV – Da certeza da existência das coisas materiais. Região do sentido.

A existência das coisas materiais deixará de ser mera possibilidade ou uma plausível probabilidade, para se tornar uma certeza, ao se proceder a uma profunda reflexão sobre o sentimento, que é a faculdade da alma que está mais distante de sua essência. Essa reflexão far-se-á em duas etapas: a) numa primeira, deve ser feita a enumeração dos sentimentos e a anotação da maneira como eles se apresentam a nossa consciência; b) na segunda etapa, será feita a indicação dos julgamentos de valor objetivo que lhes estão ligados em sua origem e de forma indissolúvel; esta pesquisa nos levará ao cerne do sentimento, em outras palavras ao que ele tem de permanente e fixo, ao autêntico sentimento, muitas vezes encoberto por prejudgados, que não permitem a sua revelação espontânea.

De início, é preciso lembrar que quem conhece é sempre o entendimento. O sentido não conhece; ele apenas fornece material à consciência para conhecer. O sentido também não “julga” e por isso ele está fora de qualquer falsidade formal. O único elemento em nós que comporta o erro é o julgamento, como restou estabelecido na *III Meditação*. Descartes, examinando a imaginação, observa que, além das coisas corpóreas que são objeto da Geometria, ele *imaginava*, também, outras coisas, tais como “as cores, os sons, os sabores, a dor e outras coisas semelhantes”. Ele, ainda,

observa que elas são mais bem percebidas pelos sentidos; donde ser oportuno que se examine o que vem a ser o *sentir*, para ver se dessa forma de pensar pode-se descobrir alguma prova da existência das coisas materiais.

Esse exame do sentido é o que poderá nos levar à certeza das coisas materiais. Descartes coloca em prática o seu método, partindo do mais simples ao mais completo, e anuncia as fases desta pesquisa. Primeiramente ele vai recordar todas as coisas que ele recebeu por meio dos sentidos e que tinha como verdadeiras; em seguida, verá as razões pelas quais foi obrigado a colocá-las sob suspeita (dúvida) e, por fim, o que agora deve ele acreditar a respeito delas.

Essa reflexão passo a passo, leva Descartes a constatar que tem um corpo do qual não pode jamais se separar e que é nele e por meio dele que sente o prazer e a dor e todas as demais afecções. Mas, logo ele percebe que as informações recebidas pelos sentidos nem sempre mereciam crédito, pois o sentido da visão, por exemplo, o enganava quando via torres que ao longe pareciam redondas e de perto quadradas (sentidos externos) ou ainda quando se deparava com a dor dos amputados (sentiam dores na parte que lhes havia sido extirpada).

O mesmo aconteceu com os sonhos uma vez que ele acreditava não haver nada que lhe ocorresse sentir, estando acordado, que não fosse possível sentir estando a dormir. A propósito do sentido, Descartes ainda vai explicar os argumentos sobre os quais ele funda a certeza da existência das coisas materiais.

Para Guérout, Descartes não chegou a retificar a noção de sentido. Na verdade, ele *redefiniu* a noção de sentido, corrigindo apenas o mau uso que antes ele tinha feito dela.

Nesta *VI Meditação* é preciso desnudar o “sentido”; retirar os véus que nos escondem a realidade autêntica do sentimento, como se fez em relação à ideia clara e distinta que era encoberta pelas qualidades sensíveis vindas da imaginação e dos sentidos (segundo Guérout). Agora, vamos afastar as ideias vindas do entendimento para deixar que o sentido se mostre tal qual ele é, sem esquecer que na verdade é o julgamento que tece o disfarce. Num caso como

no outro, trata-se de buscar os dados imediatos da consciência. Reencontrar “os dados imediatos da consciência” seria o objetivo primordial perseguida, posteriormente, por outros filósofos inclusive Henri Bergson.⁷³ A seguir, a análise far-se-á sobre três temas.

Do dado imediato da consciência e do dado imediato do sentimento – As ideias sensíveis – As qualidades das ideias sensíveis.

a) Do dado imediato da consciência e do dado imediato do sentimento

Descartes se lança a uma dupla busca: do dado imediato da *consciência* e do dado imediato do *sentimento*; e ao alcançar seu objetivo depara-se com o dado irreduzível da ideia puramente racional ou o autêntico sentimento em sua essência, uma natureza sólida e fixa nos dois casos.

Interessa-nos, sobretudo, realizar essa busca na esfera do sentir. É evidente que o objetivo dessa pesquisa é descobrir se o sentimento, presente imediatamente em minha consciência pode nos oferecer alguma prova da existência das coisas materiais. Essa pesquisa comporta várias fases: em primeiro lugar, vão-se buscar, na memória, aquelas coisas que se acreditavam terem sido recebidas por meio dos sentidos; vai-se fazer, então, uma espécie de evocação dos julgamentos de objetividade relativos aos sentidos. Num segundo momento, são examinados quais eram os fundamentos em que se apoiava essa crença. Em terceiro lugar, são analisadas as razões que fizeram com que, depois, elas fossem colocadas em dúvida. Por fim, determinar-se-á qual é a natureza, o grau e os limites do valor objetivo do sentimento, concluindo, agora, em que se deve crer. Nos três primeiros “momentos”, retoma-se a via palmilhada na aplicação da dúvida metódica. E, no último, faz-se uso dos resultados já conseguidos na *III*, *IV* e começo da *V Meditação*.

Mas tendo Descartes concluído que:

“agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas

⁷³ GUÉROULT, Martial – *Descartes selon l'ordre des raisons* – Paris – Aubier – 2000, vol. II, p.48.

que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral.”⁷⁴

Ele passa a seguir a examinar no que, a partir daquele momento, ele deve acreditar a respeito delas, isto é, das coisas que “os sentidos parecem ensinar-nos”. Percebe, então, que nele há, além do pensar, outras faculdades, como de imaginar, sentir, de mudar de postura e outras semelhantes e se é verdade que elas existem, estão necessariamente ligadas a uma substância corpórea e extensa e que se diferencia do puro espírito (coisa pensante). Ademais, há uma faculdade passiva do sentir, isto é, “de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis (...)”, mas “ela me seria inútil se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e produzir essas ideias.”⁷⁵

O que se entende por sentido. Guérout explica muito claramente o que se deve entender por “sentido” em Descartes. Diz ele:

“O que entendemos por sentido é em realidade um complexo de três elementos: 1) as modificações causadas no organismo corporal pelos objetos exteriores; 2) tudo que resulta imediatamente para o espírito, a saber as diversas sensações brutas externas e internas; 3) os julgamentos que nós trazemos sobre elas desde nossa juventude, as quais se colocam as razões: eles dependem só do entendimento. Mas, esta intervenção do entendimento escapa, pelo efeito do hábito, à nossa atenção, e nós atribuímos ao sentido, ele próprio, o que vem em realidade do intelecto. É somente quando, retificando nossas falsas razões, nós corrigimos nossos falsos julgamentos habituais, que, tocados pela novidade dos julgamentos que sobrevêm

⁷⁴ DESCARTES, René – *Meditações* – M6 – p.134. *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.* – p.135

então nós tomamos consciência da intervenção do entendimento.”. (tradução nossa).⁷⁶

b) As ideias sensíveis.

As ideias sensíveis levam-me a julgar que estou unido a um corpo e que as coisas materiais existem. Isso porque os *sentidos internos* me informam que há um corpo ao qual estou ligado e que eu julgo que ele é uma parte ou um todo de mim mesmo, sendo certo que por meio dele percebo o prazer e a dor (sensações), a alegria e tristeza (sentimentos) e também me trazem as inclinações corporais. Os *sentidos externos* me fazem perceber os outros corpos e todas as suas qualidades sensíveis, o que me possibilita diferenciá-los uns dos outros. Essas percepções relativas às sensações externas e a afirmação dos corpos exteriores parecem fundamentadas, por quatro razões. A saber: a) essas qualidades sensíveis se apresentam sem meu consentimento; a vontade não se pode subtrair quando elas se apresentam, nem provocá-las se elas estão ausentes. O exemplo clássico são as sensações de fome ou de sede. Com efeito, no tocante a essas sensações externas e aos corpos exteriores, é bem verdade que eu sinto “qualidades”, no meu pensamento, que me parecem bem diferentes de mim, que pertencem a uma coisa que é diferente de mim.

c) As qualidades das ideias sensíveis

Essas qualidades das ideias sensíveis têm várias características: elas se apresentam *sem meu consentimento*. Minha vontade é obrigada a suportá-las,

⁷⁶ Ce qu'on entend par le sens est en réalité un complexe de trois éléments: 1) les modifications causées dans l'organisme corporel par les objets extérieurs ; 2) tout ce qui en résulte immédiatement pour l'esprit, à savoir les diverses sensations brutes, externes et internes ; 3) les jugements que nous portons sur elles depuis notre jeunesse, lesquels supposent des raisonnements : ils dépendent de l'entendement seul. Mais cette intervention de l'entendement échappe, par le fait de l'habitude, à notre attention, et nous attribuons au sens lui-même ce qui vient en réalité de l'intellect. C'est seulement lorsque, rectifiant nos faux raisonnements, nous corrigeons nos faux jugements habituels, que, frappés par la nouveauté qui surviennent alors, nous prenons conscience de l'intervention de l'entendement. » M. Guérout p. 48 V.II *Descartes selon l'ordre des raisons*.

se elas se fazem presentes. Mas, minha vontade não as pode provocar, se elas estão ausentes. Essas ideias que advêm dos sentidos *são mais nítidas e vívidas* do que aquelas que se percebem pelo espírito, quer venham do entendimento, da imaginação ou da memória. Assim, naturalmente, por dedução, chega-se à conclusão que elas vêm de outra coisa que não seja o espírito.

Por não ter nenhum conhecimento das coisas materiais à exceção deste que me vem das ideias sensíveis é natural que eu *considere as coisas materiais semelhantes a essas ideias sensíveis*. Assim, o diz Descartes na *III Meditação*: “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”.⁷⁷; além do que, a experiência me demonstra que *as ideias vindas dos sentidos são mais vezes usadas por mim* do que aquelas que vêm da razão.

Por outro lado, no tocante ao *sentimento interno* relativamente à afirmação da união da alma e do corpo outras quatro razões embasam o meu julgamento de valor objetivo: não me é possível separar-me do meu corpo como me separo de outros corpos; é por meio do meu corpo e por causa dele que sinto meus apetites e afecções; eu sinto nas partes do meu corpo, e não nas de outros corpos, o meu prazer e a minha dor. *O vínculo existente entre a emoção do estômago que chamo fome, e o respectivo apetite para comer, não é em nada derivado da razão, e que esse vínculo me foi ensinado pela “natureza”, isto é por um “instinto” estranho ao entendimento puro.* Esta última constatação é a mais importante de todas, face à sua generalidade, eis que ela tem um valor geral e interessa tanto aos sentidos internos como aos externos. No tocante às sensações, ela é *a primeira das razões* para que se acredite na existência das coisas materiais, fora da alma. Assim, os mais importantes fundamentos dos julgamentos de valor objetivo do dado sensorial são: (*la contrainte*) a coerção e a natureza. Ambos interferem na esfera das sensações externas, onde fundamentam o julgamento do valor objetivo *sobre a realidade*

⁷⁷ DESCARTES – *Meditações* – M6 - p.102, n.11, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior- São Paulo – Abril Cultural,1983.

das coisas exteriores; e, na esfera das sensações internas, onde eles fundamentam o julgamento *sobre a união de minha alma com um corpo*.

Tanto a natureza ou inclinação e a (*contrainte*) coerção são opostos à vontade, e com ela entram em conflito. Com efeito, “(...) o sentimento de constrangimento pode nascer em nós de um poder inconsciente de produzir ideias sensíveis capazes de se opor à minha vontade da mesma maneira que a inclinação.”⁷⁸

Portanto, a inclinação e a coerção fundamentam a existência do corpo, na esfera das sensações internas; e fundamentam a *união* da alma e do corpo, na esfera das sensações internas. Mas esses critérios podem ser recusados, por meio de dois argumentos, que, no entanto são prontamente rechaçados. O primeiro é que a “natureza” tanto pode me levar ao bem quanto ao mal ou ainda do verdadeiro ao falso (erro dos sentidos em relação às coisas), ou induzindo à dúvida fundada na ilusão do sonho, na ilusão dos amputados ou na hipótese do “*Malin Génie*”.

Então, estando Descartes na posse de duas verdades fundamentais – o conhecimento de sua alma e do Deus veraz – lança-se na demonstração de seu exame na região dos sentidos.

Várias são as etapas da demonstração cartesiana da certeza da existência das coisas materiais. Assim, segundo M. Guérault, a demonstração cartesiana (da certeza da existência das coisas) se faz em três etapas: a *primeira etapa* é dedicada à demonstração da real *separação* das substâncias alma e corpo, com a finalidade de estabelecer o valor objetivo da ideia sensível; a *segunda etapa* é consagrada à demonstração da *existência* das coisas materiais e pressupõe a anterior, pois não seria possível provar que os corpos existem fora de mim, se não houvesse a certeza prévia de que o corpo tem uma natureza estranha a da minha alma. O núcleo da demonstração consiste em validar como verdade necessária das coisas o que, na *// Meditação*, era verdade necessária apenas para meu entendimento. “Assim,

⁷⁸ GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons* vol. II p.53 “(...) le sentiment de contrainte peut naître en nous d'un pouvoir inconscient de produire les idées sensibles, capables de s'opposer à ma volonté de la même façon que l'inclination” Paris – Aubier - mars2000.

ela pode desempenhar um papel na experiência da física, na medida em que essa não se reduz como a geometria especulativa, ao estudo do corpo em geral, mas se define pelo (estudo) dos corpos em particular”.⁷⁹ A *terceira etapa* é consagrada à prova da *união substancial* da alma e do corpo. Quando, na primeira parte da *VI Meditação*, fazia-se o exame da imaginação para indicar a probabilidade da existência das coisas materiais, o corpo exterior era considerado apenas como unido à minha alma. No curso dessa terceira etapa Descartes desagrega o elemento que se refere à exterioridade do corpo daquele que se refere à união da alma e do corpo, isolando a questão da união substancial e a da existência do corpo.

Desse modo, se executa completamente a dissociação da prova da união, da prova da distinção. A desagregação dessas duas provas é indispensável, pois sem ela se corre o risco de a união mascarar a distinção e, por outro lado, ela (a união) seria impotente para revelar seu caráter substancial e composto se não tivesse o conhecimento prévio da distinção (entre a alma e o corpo).

O problema da união (entre a alma e o corpo) suscita o papel desempenhado pelas sensações internas. São elas que atestam imediatamente esta união “por um ensinamento que se satisfaz a si mesmo: o constrangimento afetivo, característica que elas possuem em comum com as sensações externas atestando simplesmente a exterioridade disto a que me sinto unido” (tradução nossa).⁸⁰

⁷⁹ “Considérant le sentiment en lui-même, elle découvre qu’il a une fonction positive, celle de procurer de la connaissance des corps matérielles existants. Ainsi, elle peut rendre à l’expérience un rôle dans la physique, dans la mesure où celle-ci ne se réduit pas comme la géométrie spéculative à l’étude du corps en général, mais se définit par celle des corps particuliers existants ».vol.II, p. 58 –Guérout)

⁸⁰“par un enseignement qui si suffit en quelque sorte à lui-même: la contrainte affective, caractère qu’elles possèdent en commun avec les sensations externes, attestant simplement l’extériorité de ce à quoi je me sens uni.”) Guérout – obra citada. vol. II, p.58

V – O qualitativo – a obscuridade e a confusão das ideias sensíveis – o sentimento.

O problema é colocado a partir de um traço comum a todas as ideias sensíveis, em oposição às ideias do entendimento, a saber, o *qualitativo*, ou seja, a obscuridade, a confusão e o conjunto dos erros dele decorrentes.

A conclusão é que o sentimento, embora seja capaz de atestar com certeza a existência dos corpos, por suas variedades qualitativas, é também capaz de nos enganar a respeito de sua verdadeira natureza, em função de sua obscuridade e confusão intrínsecas (o *qualitativo*).

Por conseguinte, é preciso explicar a origem desse *qualitativo*, ou seja, da obscuridade e da confusão.

A *união substancial* trará a completa solução do problema. Ela, primeiramente, propiciará explicar a natureza do *qualitativo*: o obscuro e o confuso é a resultante imediata dessa união; em seguida ela permitirá fundamentar a verdade do *qualitativo* “revelando sua dupla função, que é de nos ensinar esta união e de trazer-nos as informações indispensáveis à manutenção de sua integralidade”.⁸¹ (M.Guérault, obra citada, p.59/60). Com efeito, o obscuro e o confuso não são despojados totalmente de valor objetivo, pois eles podem nos informar sobre o que será útil ou nocivo ao nosso corpo, à nossa natureza composta. Concluímos, pois que Deus não nos enganou colocando em nós a obscuridade e a confusão (*qualitativo*), pois na região do sentido elas não têm nada de enganador e desempenham uma função de informação útil e indispensável para a qual somente elas são qualificadas. A garantia de verdade, neste caso, é dada, pela veracidade divina, “unicamente à natureza, como instinto ligando imediatamente à qualidade sentida uma significação objetiva de valor biológico relativa a meu corpo”⁸². Vê-se, então, que a prova só se completa com a elucidação do que vem a ser “natureza”. Por outro lado, observa-se, também, que o papel da veracidade divina cresce à medida que se vai da primeira a terceira prova.

⁸¹ *Ibid.* obra citada, p.59/60 – GUÉROULT.

⁸² GUÉROULT, MARTIAL – *Descartes selon l'ordre des raisons* - Paris – Aubier, 2000 – vol. II, pág. 60 : Ce qui, ici, reçoit de la véracité divine une garantie de vérité, c'est simplement la “nature” seule, comme instinct liant immédiatement à la qualité sentie une signification objective relative à mon corps. » .

As duas últimas provas vão estabelecer de maneira precisa os limites do valor objetivo do sentimento e distinguir cada uma das duas espécies de valor objetivo do constrangimento por uma parte e do obscuro e confuso, por outra.

Por fim, constata-se que as três provas estão encadeadas umas às outras, isto é, *a prova da distinção da alma e do corpo*, condiciona *a prova da existência dos corpos fora de mim*, e *a da existência dos corpos*, condiciona *a prova da união substancial* entre a alma e o corpo, isto *sem nenhuma reciprocidade* ou embaraço.

VI – Da distinção da alma e do corpo.

Antes de passar ao exame da prova da existência das coisas materiais, necessário se faz uma análise, ainda que sem aprofundamento, da *prova da distinção da alma e do corpo*. Diz Descartes o seguinte:

“concluo 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 ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e não extensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa 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”.⁸³

Observa Gérard Lebrun que, se inicia então a parte mais importante da Meditação Sexta (M6) em que serão reveladas as três últimas verdades.

⁸³DESCARTES, René – *Meditações* – M6 – p.134 – Trad. Col. Os Pensadores – São Paulo – Abril Cultural, 1983.

Descartes afirma que para se perceber se uma coisa é distinta de outra “basta que possa conceber clara e distintamente 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;” E ainda que Deus as quisesse unir, uma a outra, de tal forma que nada as pudesse unir mais, elas permaneceriam distintas pois ele *não poderia desfazer-se de seu poder de separá-las*. Com efeito, ele volta a insistir nesse ponto na obra *Princípios de Filosofia*, nos seguintes termos:

“E mesmo que Deus tenha juntado tão estreitamente um corpo a uma alma sendo impossível uni-los mais, fazendo um composto dessas substâncias assim unidas, concebemos também que permaneceriam sempre realmente distintos apesar dessa união. Com efeito, independentemente da ligação que Deus estabeleceu entre eles, não conseguiu livrar-se do poder que tinha para os separar (sic), ou para conservar um sem a outra. Ora, as coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente uma das outras são realmente distintas”.⁸⁴ .

VII – Da prova da existência das coisas materiais. Os oito elementos na prova da existência das coisas materiais.

Agora, trata-se de provar a existência das coisas materiais. As premissas da prova da existência das coisas materiais já foram colocadas, a saber, por um lado a substância pensante com todos os seus modos e por outro a substância estendida com todos os seus modos, como sendo completamente distintas uma da outra. Mas uma e outra são elementos do conjunto que constitui a substância composta que é minha natureza. Há ainda o sentimento, que inicialmente foi apresentado como modo da alma, e agora é percebido como contendo algo que o diferencia dele (do modo da alma) e que implica uma causa a qual não envolve o pensamento.

⁸⁴ (DESCARTES, René – *Princípios de Filosofia*, Tradutor: João Gama Parte I – 60, pág.49, Lisboa/Portugal - Editora Edições 70, Ltda. set/2006.

Assim sendo, urge delinear qual é essa causa e se ela é o corpo. Se a causa do sentimento for o corpo, então o corpo existe e será possível pesquisar em que consiste o sentimento, que se origina da alma e do corpo e também, como este duplo pertencimento é admissível uma vez que não há como comparar o corpo e a alma.

Observando-me, percebo que há em mim uma faculdade passiva de “sentir”, isto é de receber ideias que, por sua vez, implica uma faculdade ativa de produzir essas ideias, a qual só pode estar em mim ou fora de mim. Fica logo claro que ela não pode estar em mim, pois “essas ideias” não envolvem meu pensamento e me são dadas sem meu consentimento: elas comportam uma coerção.

Essa faculdade ativa, então, encontra-se necessariamente fora de mim e deve ter uma realidade formal igual ou superior à realidade objetiva dessas ideias.

M. Guérault destaca oito elementos na prova da existência das coisas corporais, a saber: “O *primeiro*, é a constatação de que há em mim um modo de pensamento que consiste no <sentir>”. Este modo se revela imediatamente à consciência como passivo. O *Segundo elemento*, “é a implicação recíproca da paixão e da ação, categoria aristotélica que Descartes reintegra, com a causalidade e outros conceitos, no nosso entendimento, a título de ideia inata imediatamente conhecida pela luz natural”.⁸⁵ O *terceiro elemento* “consiste na afirmação que a faculdade produtora de minhas ideias sensíveis não pressupõe meu pensamento”. Assim sendo não pode estar em mim, uma vez que eu sou uma coisa pensante. O *quarto elemento* que, na verdade, “é apenas uma explicação do primeiro (a passividade de meus sentimentos), é constituída pela constatação de um fato em mim: o da *contrainte*)”. “É ele que permite dar uma aplicação ao princípio universal da ligação necessária da ação e da paixão, e de instituir fora de mim uma *causa ativa* para explicar a paixão em mim”. Este quarto elemento é de importância capital, pois definitivamente a faculdade produtora das ideias sensíveis é colocada fora de mim numa

¹² GUÉROULT, Martial - *Descartes selon l'ordre des raisons* – Tradução nossa - Paris - Aubier – 2000 vto II, p.79 : c'est l'implication réciproque de la passion et de l'action, catégorie aristotélicienne que Descartes réintègre, avec la causalité et autres concepts, dans notre entendement, à titre d'idée innée immédiatement connue par la lumière naturelle. p.79.

“*substância diferente de mim*”. O *quinto elemento* “é constituído pela referência ao princípio de causalidade definido segundo a fórmula da *III Meditação*: há necessariamente uma quantidade ao menos igual de realidade formal na causa que de realidade objetiva na ideia.” Esta atividade estranha a mim deve ser ou bem Deus, ou bem uma “*substância mais nobre*” que o corpo: é então uma causa eminente; ou bem o corpo, sendo, então uma causa formal. O *sexto elemento* “é constituído pelo apelo à *natureza*, isto é, à presença em nós de uma inclinação instintiva e irresistível a crer que esta causa é o corpo. Se esta inclinação é veraz, o corpo existe.”⁸⁶ Descobrir se esta inclinação é veraz já será a tarefa do *sétimo elemento* que vai colocar o problema: como Deus vai garantir a veracidade de ideias sensíveis ou desse apelo à *natureza*? O *oitavo elemento* vai trazer a solução: ele indica em que condição especial a inclinação natural pode receber a garantia da veracidade divina; isso aconteceria se a inclinação natural me levasse a enganar-me infalivelmente. Mas como Deus não quis que eu fosse sempre enganado por minha natureza, então “Esta inclinação é, portanto, veraz e o corpo existe como causa de minhas sensações”.⁸⁷

VIII – Algumas conclusões

Agora, já se podem delinear algumas assertivas tais como: **a)** tudo o que é *verdadeiramente natureza é infalível*; **b)** tudo o que atribuímos à natureza e que, depois, descobrimos ser falso ou falível não pertence à verdadeira natureza; **c)** tudo o que atribuímos falsamente à natureza pertence a alguma coisa que lhe atribuímos *arbitrariamente*, mas que lhe é totalmente estranha. Daí resulta que, para fundamentar a validade da infalibilidade da verdadeira natureza, será preciso afastar o conceito vulgar de natureza, “dissociando a verdadeira da pseudonatureza”. Segundo M. Guérout “Esta tese terá uma profunda influência sobre Malebranche e, por influência dele, sobre as

⁸⁶ GUÉROULT, G. – *Ibid* p.81 – “Le sixième élément est constitué par l’appel à *nature*, c’est-à-dire à la présence en nous d’une inclination instinctive et irrésistible à croire que cette cause, c’est le corps. Si cette inclination est, le corps existe.”

⁸⁷ (GUÉROULT, Martial – *Descartes selon l’ordre des raisons* – (tradução nossa) – Paris – Aubier, 2000 – vol. II, p.82 : “Cette inclination est donc nécessairement véridique. Ainsi, la conclusion: “Le corps existe, comme cause de mes sensations », est certaine.”).

doutrinas dos filósofos franceses do século XVIII relativas à infalibilidade da natureza e de qualquer instinto. natureza e de qualquer instinto.”⁸⁸

É preciso, ainda, observar que a realidade objetiva do sentimento é *próxima do zero*, visto que ela está no limite entre o ser e o nada. Por outro lado a demonstração da existência do corpo nos leva a colocar o corpo como causa formal (não eminente) dessa realidade. Aqui é bom lembrar o sentido em que é entendida a expressão “causa formal”: aquela causa cuja quantidade de realidade formal não é superior à quantidade da realidade objetiva da ideia. Essa realidade objetiva estando próxima do zero, a realidade formal do corpo deve necessariamente estar próxima disso também, exatamente nas mesmas proporções. De acordo com M. Guérout, “Essa conclusão coincide com a tese da filosofia platônica e cristã que é também a do cartesianismo, segundo a qual a matéria dos corpos existentes é o que, dentro da hierarquia das realidades é a mais próxima do nada.”⁸⁹

IX – Do diverso sensorial

Para limitar o valor objetivo do sentido Descartes se serve de um argumento que é o seu caráter obscuro e confuso, em virtude do qual ele se afasta da essência do espírito que é a inteligência clara e distinta. Esse caráter obscuro e confuso do sentido deve-se à mistura íntima da alma e do corpo. De acordo com Descartes é por causa dessa mistura íntima que foi introduzido em minha alma “*o diverso das sensações em que as combinações particulares em cada percepção sensível implicam diversidades particulares correlativas nos corpos existentes*”. Descartes se serve desse argumento para limitar o valor objetivo do sentido. Esse argumento não é o caráter espiritual do sentido, que faz dele um modo da alma, e sim seu caráter obscuro e confuso (pelo qual ele se afasta da essência do espírito que é inteligência clara e distinta). Esse

⁸⁸ « Cette thèse aura une profonde influence sur Malebranche et, par lui, sur les doctrines des philosophes français du siècle XVIII relatives à l'infailibilité de la nature et de tout instinct. »

⁸⁹ GUÉROULT – *Ibid.* – p. 91 « Cette conclusion s'accorde avec la thèse de la philosophie platonicienne et chrétienne, qui est aussi celle du cartésianisme, selon laquelle la matière des corps existants est ce qui, dans la hiérarchie des réalités, est le plus voisin du néant. »

caráter obscuro e confuso do sentido, como já dito, deve-se à mistura íntima da alma e do corpo. Se o sentimento não pode nos ensinar nada relativamente à verdadeira natureza dos corpos, pode, no entanto, comportar um ensinamento que vai além desta simples posição.

Os sentimentos, para Descartes, ou melhor, as sensações são inatas, pois o corpo material que eu determino como causa delas, sendo pura extensão, não poderia introduzi-las em mim. Segundo Guérault: “Elas estão, ao contrário, desde sempre em mim enquanto qualidades sentidas pela consciência.” As sensações me foram dadas originariamente em razão da união substancial para constituir a natureza própria de homem, que compreende apenas a “natureza composta”. A ação do corpo exterior sobre minha natureza composta faz despertar em mim esses sentimentos que desde sempre estiveram presentes em minha natureza composta; o que depende da causa exterior é que a sensação inata é despertada em mim mais num momento do que em outro. O diverso qualitativo particular (*varietas*) de minha percepção me permite compreender imediatamente, sem a intervenção da reflexão.

X – Princípio da Infalibilidade da natureza

A veracidade divina aparece como um fio condutor para se determinar os limites e o grau da verdade, aqui não mais do sentido em geral, mas do *diverso sensorial* das percepções particulares. Ela nos guia de conformidade com os princípios, aos quais ela legitimou, em toda esfera do sentimento: 1) onde a dúvida e o erro são possíveis, a crítica racional e a reparação do erro são, também, sempre possíveis; 2) inversamente, lá onde a crítica racional não é possível nem nenhuma consciência de um erro eventual, a dúvida e o erro são impossíveis e a verdade é certa. Esses dois princípios se originam de um só *dogma*: o da *infalibilidade da verdadeira natureza*. No caso em que a crítica racional é impossível ela é inútil, pois a natureza nos é dada diretamente, em sua nudez autêntica e verídica, como no caso de minha inclinação natural em

colocar um corpo exterior como causa da imposição à qual o sentimento é submetido. Mas, quando a crítica é possível, ela é necessária.

É possível, portanto, estabelecer que a física pode chegar ao conhecimento do que são as coisas existentes particulares graças ao ensinamento do sentido, que deve ser corretamente interpretado pelo entendimento. Assim, a partir de então o sentido considerado em si mesmo e em seu conteúdo qualitativo não é radicalmente falso ou inutilizável, pois ele comporta um valor objetivo certo, embora limitado, e cabe à crítica racional científica determinar qual é.

XI – Do diverso qualitativo particular.

“E, certamente, do fato de que sinto diferentes sortes de cores, de odores, de sabores, de sons, de calor, de e de dureza, etc., concluo, com segurança, 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”.⁹⁰

A prova da existência dos corpos trouxe como consequência a possibilidade de passar do conhecimento das coisas materiais para o conhecimento, por meio do sentido, da existência da DIVERSIDADE dessas coisas como de suas propriedades. Isso foi possível porque se levou em conta outro elemento, que até então tinha se deixado de lado que é conteúdo qualitativo, ou seja, o diverso (*varietas*) das sensações. O diverso qualitativo particular de minha percepção me permite compreender imediatamente, *sem intervenção da reflexão*, essas relações enquanto sentidas. Vimos que a prova da existência dos corpos utiliza o elemento formal e extrínseco do sentimento que é o constrangimento (*contrainte*); mas, Descartes considerou também um outro elemento – a diversidade de qualidades – e os justificou separadamente, especificando a função de cada um: para o constrangimento (*contrainte*) a sua função é a revelação da existência das coisas materiais; para a diversidade das qualidades a sua função é de revelar a existência de *diferenças* nas coisas.

⁹⁰ DESCARTES, René – *Meditações* – M6 p.136 – *Ibid.* (obra citada).

Então a nova pesquisa mudará de foco, isto é passará do objeto para o sujeito, nesse caso em particular, vai considerar o *sujeito* sentindo, ou seja, “minha natureza”, a substância composta, o meu eu, não somente alma, mas, também, corpo. Segundo M. Guérault vai se descobrir, “então, no sentimento uma nova função, própria à qualidade considerada como obscuridade e confusão. Será a função psicobiológica, que comporta, para a qualidade, uma verdade *sui generis*: a verdade da informação biológica a respeito das necessidades do corpo humano, verdade válida nos limites únicos da esfera biológica humana, isto é, da união substancial”. (tradução nossa)⁹¹. E, mais adiante, ele acrescenta o seguinte:

“Esse qualitativo, enquanto confusão e obscuridade, é constituído do *sentido* propriamente dito, pelo qual minha alma pode imediatamente saber, ou mais exatamente, *viver* as diversas alterações do todo composto que constitui minha natureza, e reagir instantaneamente a elas (*as alterações) de acordo com as exigências requeridas para a manutenção desse todo. Esse saber imediato, instinto consciente, é impossível sem a união *total* da alma e do corpo; e a totalidade, a substancialidade dessa união, é a própria essência da qualidade como *obscur* e *confus*. (tradução nossa).⁹²

⁹¹ GUÉROULT, Martial : p.106, *Ibid.* « On découvrira alors dans le sentiment une fonction nouvelle propre à la qualité envisagée comme obscurité et confusion. Ce sera la fonction psychobiologique, qui comporte pour la qualité une vérité *sui generis* : la vérité de l'information biologique à l'égard des besoins du corps humain, vérité valable dans les seules limites de la sphère biologique humaine, c'est-à-dire, de l'union substantielle ».

⁹² Guérault – *Ibid.* vol. II, p. 106 « Ce qualitatif, en tant que confusion et obscurité, est constitutif du *senti* proprement dit, par lequel mon âme peut immédiatement savoir, ou plus exactement, *vivre* les divers altérations du tout composé qui constitue ma nature, et réagir instantanément à celles-ci en accord avec les exigences requises pour le maintien de ce tout. Ce savoir immédiat, instinct conscient, est impossible sans l'union *totale* de l'âme et du corps ; et la totalité, la substantialité de cette union, c'est l'essence même de la qualité comme *obscur* et *confus*. »

XII – Da união da alma e do corpo.

Nesse ponto da análise já temos algumas certezas, tais como: eu sei, inicialmente, que eu sou. Essa verdade (incontestável) evidente condiciona a certeza de outras verdades, a saber: que Deus existe, que a alma e o corpo existem, etc.. Ora, mas no que diz respeito às coisas, é evidente que a existência de minha alma não condiciona a existência de Deus, nem a do meu corpo; mas, da ideia que eu tenho de Deus, deriva-se a percepção da infinita perfeição. Já vimos que a *contrainte* é o argumento próprio para provar a existência dos corpos. Mas, ela também serve como argumento para a demonstração da união da alma e do corpo.

A princípio a (*contrainte*) coerção não permite estabelecer o caráter substancial da união. Ela atesta, apenas, que as sensações propriamente afetivas não poderiam se originar exclusivamente da alma. Aqui vale transcrever o que diz M. Guérout a esse respeito:

“Testemunhando somente que as sensações propriamente afetivas, que a alma se atribui a si mesmo, não poderiam provir apenas da alma, ela obriga a conceber que a alma deve se associar, para poder produzi-las, a uma causa exterior.”⁹³ (trad. nossa)

Com efeito, ela nos obriga a conceber que a alma se associa a uma causa externa para poder produzir essas sensações. Ademais, a união (da alma e dos corpos) e a existência (dos corpos) sempre serão duas coisas distintas entre si e, assim, a prova da união não serve para provar a existência dos corpos. Assim, a razão reconhecendo sua inaptidão, enquanto substância composta, terá de requisitar outra faculdade de conhecer, que é o sentimento.

O verdadeiro conhecimento claro e distinto percebe a distinção da *substância pensante* da *substância estendida* e da *substância composta*. Esta

⁹³ GUÉROULT – *Ibid.* (p.113, vol. II.) « Témoignant seulement que les sensations proprement affectives, que l'âme s'attribue à elle-même, ne sauraient provenir de l'âme seule, elle oblige à concevoir que l'âme doit s'associer, pour pouvoir les produire, à une cause extérieure. »

última não é senão o resultado da junção das duas primeiras. Já o conhecimento obscuro e confuso é, por sua índole, inclinado a confundir a substância dos corpos com a substância de minha natureza composta. Pode-se dizer que o cartesianismo acata o princípio da “*commune mesure*”, pois é por respeitá-lo que ele recusa conceber qualquer ação recíproca da alma e do corpo, como se fosse a ação de uma sobre o outro (e vice-versa). Assim, “criando a substância composta Deus criou uma medida comum entre duas realidades (a alma e o corpo) que, por si mesmas, não a comportam”. Nesse ponto, a incompreensibilidade dos desígnios divinos não é porque Deus uniu substâncias heterogêneas, é antes o fato de que Deus uniu substancialmente essas duas substâncias em uma terceira para que elas, por meio dessa fusão, pudessem ser mensuráveis, ainda que não o fosse se consideradas cada uma de *per si*.

Vê-se, portanto, que a tese do cartesianismo é perfeitamente coerente. As concepções: da *incompreensibilidade divina*, da *possibilidade*, dos *limites da razão*, da *união substancial da alma e do corpo* formam um todo indissolúvel. Assim, se a prova da existência dos corpos não está mais misturada com a prova da distinção da alma e do corpo, nem tampouco com a prova da união substancial (da alma e do corpo), Descartes não cometeu nenhum paralogismo; pode-se, pois, afirmar com Martial Guérout que “o paradoxo cartesiano” não passa de um mito. Admitir o contrário seria no mínimo estranho tratando-se de um matemático rigoroso, de um gênio particularmente atento ao rigor dos métodos da invenção, à técnica das demonstrações, às exigências da ordem da parte de um homem “um pouco versado em geometria” (fina ironia) como comenta o filósofo Guérout.

Descartes afirma que demonstrar e provar a *existência das coisas materiais* é menos fácil que provar a existência da alma e de Deus, sendo isso tudo o que ele tinha como desígnio nessas seis meditações. Quanto à afirmação que é mais fácil provar a existência da alma do que a do corpo está de acordo com Malebranche (embora este tenha discordado dele no tocante à *essência* das coisas materiais). Para Descartes a verossimilhança não tem lugar na filosofia. Mas, para Malebranche a invencibilidade da inclinação é o verdadeiro ponto de debate.

John Cottingham, em sua obra *Dicionário Descartes*, comentando a “união substancial” diz o seguinte:

“Quando uma coisa pensante está “unida” a um corpo, entretanto, temos então um tipo distinto de fenômeno, a experiência sensorial, que não pode ser atribuída *simpliciter* à mente ou ao corpo, mas que deve, antes, ser atribuída à entidade híbrida que é um ser humano”. E mais adiante continua: “A união, ou “união substancial”, conforme a denomina Descartes, em outra ocasião, representa uma categoria própria, distinta e irreduzível (irreduzível porque o fenômeno da sensação não pertence ao corpo nem cai no conceito essencial de uma mente ou coisa pensante em sentido estrito). Assim, Descartes argumenta: “os seres humanos são feitos de corpo e alma, não pela mera presença ou proximidade que um mantém em relação ao outro, mas por uma verdadeira união substancial (...) Se um ser humano é considerado, em si mesmo, como um todo, ele é uma unidade essencial, pois a união que interliga um corpo humano e uma alma não é acidental a um ser humano, sendo antes essencial, uma vez que um ser humano sem ela não é um ser humano” (a Regius, 31 de janeiro de 1642, ATIII508:CSMK 209)”.⁹⁴

Cottingham destaca a presença desse terceiro conceito básico constituído pela união substancial entre alma e corpo.

No mesmo sentido escreve Dominick Perler:

“Em obras posteriores – sobretudo em suas cartas à princesa Elisabeth – ele defende, sem dúvida, uma posição diferenciada. Ele constata ali que, para a descrição integral de um ser humano, são necessários

⁹⁴ COTTINGHAM John, em sua obra *Dicionário Descartes*, comentando a “união substancial” p.144, verbete: “ser humano”, tradução de Helena Martins – 1965 Ed. Jorge Zahar Editor).

três conceitos básicos (AT III, 665): um primeiro conceito básico para o corpo e seus estados, um segundo conceito para o espírito e seus estados e um terceiro para a unidade de corpo e espírito. Somente com a ajuda do terceiro conceito básico podem ser entendidas as sensações e emoções, porque esses estados complexos surgem sempre pela ação conjunta de corpo e espírito e sempre expressam aspectos tanto corporais como espirituais”.⁹⁵

*

* *

⁹⁵ (Prof. Dr. Dominick Perler é professor da Universidade da Basiléia – tradução de Benno Dischinger *Filósofos do Século XVII – RENÉ DESCARTES – O projeto de uma refundamentação radical do saber*- Editora Unisinos – 2003 pág. 91).

CAPÍTULO SEGUNDO

1. Justificativa para a análise específica da Meditação Quarta.

No primeiro capítulo procedeu-se ao exame do conjunto das seis *Meditações* de Descartes, não por acaso, mas sim por necessidade da ordem das razões, para melhor se compreender seu encadeamento. Por outro lado, não se poderia destacar a *Meditação Quarta* e considerá-la em separado sem que se a analisasse previamente no contexto das outras cinco. Não que o estudo independente de cada uma delas não pudesse ser efetuado; mas, no presente caso, era indispensável a visão do conjunto. Como o objeto do trabalho é a *Quarta Meditação* e mais especificamente o verdadeiro e o falso na teoria do conhecimento cartesiana, o que pode parecer um exame de superfície das outras cinco meditações, é na verdade a tentativa de um maior aprofundamento no conteúdo da *Meditação Quarta*. Por outro lado, embora possa parecer uma repetição do que foi tratado anteriormente, logo se verá que os conceitos, por exemplo, do *verdadeiro*, do *falso*, do *erro*, tratados no capítulo anterior, ganham, agora, um foco mais consistente.⁹⁶

Quando se trata de distinguir o *verdadeiro* do *falso* é inevitável trazer à baila a questão do erro humano. Por que será que o ser humano é induzido (tão frequentemente) a tomar o falso como verdadeiro? Como e por que existe o erro é o que nos ensina Descartes na *Quarta Meditação*. E, ainda mais: ele vai indicar o caminho para, na medida do possível, restringir a área em que o homem se expõe à possibilidade de cometer o erro. Para uma investigação, qualquer que seja ela, a condição assecuratória da eliminação senão total, mas pelo menos atual de se vir a incorrer em erro, é-lhe uma inestimável garantia para seu perfeito desenvolvimento e obtenção de resultados positivos. Com muito mais razão, deve-se exigir esta garantia de certeza, quando se trata de uma investigação científica.

⁹⁶ A obra de M. Guérault *Descartes selon l'ordre des raisons*, serviu de inspiração, tanto quanto a tradução da edição dos Pensadores, sendo de especial valia as notas explicativas de Gérard Lebrun.

Além do mais, na Meditação Quarta questões ontológicas são colocadas, visto que se tratando do erro, não se pode deixar de tocar, ainda que de leve, nos intrincados questionamentos a respeito do ser, do nada, do não ser, porquanto o erro está imbricado com a ideia do falso, e o falso com a do não-ser.

Não fosse toda essa gama de questões, acima mencionada, o aprofundamento desta pesquisa com foco na *Quarta Meditação* se justificaria pelo simples fato de que nela – na *Meditação Quarta* – Descartes desenvolve ideias originais para a época, afastando as intermináveis querelas de fundo teológico, com uma proposta, como diz Dominik Perler, “*de uma refundamentação radical do saber*”.⁹⁷

Percebendo a importância da Meditação Quarta, no conjunto das seis *Meditações*, Victor Brochard, diz o seguinte:

“Descartes deu especial importância à questão do verdadeiro e do falso, bem como ao problema do erro humano: como e por que “a mesma inteligência pode ora perceber diretamente o ser, ora transviar-se e participar do nada”. Brochard, ressaltando o destaque dessas questões na obra filosófica de Descartes escreve: “Ele aplicou-se a isso com todas as forças. Dedicou à questão do erro toda a quarta meditação. Retoma e desenvolve sua teoria em todas as obras e mesmo nas cartas. Apesar de algumas críticas que nos permitimos fazer, sua doutrina parece ser a mais profunda e a mais satisfatória de todas as que foram sustentadas”.⁹⁸

Além disto, é na *Quarta Meditação* que Descartes vai responder a questão que se coloca naturalmente: qual a causa do erro humano? Primeiramente, ele retoma as noções do livre arbítrio, da vontade, da imperfeição humana. O ser que aspira à perfeição o faz por perceber-se

⁹⁷ Dominik Perler - *René Descartes – O projeto de uma refundamentação radical do saber*. In : Filósofos do século XVII – São Leopoldo-RS - Tradução : Benno Dischinger – p .91, Editora Unisinos, 2003,

⁹⁸ Brochard, Victor – *Sobre o erro.*, p. 40 Tradução: Regina Schöpke Mauro Baladi,- Rio de Janeiro – Contraponto, 2008

incompleto. Ele já sabe que deve haver algo que, diferentemente dele, é dotado de todos os atributos e de toda perfeição e que Ele é a própria perene perfeição, o que sugere a ideia de infinitude, em contraste com o ser humano perenemente incompleto e finito, porquanto já percebeu, também, que seu poder de apreender certas coisas é por demais limitado. Mas deve haver nessa coisa pensante, algo que ultrapasse esses limites próprios de sua condição humana. Pelo encadeamento das razões Descartes descobre que há um descompasso entre o entendimento e a vontade. Esta última parece-lhe ilimitada. Seguindo essa via o Filósofo vai alcançar uma verdade insuspeita: o erro parece-lhe advir do fato de que nos foi dado um entendimento limitado e uma vontade ilimitada. Desse conflito surge a teoria da privação, ou seja, ele detecta em si uma *privação* que seria a causa do erro humano. No entanto, se o ser humano estivesse condenado a sempre errar, teríamos uma solução fatalista “da folha lançada ao vento”. Mas, por outro lado, se é verdade que há uma *privação*, também não é menos verdade que fomos agraciados com outros atributos e o mais eficaz deles é o intelecto devidamente adestrado para evitar situações de exposição ao “perigo”. Assim, evitaremos errar se fizermos uso do intelecto corretamente. Diz Descartes “38. *Os nossos erros são defeitos da nossa maneira de agir, mas não da nossa natureza; muitas vezes as faltas dos sujeitos podem ser atribuídas aos outros mestres, mas não a Deus*”⁹⁹

Neste ponto, antes de prosseguirmos, é preciso lembrar que a pesquisa deve se manter nos estritos limites da *teoria do conhecimento*, não resvalando para a concepção do erro ético. Aliás, essa advertência é feita pelo próprio Descartes no resumo da Meditação Quarta, conforme a seguir transcrita:

“Na quarta, prova-se que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou falsidade: o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para melhor entender as que se seguem. Mas, entretanto, é de notar que não trato de modo algum,

⁹⁹ Descartes, René - *Princípios de Filosofia* - Tradução: João Gama, Lisboa- Portugal p.40 - Ed.70, Lda., 2006.

neste lugar, do pecado, isto é, do erro que se comete na busca do bem e do mal, mas somente daquele que sobrevêm no julgamento e no discernimento do verdadeiro e do falso; e que não pretendo falar aí das coisas que competem à fé ou à conduta da vida, mas somente daquelas que dizem respeito às verdades especulativas e conhecidas por meio da tão-sol luz natural”. (os destaques são nossos). Na Nota 11 de Gérard Lebrun, na mesma página, este se referindo às Quartas Respostas, transcreve de Descartes o seguinte: “Na Meditação Quarta, só tive intenção de tratar do erro que se comete no discernimento do verdadeiro e do falso, e não do que ocorre na procura do bem e do mal – e sempre excetuei as coisas que se referem à fé e às ações de nossa vida, quando disse que só devemos dar crédito às coisas que conhecemos evidentemente...” A seguir diz Lebrun: “Este corte entre a luz natural e a fé é essencial para o pensamento claro e distinto, na medida em que Descartes não ariscar-se a transgredir as verdades reveladas. Mas implica a secularização da Filosofia”. (os destaques são nossos).¹⁰⁰

Quando fizemos o rápido exame do texto da *IV Meditação*, no conjunto das seis *Meditações*, um tema que pareceu merecer uma melhor análise é o da “ideia materialmente falsa”. A questão é concernente à natureza intrínseca das verdadeiras e falsas ideias, no que diz respeito ao entendimento. Já se sabe que a ideia em ato é possível porque nós temos efetivamente dentro de nosso pensamento ideias com valor objetivo e também porque já dispomos, para conhecê-las, de um critério que é aceitar somente as ideias claras e distintas. No entanto, se temos a solução no referente à matéria do verdadeiro (a ideia) resta examinar aquilo que diz respeito à forma, ou seja, à vontade que ao julgar constitui a fonte da “verdadeira e formal falsidade”. O problema não será mais de procurar como a verdade é possível, mas como o erro é possível, isto é como e por que motivo a vontade, que julga, nos faz passar da falsidade

¹⁰⁰ Descartes, René *Meditações – Resumo das seis meditações seguintes - Objeções e Respostas* Gerard Lebrun Nota 11, p.81 , Col. Os Pensadores, Abril Cultural – 1983.

material à “verdadeira e formal falsidade”. Daí se impõe examinar o problema do erro, isto é das condições da falsidade e da verdade formais. A seguir, passaremos ao estudo propriamente da Meditação Quarta: do verdadeiro e do falso.

2. Recapitulação da Quarta Meditação.

Como já visto, Descartes inicia a quarta meditação comentando que esteve durante tanto tempo a exercitar o seu espírito a se desligar dos sentidos que, agora, pode desviar seu pensamento sem qualquer dificuldade “da consideração das coisas sensíveis ou imagináveis, dirigi-lo para àquelas que sendo desprendidas de toda matéria, são puramente inteligíveis”.¹⁰¹ A ideia que ele tem do “espírito humano”, como coisa pensante, não extensa, sem participar de nada corporal “é incomparavelmente mais distinta do que a ideia de qualquer coisa corporal”. Então a ideia do espírito humano tornou-se clara e distinta para o intelecto. Mas, o que significa para Descartes algo claro e distinto? Esse conceito encontra-se no Enunciado 45 de sua obra *Princípios de Filosofia* (p.43), nos seguintes termos:

“45. O que é a percepção clara e distinta”.

“Há mesmo pessoas que durante toda a sua vida não percebem nada em condições de bem julgar, porque o conhecimento daquilo sobre o qual se pretende estabelecer um juízo indubitável deve ser claro e distinto. Chamo *conhecimento claro* àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o *conhecimento distinto* é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado.” (os destaques são meus).¹⁰²

¹⁰¹ Descartes – *Meditações* - Quarta Meditação p. 115. §1 – Col. Os Pensadores -1983.

¹⁰² Descartes - *Princípios de Filosofia* - Trad. João Gama- Lisboa – Edições 70 Lda, 2006, p.43.

O problema do fundamento da ciência, como conhecimento objetivamente válido parece, enfim, resolvido: Deus, quarta verdade dentro da ordem analítica das razões nos é dado com toda certeza como primeira verdade objetiva da ciência, princípio e garantia de todas as outras. A evidência, investida de seu valor objetivo, poderá irradiar a certeza relativa à verdade da coisa indo da mais simples ideia (Deus) até às ideias mais complexas: ideias claras e distintas das diversas essências, e ideias obscuras e confusas de existências materiais.

3. A natureza intrínseca das verdadeiras e falsas ideias.

Agora, que já foi conseguida na *III Meditação* a quarta verdade, ou seja, a prova da existência de Deus por seus efeitos, pergunta-se como e por que a ordem analítica das razões exige a colocação do *problema do erro humano*. Para responder a essa pergunta é preciso lembrar que a *Meditação III* resolvia apenas um único aspecto da verdade que era a veracidade divina, e com isto foi restituído o valor objetivo das ideias claras e distintas; assim a certeza das verdades matemáticas tornou-se inquebrantável. Entretanto, no que toca aos conhecimentos sensíveis (as ideias sensíveis), apenas *parecem* confirmados. Com efeito, o julgamento do senso comum coloca os conhecimentos sensíveis como objetivamente válidos; mas, a análise de sua realidade objetiva, por sua própria natureza, mostra a impossibilidade, para nosso julgamento, de pronunciar-se de maneira segura sobre a objetividade deles. As ideias sensíveis têm tão pouco de realidade que não se poderia dizer se elas se distinguiriam do nada. Seria mesmo arriscar-se a afirmar o *nada* pelo *ser* e vice versa, o que é a própria definição do falso. Essas ideias são, portanto, rejeitadas pela ciência, não mais pelas razões exteriores e naturais de duvidar, que anunciava a *I Meditação*, mas em virtude mesmo de sua essência. A questão é, portanto, examinar a natureza intrínseca das verdadeiras e falsas ideias, no que concerne ao *entendimento*. Contudo, se o problema está resolvido quanto ao que se refere à matéria do verdadeiro (a ideia), resta examinar o que concerne à forma, ou seja, à vontade, que enquanto julga é também fonte da “*verdadeira ou formal falsidade*”. O problema não será mais

de entender se e como a verdade é possível, mas sim de saber como o erro é possível, isto é, de que maneira e por que razão *a vontade, que julga, nos faz passar da falsidade material para a “verdadeira e formal falsidade”*. Mas é somente depois de descobrir a razão e as condições do erro, que o homem poderá avançar com segurança no caminho da verdade e se pronunciar sobre o conhecimento das coisas exteriores. Então, a ordem das razões impõe que, após a solução do problema material das ideias, proceda-se ao exame das condições da falsidade e da verdade.

Não é difícil prever que se vai procurar a explicação da possibilidade do erro na capacidade humana de escolher. Essa escolha se realiza por meio da *vontade*, que tem o poder de exercer-se mesmo fora dos limites do entendimento e isto implica a capacidade de transgredi-los. Por outro lado, a especificação do problema do erro como problema da confrontação da verdade com um entendimento limitado deverá orientar a solução para a determinação desses limites, dentro dos quais, a vontade pode estar segura de fazer afirmações sem risco de erro. Para resolver o problema do erro é preciso saber como e por que a vontade pode extrapolar o limite das afirmações legitimadas. Ora, a investigação referente ao fundamento da verdade, isto é, ao valor objetivo correto das diferentes ideias já esboçava, na *III Meditação*, os contornos desse limite. Nessas circunstâncias, dever-se-ia afirmar apenas como verdadeiro, considerando-se a veracidade divina, as ideias claras e distintas, pois apenas elas possuem com toda certeza um valor objetivo: esse é o primeiro limite, que delineia o domínio dessas ideias na esfera do entendimento. Mas, parece que as ideias sensíveis, embora estejam excluídas pela ciência, não foram excluídas radicalmente na *III Meditação* visto que elas, por sua natureza e em sentido amplo, não excluem a eventualidade de afirmações legítimas. De fato, nada diz que essas ideias sejam inteiramente despojadas de realidade. Ao contrário, não parece que elas sejam um puro nada. Ainda que elas tenham um mínimo de realidade, – estando de alguma maneira no limite do real – e, como o verdadeiro mantém reciprocidade com o ser, elas parecem possuir, também, um mínimo de verdade. Por conseguinte, para a determinação deste mínimo, ou desse limite é possível tentar uma investigação para precisar como e em que medida nosso julgamento pode reconhecer legitimamente a essas ideias. Com efeito, nada parece indicar que

ele não possa limitar sua afirmação ao mínimo de verdade ou de realidade que essas ideias sensíveis podem comportar.

Há ainda outro aspecto a considerar: é que além de perceber claramente as ideias advindas do intelecto, não se poderia desconhecer que se apresentavam, também, ao espírito ideias mais vívidas e que independiam da vontade, isto é, quisesse ou não a vontade elas se faziam presentes e delas não havia como livrar-se, a despeito de todo o poder da vontade. Eram as chamadas ideias sensíveis que se apresentam ao espírito por meio dos SENTIDOS. De fato, o exame dessas ideias sensíveis, revelaram algumas características *sui generis*. Por exemplo, elas exerciam uma certa *coerção* (não está em meu poder experimentar preferencialmente um sentimento por outro, ou seja sentir fome quando há uma carência de água). Por outro lado, elas são dotadas de uma vivacidade particular; elas requisitam a colaboração de algo que estava fora de mim. Além do que, elas apareciam, não pelo esforço do intelecto, mas como advindo da própria natureza, sendo certo que formavam-se em mim antes mesmo que me fosse possível considerar quaisquer razões ou argumentos a respeito delas. As ideias sensíveis estariam imunes à ação da vontade. Mas, ainda que nos pareça que a origem dessas ideias sensíveis seja advinda apenas dos sentidos, por força do hábito, e de nossa atenção distraída, terminamos por atribuí-las aos sentidos quando, na verdade, há uma intervenção do intelecto, que passa despercebida; somente quando corrigimos esse falso julgamento é que tomamos consciência da intervenção do entendimento. Quanto à *coerção* que é exercida sobre nós pelas ideias sensíveis nada prova sobre que elas se originam de coisas que estão fora de mim. Mas, demonstram que há em mim *inclinações* que vem de mim e estão frequentemente em desacordo com minha *vontade*; e, embora, houvesse uma grande clareza no meu entendimento seguia-se uma forte *inclinação* em minha vontade; e, assim “fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença.”¹⁰³ Até mesmo no sonho as ideias sensíveis aparecem impondo-se a mim, embora sejam oriundas de mim mesmo. Portanto, não se podem desconsiderar os dados sensíveis em geral ou recusar-lhes uma análise à luz da veracidade divina.

¹⁰³ Descartes - *Ibid.* p.119 – M4.

.Assim, após o exame do sentido em relação à *vontade*, deve-se passar ao exame dos *limites de nosso entendimento*. Em sendo Deus instituído necessariamente como fundamento de toda verdade, isso envolve os limites de nosso entendimento, visto que Deus é infinitamente ilimitado e incompreensível para o ser limitado. Assim, a questão dos limites da inteligência se encontra inevitavelmente colocado pela própria solução do problema do fundamento da verdade. O problema dos limites da inteligência se apresenta ainda mais complexo que o do fundamento da verdade, uma vez que a finitude do entendimento conduz para várias espécies de limites. De início, há um limite em relação a Deus. Esse limite torna-se manifesto pelo reconhecimento da incompreensibilidade da natureza divina, a qual escapa ao nosso entendimento limitado. Em segundo lugar, há um limite menor em relação àquilo que separa o conhecimento da essência dos corpos do conhecimento de sua existência, o que separa as ideias claras e distintas das ideias obscuras e confusas e, por fim, há um limite da realidade e do nada, onde a quantidade de realidade é tão pequena que se confunde com o nada. O desconhecimento desses limites compromete a ciência em sua raiz.

Ora, se, com efeito, o erro existe incontestavelmente na criação, apresenta-se a Descartes o momento em que é preciso colocar em questão a demonstração do valor objetivo das ideias claras e distintas que repousava sobre a certeza desta verdade absoluta e, ao mesmo tempo, fundamentar a distinção do verdadeiro e do falso, a possibilidade de um e de outro, a fim de fundar a possibilidade da ciência.

Do que foi tratado anteriormente, pode-se perceber que há dois problemas entrecruzados: o problema da possibilidade do erro para o homem (da ordem da teoria do conhecimento e de fundo psicológico) e o da incompatibilidade do erro com a veracidade divina (de natureza metafísica). Nesse caso, parece que a solução deveria ser dada pela metafísica. Todavia, a resposta dada pela metafísica talvez se afigure insuficiente. Então, restaria a via psicológica para se buscar a solução dos dois problemas.

Com efeito, entende M. Guérout, que nesse ponto aparece uma dupla preocupação e uma dupla procura: trata-se de mostrar *como o erro é possível*, e *como Deus não é responsável* (por ele). E, descobrir para os dois problemas uma só e mesma solução que será trazida pela *liberdade humana*, faculdade

ao mesmo tempo psicológica e metafísica, “noção” primeira que nos revela a luz natural. Por ela, o erro é concebido como possível para o homem, e Deus concebido como não sendo responsável. A responsabilidade é transferida para o homem.

A inteligência humana limitada, bem como a incompreensibilidade de Deus, não impede o conhecimento de Deus; ao contrário, implica-o e o supõe. Foi justamente desse conhecimento de Deus como ser perfeito e infinito, que se extraiu sua incontestável veracidade.

Ora, a limitação da inteligência não permite jamais conhecer *tudo* sobre a realidade de Deus. Mas, malgrado essa limitação, o espírito percebe que Nele tudo se determina sob a razão do perfeito. As misteriosas razões que Deus teve para criar o homem passível de erro devem estar de acordo com sua perfeição e devem visar o melhor. É certo que o perfeito quer sempre o que é melhor. Sabendo-se disso e desconhecendo-se os fins de Deus quando criava o homem, é possível que essa falibilidade humana estivesse em seus planos de fazer o melhor; pois, talvez, a existência do erro fosse melhor que sua não existência. Dessa forma, pode-se daí concluir, também, conforme mostra Guérault, que o princípio do melhor é introduzido pela perfeição de Deus, visto que o Ser perfeito só pode querer o melhor; esse princípio se combina com o da incompreensibilidade de Deus, propondo uma solução geral de confiança.

Essa solução apenas afirma que o erro se concilia com a perfeição de Deus, ou seja, que o erro deve ter sua utilidade na criação; mas ela não nos informa como o erro é possível. Somente o conhecimento de como se dá o erro é que pode permitir ao homem saber como ele o poderá evitar e chegar ao verdadeiro. Já vimos que a solução dada pela metafísica é insuficiente. Então ela deve ceder seu lugar à psicologia. É na psicologia que se irá buscar os elementos que expliquem como ocorre o erro. O problema é psicológico porque ele só pode se resolver pelos elementos psicológicos; ele não é, contudo, psicológico nem por sua intenção, tampouco por sua fórmula, que é no fundo a seguinte: *descobrir como o positivo psicológico pode se inscrever no negativo metafísico*. Guérault, a esse respeito, escreve o seguinte:

“...é evidente que são as condições subjetivas do erro,

isto é, os fatores de onde procede a atitude do sujeito em face do conteúdo representativo ou da realidade objetiva das ideias que são a raiz do problema. São elas que condicionam a passagem da falsidade material das ideias para a “verdadeira e formal falsidade” dos julgamentos. O que há aí de positivo no erro: a privação, em sua oposição com a simples negação, aparece apenas com o julgamento. Tomadas em si mesmas, as ideias nada têm de falso, elas têm realidades objetivas que derivam sempre do ser em quantidade variável, desde o infinito (Deus), até a infinitamente pequena (sensações). A falsidade material das ideias não é nada mais que a extrema limitação do ser. A explicação da falsidade pelo nada, do verdadeiro pelo ser é, portanto, perfeitamente adequada e satisfatória, na medida em que se trata dessa falsidade material. Ela não o é mais desde que se passe para a falsidade formal, isto é ao ato do julgamento que afirma como ser o que é nada. Aqui se encontra o positivo do erro, esta imperfeição intrínseca, que parece irreduzível a uma explicação pela simples limitação do ser. O ponto de inserção da dificuldade é, portanto, situado exatamente lá onde *o julgamento se aplica às realidades objetivas das ideias*, e onde parece haver desproporção entre a área desta realidade e a área descrita pela afirmação. Donde se vê que é nas relações do entendimento e da vontade que deverá se encontrar a chave do problema”.¹⁰⁴

¹⁰⁴ **Guérout, Martial** *Descartes selon l'ordre des raisons* – (Tradução minha) Paris – Aubier 2000, vol. I, p. 310: “... il est évidente que ce sont les conditions subjectives de l’erreur, c’est-à-dire les facteurs d’où dépendent l’attitude du sujet en face du contenu représentatif ou de la réalité objective des idées qui sont à la racine du problème. Ce sont elles qui conditionnent le passage de la fausseté matérielle des idées à la “vraie et formelle fausseté” des jugements. Ce qu’il y a de positif dans l’erreur: la privation, dans son opposition avec la simple négation, n’apparaît qu’avec le jugement. Prises en elles-mêmes, les idées n’ont rien de faux, elles ont des réalités objectives qui comprennent toujours de l’être en quantité variable, depuis l’infini (Dieu), jusqu’à l’infinitement petit (sensations). La fausseté matérielle des idées n’est donc rien de plus que l’extrême limitation de l’être. L’explication de la fausseté par le néant, du vraie par l’être est donc parfaitement adéquate et satisfaisante, tant qu’il s’agit de cette fausseté matérielle. Elle ne l’est plus dès que l’on passe à la fausseté formelle, c’est-à-dire à l’acte du jugement qui affirme comme être ce qui est néant. Ici se rencontre ce positif de l’erreur, cette imperfection intrinsèque, qui semble irréductible à une explication par la simple limitation de l’être. Le point d’insertion de la difficulté est donc situé exactement là où *le jugement s’applique aux réalités objectives des idées*, et où il semble y avoir disproportion entre l’aire de cette réalité et l’aire décrite par l’affirmation. D’où l’on voit que c’est dans les rapports de l’entendement et de la volonté que devra se trouver la clef du problème.”

Com efeito, a *IV Meditação*, ao tratar do problema do erro, ou seja, da verdade ou falsidade formal dos julgamentos, oferece uma teoria da vontade “como faculdade de afirmar conteúdos representativos ou as realidades objetivas das ideias”. Essa teoria alcança uma solução psicológica do erro destinada a explicar a positividade deste no plano humano, sem comprometer a solução metafísica geral inspirada na *III Meditação*, a qual exclui precisamente sua positividade no plano divino.

Descartes enuncia a sua explicação para o erro conforme, a seguir, transcrita:

“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 estendendo-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. O que faz com que eu me engane e peque” . Comentando este texto Gerard Lebrun diz o seguinte: “O conhecimento do mecanismo do erro aqui obtido constitui a sexta verdade. 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 e suficientemente”. “E quando dela abusamos deste modo, não é de admirar que cheguemos a nos equivocar”.¹⁰⁵

Ao contrário da investigação metafísica, a investigação psicológica ataca de frente o problema, com o fim de explicar o erro como *privação*, sem, contudo, envolver qualquer explicação do ponto de vista metafísico.

¹⁰⁵ DESCARTES, René – *Meditações* – Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior – Col. Os Pensadores – São Paulo . Abril Cultural – 1983 – Quarta Meditação p. 119 . LEBRUN, Gérard – Nota 119 – *ibidem* .

4. As relações do entendimento e da vontade.

Procedendo-se uma avaliação do grau de realidade que se encontra no espírito, tendo como paradigma a ideia do perfeito e aplicando-se (não mais à realidade objetiva das ideias) às próprias faculdades que colaboram com o *entendimento* (lugar das ideias) e à *vontade* (princípio dos julgamentos), percebe-se, por meio dessa comparação com o infinitamente perfeito, que o entendimento é finito e a vontade infinita (nisso ela se assemelha a Deus).

Com efeito, Descartes, a respeito desse assunto, escreve:

“Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.”¹⁰⁶

Por isso, é reconhecido e justificado psicologicamente o caráter privativo do erro, o que também resolve o problema da não culpabilidade de Deus. Conforme Guérault, este duplo resultado foi alcançado porque o caráter privativo reconhecido ao erro no plano psicológico é psicologicamente explicado de tal sorte que ele conserva apenas um caráter negativo no plano metafísico, isto é em relação a Deus.

O erro, considerado no aspecto psicológico, não constitui apenas uma limitação do entendimento relacionada à faculdade do conhecer; ele é de certa forma, também, “positivo ao inverso”. Com efeito, o erro implica uma transgressão do limite da inteligência; transgressão essa, exercida pela vontade, que faz com que o “não conhecimento” seja positivamente afirmado como conhecimento.

“Assim, ao elemento limitativo, constituído pelos limites do meu entendimento, se acrescenta o elemento privativo instituído pela infinitude de minha vontade que transgredindo

¹⁰⁶DESCARTES, René - *Meditações - IV Meditação* – 9, p.118 -3ª ed. (*ibid.*).

esses limites, transforma em ser o nada situado para além do limite e cria a “verdadeira e formal falsidade”. Por essa razão, o erro tem sua confirmação nesse caráter de irracionalidade em ato (o “nada” colocado como “ser”) que faz dele o que não deveria ser: uma deterioração da racionalidade (um absurdo) que, do ponto de vista da natureza racional, constitui uma privação, ou seja, uma imperfeição positiva.” ¹⁰⁷

5. Da natureza do erro

Constata-se que a questão do *erro humano* está presente entre as grandes interrogações dos filósofos, sábios e pensadores em geral. Isso porque a busca da verdade conduz inevitavelmente ao confronto do verdadeiro e do falso. Descartes, nessa questão, distancia-se dos escolásticos. M. D. Roland-Gosselin em seu ensaio *Teoria Tomista do Erro* escreve:

“O ponto de vista mais geral ao qual santo Tomás se coloca para definir o erro é, como de hábito, o ponto de vista metafísico. Ele considera (ou vislumbra) de início seu valor de ser e que é precisamente de nada ter. O erro é um mal, uma privação.” (...)

“O erro é uma privação, isto é, não somente a ausência de um bem, mas sua falta em uma natureza que tem direito a esse bem. O erro supõe, portanto, e isso é importante, uma natureza determinada, ou a inteligência. A inteligência é uma natureza, uma essência natural, em que a função normal é de conhecer, em que o bem, por conseguinte, é a verdade. O erro não é para ela um simples limite à sua perfeição; ele é contra sua natureza. Segundo o

¹⁰⁷ GUÉROULT, Martial – *Descartes selon l'ordre des raisons* – Paris Aubier – 2000 - vol I – p. 312. “Ainsi, à l'élément limitatif, constitué par les bornes de mon entendement, s'ajoute l'élément privatif, institué par l'infinité de ma volonté, qui, franchissant ces bordes, transforme en être le néant situé au delà de la limite et crée la vraie et formelle fausseté. Par là, l'erreur est confirmée dans ce caractère d'irrationalité en acte (le néant posé comme être) qui fait d'elle ce qui ne devrait pas être: une détérioration de la rationalité (une absurdité) qui, à l'égard de ma nature rationnelle, constitue une privation, une “imperfection positive”.

dizer de Averróes, ele é para a inteligência um absurdo (uma criação monstruosa)".¹⁰⁸(tradução nossa).

A despeito das contendas filosóficas no tocante à natureza do erro, a experiência demonstra que essa percepção do verdadeiro e do falso nem sempre é confiável, posto que pode acontecer que a inteligência venha a “se confundir” e tomar o falso como verdadeiro e vice versa. Então ocorre o erro. Comumente o erro é definido como uma privação ou como uma negação. Conforme explicado acima, no exame visando-se o aspecto psicológico, o erro é uma *negação* se for considerado como decorrente de uma imperfeição natural do pensamento; é uma *privação* se a inteligência, por sua natureza estando apta a obter um conhecimento verdadeiro, não o alcança. Pode acontecer, também, que o erro decorra do mau uso das faculdades intelectuais (seria uma privação) ou de uma deficiência dessas mesmas faculdades (seria negação). Ora, mas o erro não é apenas uma falta de perfeição, ele é mais que isso: é uma imperfeição. É a ausência de uma perfeição que, por direito, se deveria ter. Por isso Descartes acaba por admitir que haja, no erro, algo de positivo. Então, como explicar essa imperfeição na obra criada por um Deus todo perfeito? Com a finalidade de solucionar o problema, inicialmente, Descartes faz uma distinção entre entendimento e vontade: o *entendimento* é inteiramente passivo: ele apenas concebe ideias, mas não julga, isto é, não afirma nem nega. Portanto, ele não poderia estar sujeito ao erro, tomada essa palavra em seu sentido estrito. Além do mais, ele não alcança todas as coisas, por exemplo, o entendimento não é capaz de apreender os fins impenetráveis de Deus. Diz-se, então, que ele é limitado, pois talvez exista uma infinidade de coisas neste mundo de cuja existência ele jamais suspeitou, sendo certo que outras ele percebe de uma forma confusa e obscura (por exemplo, as ideias

¹⁰⁸ ROLAND-GOSSELIN, M.D. - *La théorie thomiste de l'erreur – Mélanges Thomistes* –Paris – Librairie Philosophique J. Vrin – 1934 p. 253. “Le point de vue le plus général auquel saint Thomas se place pour définir l'erreur est, comme à son habitude, le point de vue métaphysique. Il envisage d'abord sa valeur d'être, et qui est précisément de n'en point avoir. L'erreur est un mal, une privation”. (...) “L'erreur est une privation, c'est-à-dire, non pas seulement l'absence d'un bien, mais son manque dans une nature qui a droit à ce bien. L'erreur suppose donc, et c'est important, une nature déterminée, soit l'intelligence. L'intelligence est une nature, une essence naturelle, don't la fonction normale est de connaître, don't le bien, par suite, est la vérité. L'erreur n'est pas pour elle une simple limite à sa perfection: elle est contre sa nature. Suivant le mot d'Averroès, elle est pour l'intelligence un enfantement monstrueux”.

sensíveis). Já a *vontade*, justamente ao contrário, está apta por natureza, a julgar, ou seja, ela é livre para afirmar ou negar. Ela detém o poder do sim e do não. Este poder de escolha da vontade implica necessariamente o exercício da *liberdade*. Todavia, a decisão de afirmar ou de negar sobre algo proposto pelo entendimento dependerá da informação correta que lhe for apresentada. Assim, quanto mais clara e distinta for a ideia proposta pelo entendimento, tanto mais a vontade decidirá com liberdade. Ao contrário, se essa ideia for obscura, confusa, a vontade pode pender para uma decisão por mera “indiferença”, ela se encontra menos livre para deliberar. Descartes explicita essa teoria nos seguintes termos (já mencionados, anteriormente, mas que vale a pena repetir, tal a clareza de sua explicação):

“De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente”¹⁰⁹

Assim, a vontade além de ser livre para deliberar entre o sim e o não, e é ainda ilimitada, infinita, no que se parece com a vontade de Deus; a infinitude da vontade significa que ela pode querer qualquer coisa; esse querer é ilimitado. Portanto, há um confronto entre o entendimento finito e a vontade infinita.

Discorrendo sobre a infinitude da vontade, na teoria cartesiana, Victor Brochard escreve o seguinte:

“A vontade consiste no fato de que podemos perseguir ou fugir, afirmar ou negar uma mesma coisa; é ela quem julga. Ela é livre, a experiência nos dá

¹⁰⁹DESCARTES, René - *Meditações - IV Meditação* – Trad. Col. Os Pensadores, 3ª ed. *ibidem* 1983 – p.119.

testemunho disso. Ela é infinita, em nós, como em Deus, pois não seria possível limitá-la sem destruí-la”.¹¹⁰

Mas, enquanto a vontade é infinita, a inteligência é limitada, como já se viu acima. De início, ela é limitada relativamente a Deus: a inteligência humana, ainda que perceba a existência de Deus, não está apta a compreender a natureza divina. Essa limitação tem suas consequências: a) a *teoria das verdades eternas*, b) o que separa a percepção da essência dos corpos da percepção da simples existência do corpo, c) bem como o que distingue as ideias claras e distintas das ideias confusas e obscuras. No que toca às verdades eternas, elas são percebidas pelo espírito imediatamente, naturalmente pela clarividência. Descartes refere-se a essas verdades no enunciado 49 da primeira parte de sua obra *Princípios de Filosofia*, nos seguintes termos:

”Até aqui enumerei tudo o que conhecemos como coisas ou como qualidades e modos das coisas. [Resta falar do que conhecemos como verdades]. Por exemplo, quando pensamos que nunca se poderá fazer alguma coisa de nada, não cremos que tal suposição – do nada, nada se faz – exista ou seja propriedade de alguma coisa, mas tomamo-la como uma verdade eterna que tem o seu lugar no pensamento e à qual chamamos noção comum ou axioma: como quando se diz que é impossível que uma coisa seja ou não seja ao mesmo tempo, que o que foi feito não pode ser feito de novo, que aquele que pensa não pode deixar de ser ou de existir enquanto pensa, e muitas outras semelhantes seria demorado enumerar [pois são apenas verdades e não coisas que estejam fora do pensamento, e destas há um número muito grande]”.¹¹¹

¹¹⁰BROCHARD, Victor - *Sobre o erro* – Tradutores. Regina Scöpke Mauro Baladi – Rio de Janeiro – Contraponto, 2008 p.40.

¹¹¹DESCARTES, René – *Princípios de Filosofia* – Trad. João Gama p.45 – Edições 70 Lda. Lisboa – Portugal -2006

Ainda sobre a criação das *verdades eternas* registra Ferdinand Alquié que:

« Em 1630, Descartes formula, pois, uma teoria pela qual parece inaugurar a sua metafísica própria: a teoria da criação das verdades eternas. Exposta pela primeira vez nas cartas a Mersenne de 1630, esta teoria será retomada nas *Respostas e Objeções*, e depois na correspondência de 1648 e 1649: ela exprime uma opinião a que Descartes nunca renunciou. Mas não figura em qualquer das exposições sistemáticas que nos deixou do seu pensamento. Na nossa opinião, esta ausência explica-se pela própria importância da doutrina: a teoria da criação das verdades eternas não é um elo da cadeia das razões metafísicas porque é, em certo sentido, toda a metafísica; ela é aquilo de que a metafísica é apenas explicitação ». ¹¹²

Agora cabe o exame da natureza dessa limitação do entendimento.

De acordo com M. Guérout, a limitação da inteligência não tem, em Descartes, igual fundamento nem o mesmo conteúdo que em Kant. Segundo ele, enquanto que, em Kant, “ela resulta imediatamente da função de nosso entendimento como condição formal do conhecimento, e disso decorre a impossibilidade de conhecer a essência do infinito”¹¹³, já, em Descartes, ao contrário, ela decorre imediatamente de nosso conhecimento da essência do infinito, “condição do conhecimento de nossa finitude, e intuição de um ser cuja amplitude é tal que minha inteligência se apercebe captando em todo seu alcance que ela não pode abrangê-la.”¹¹⁴

O conceito da finitude do entendimento humano é bastante complexo. Trata-se de uma finitude em sentido estrito ou de simples indefinição? É

¹¹² ALQUIÉ, Ferdinand – *A Filosofia de Descartes* - Editorial Presença ed.3ª, Lisboa – 1993, p.41.

¹¹³ GUÉROUT, Martial – *Descartes selon l'ordre des raisons* - vol. I, Du vraie et du faux – p.304 – “elle resulte immédiatement de la fonction de notre entendement comme condition formelle de la connaissance, et qu’il découle l’impossibilité de connaître l’essence de l’infini, chez Descartes, au contraire, elle resulte immédiatement de notre connaissance de l’essence de l’infini, condition de la connaissance de notre finitude, et intuition d’un être dont l’amplitude est telle que mon intelligence aperçoit en saisissant qu’elle ne peut l’embrasser.”

¹¹⁴ *Ibid.*

preciso admitir que os textos de Descartes, quanto a esse ponto, nem sempre parecem coerentes. Na *IV Meditação* a finitude do entendimento é tomada em sentido estrito: « Se eu considero a faculdade de conceber o que está em mim, eu acho que ela é de muito pequeno alcance e grandemente limitada ». Mas comparada à imaginação (modo do pensamento) o entendimento pode nos parecer ilimitado, como por exemplo no caso da percepção de uma figura geométrica: o entendimento percebe uma figura de tres lados ou de cinco e até de mil lados ; já a imaginação pode ser capaz de conceber a imagem de uma figura de cinco lados, mas certamente não será capaz de imaginar uma de mil lados. A imaginação tem limites bastante curtos e estreitos. Assim, o entendimento não poderia ser finito no sentido em que se diz que a imaginação é finita, pois o entendimento sempre pode estender para mais longe seu conhecimento. O que ele não pode, de fato, é conceber tudo que, em princípio, ele poderia conhecer. Enfim, há coisas que ele não poderá jamais, *de direito* conhecer, a saber, o que seja Deus, cuja infinitude em ato envolve sua incompreensibilidade. Sob esse aspecto, o entendimento aparece como gravado de uma *infinitude formal*. Enfim, é preciso distinguir entre as infinidades das ideias que se encontram no entendimento e sua capacidade atual de apreendê-las, a qual é muito limitada. Ele pode ter apenas um número bem pequeno de intuições.

Dessa forma, a capacidade de conceber as ideias não é, sob este aspecto, finita: as proporções geométricas, as propriedades dos números, as verdades matemáticas, as séries de razões são infinitas e são ofertadas sem limites ao nosso entendimento, que tem diante de si perspectivas de progresso infinito. É a ideia da fecundidade infinita da inteligência que aparece a cada instante nas *Regulae*, como por exemplo a *Regra XI* “ ... é assim, de fato, que nosso conhecimento fica mais certo e, sobretudo, que se aumenta a amplitude de nosso espírito”¹¹⁵. (os destaques são meus). Todavia, mesmo sob esse aspecto, o entendimento não seria verdadeiramente infinito, mas indefinido.

No tocante aos conceitos de infinito e indefinido, Descartes oferece a distinção entre essas duas acepções. Com efeito, é indispensável estabelecer a *diferença entre o que é infinito e o que é indefinido*. Na primeira hipótese, eu

¹¹⁵DESCARTES, René - *Regras para a orientação do espírito*- Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão 2ª ed. p.67 – São Paulo-Martins Fontes, 2007.

percebo facilmente que é o que não pode ter fim. Já quanto ao indefinido eu não concebo como ele teria um fim, sem também conceber que é necessário que ele não o tenha; *para dizer-se que uma coisa é indefinida basta não ter razão alguma pela qual se pudesse provar que ela tem limites*. E se, na realidade, não há esta razão eu posso dizer que esta coisa é indefinida.

Descartes, em *Princípios*, define o que seja o “indefinido” e o que seja “infinito” nos seguintes termos:

“27. A diferença entre indefinido e infinito

A tais coisas chamaremos indefinidas em vez de infinitas, a fim de reservar para Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter. Das outras coisas, sabemos que não são assim absolutamente perfeitas, porque embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza.”¹¹⁶

Não é necessário que o entendimento seja absolutamente finito para que se faça o confronto com a infinitude da vontade humana. Por outro lado, não é imprescindível que a vontade seja ilimitada: é bastante que ela tenha mais amplitude do que o entendimento.

É bem evidente que sob todos estes aspectos, que foram indicados acima, a vontade aparece como sem limites, pois ela pode instantaneamente se colocar sobre todas as ideias de objetos que o entendimento conhece ou conheceu, para se pronunciar, atualmente, por sim ou por não. Cabe, a seguir, investigar a sua natureza.

¹¹⁶ DESCARTES, René - *Princípios de Filosofia*- tradução de João Gama- Edições 70, Ltda- setembro de 2006 –Lisboa- Portugal – p. 37.)

A infinitude da vontade se apresenta sob três formas, a saber: **a)** a “infinitude em extensão”, como sendo capaz de aplicar-se atualmente a todos os objetos possíveis: “A vontade em algum sentido pode parecer infinita, porque nós não percebemos nada que possa ser o objeto de alguma outra vontade, mesmo desta imensa que está em Deus, a qual a nossa não pode se estender.”¹¹⁷. Essa extensibilidade ao infinito a contrapõe à finitude de nosso entendimento: não existe nada que a vontade não possa negar ou afirmar. **b)** A “infinitude em extensão” no sentido de uma *aspiração infinita* de alguma outra coisa que o homem não possui: “O desejo que cada um tem de ter todas as perfeições que se pode conceber e por consequência todas estas que nós vemos estar em Deus vem de que Deus nos deu uma vontade que absolutamente não tem limites. E, é principalmente por causa desta *vontade infinita que está em nós, que se pode dizer que ele nos criou à sua imagem.*”¹¹⁸; **c)** A infinitude em absoluto: poder de decidir de forma absoluta do *sim* ou do *não*, que é um indivisível “liberdade de franco arbítrio que consiste somente no que nós podemos fazer uma mesma coisa ou não a fazer, isto é, afirmar ou negar, etc.”.¹¹⁹ A propósito, dessa “infinitude absoluta da vontade”, escreve Gérard Lebrun:

“Nota-se que a infinidade da vontade é primeiro evocada quanto à grandeza: “não se encontra encerrada em quaisquer limites...a ideia de outra mais ampla e mais extensa”. É por aí, com efeito, que ela mais difere do entendimento, para o qual há coisas incognoscíveis de direito (o conteúdo do infinito em Deus).”¹²⁰

É a essa última espécie de infinitude que Descartes relaciona à semelhança com Deus nas *Meditações*, nos seguintes termos:

¹¹⁷ *Ibidem* – I, 35.

¹¹⁸ GUEROULT, Martial - Descartes: *Lettre à Mersenne*, 25 décembre 1639, II, p. 628,3sq.)

¹¹⁹ DESCARTES, René – *Meditações* – Trad. J. Ginsburg e Bento Prado Junior – Abril Cultural -1983 - *IV Meditação*, IX, p. 40.

¹²⁰ LEBRUN, Gérard – Nota 113 em -*IV Meditação*, IX, p. 118 – Trad. Descartes Col. Os Pensadores – 3ª ed. Abril Cultural-São Paulo 1983.

“Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.”¹²¹

No dizer de Guérout, a infinitude da vontade como sendo aspiração perene e infinita, antes de ser uma demonstração de semelhança com Deus, como na *Carta a Mersenne*, constitui uma constatação de diferenciação em relação a Deus, conforme se constata nas próprias palavras de Descartes:

“Quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e *aspira incessantemente* a algo de melhor e de maior do que eu sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus.” (destaque meu)¹²².

Pode-se concluir, então, que resultou resolvido na *Meditação Quarta* o problema do erro humano como resultante da conjunção conflituosa do entendimento limitado com a vontade infinita. Como também que ele pode ser evitado com o concurso da inteligência e a firme decisão de jamais formular um juízo que não seja com base em ideia clara e distinta. Assim se expressa Descartes:

“Todas as vezes que retenho desta forma minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é, sem

¹²¹ DESCARTES, René - *Meditações* - IV *Meditação* – 9, p.118 -3ª ed. (*ibidem*).

¹²² DESCARTES, René- *Meditações* - III *Meditação* – 39 – p.112 – Col. Os Pensadores –obra citada-).- 3ª ed. Abril Cultural – 1983.

dúvida, algo de real e de positivo e, portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro”.¹²³

É precisamente neste ponto, que Descartes, após examinar todos os argumentos apresentados em sentido contrário, declara expressamente que Deus não é responsável pelo erro humano.

Ao ensejo, Gérard Lebrun comenta:

“Daí a oitava verdade: as ideias claras e distintas têm um valor objetivo imediatamente certo. A regra segundo a qual “todas as coisas que concebermos muito clara e muito distintamente são verdadeiras”, que obtive por reflexão sobre o *Cogito*, no começo da Meditação Terceira (§2), é agora objetivamente validado. Doravante, não mais precisarei efetuar o *Cogito* a fim de provar a verdade dessa regra; bastará lembrar-me dela”.¹²⁴

De uma certa forma, as teorias contidas no conjunto das *Meditações*, sobretudo da *Quarta Meditação*, podem ter um resultado expressivo para a moral prática. Mas, como se sabe, isso está longe de ter sido a intenção de Descartes, que adverte por duas vezes que suas investigações se restringem a *esfera da teoria do conhecimento*. Entretanto, não deixa de ser instigante o fato de, ao tratar da infinitude da vontade, ter ressaltado seu poder de decisão e não ter mencionado absolutamente nada sobre a teoria da liberdade. De fato, a teoria do erro de Descartes não se manifesta sobre um problema da metafísica ético-religiosa, que é a questão da liberdade.

A teoria da liberdade, por mais sugestiva que pudesse ser (tão importante que fosse o papel do livre arbítrio para o saber humano) não é

25 –DESCARTES, René – *Meditações - IV Meditação* – Abril Cultural - Col. Os Pensadores -1983 §16, p.122)

¹²⁴ LEBRUN, Gérard - Nota129 – *in Meditações – Descartes* - Col. Os Pensadores . 3ª ed. 1983, p.122).

considerada. O problema da falibilidade humana no uso de seu livre arbítrio é resolvido, na *Quarta Meditação*, em algumas linhas pelo apelo da perfeição do universo. Essa abstenção deliberada de Descartes (sabe-se que ele se explica em três retomadas) não pode se explicar simplesmente por um cuidado de prudência em relação a questões relativas à teologia.

Na verdade, tais questões ético-religiosas não se encontravam entre as “preocupações soberanas” de Descartes.

Ele, apenas, cuida de fundar a possibilidade e a certeza de um sistema de ciência universal. Por isso a *IV Meditação* não retira do exame do erro e da liberdade outra coisa senão as conclusões do método. Descartes afirma que as *Meditações* apenas tratam dos “principais pontos” de sua filosofia.

Ora, se ele consagra “apenas algumas linhas” à questão da liberdade, sem dizer uma só palavra sobre o problema ético-religioso colocado pelo livre arbítrio, nem sobre os elementos que esse poderia fornecer (a esse respeito) para resolver as dificuldades (teológicas) suscitadas pela existência do erro, é que o problema ético-religioso não figura entre esses “principais pontos”.

Esses “pontos principais” de sua filosofia, segundo M. Guérout, reduzem-se a três. A saber, existência da alma, existência de Deus, existência dos corpos, constituem todas as etapas do único problema que Descartes considerou como fundamental em sua filosofia, o do *conhecimento*, cuja solução é esplanada em sua teoria do conhecimento.

*

* *

CONCLUSÕES

Seguir a investigação proposta por Descartes de ir em busca do discernimento seguro entre o verdadeiro e o falso na teoria do conhecimento, assemelha-se a uma trajetória em que não faltam o entusiasmo da aventura, a surpresa das descobertas, as dificuldades de uma longa caminhada (cansaço e desânimo) e, por fim, a recompensa do objetivo alcançado.

O caminho foi palmilhado observando-se, na medida do possível, algumas regras oferecidas pelo próprio Descartes, partindo-se do mais simples ao mais complexo, dividindo-se os temas ao máximo para atingir todas as minudências sem perder a visão do conjunto, enfrentando as dificuldades, com paciência e humildade para, enfim, permanecer o mais próximo possível do pensamento do Filósofo, nessas reflexões comandadas pelo ordem dessa longa cadeia de argumentos e razões .

O cerne da pesquisa, o coração desse estudo, consistia em acompanhar o pensamento de Descartes no desenvolvimento de sua teoria do conhecimento. Para tanto, era imprescindível conhecer os escritos filosóficos de Descartes. Assim, foi feito. Essas obras – convém ressaltar – estão relacionadas intimamente: o *Discurso do Método* vai se refletir nas *Meditações*. A obra *Princípios de Filosofia* condensa explicações de muitos pontos tratados nas *Meditações*. As *Regras para a orientação do espírito* preparam o *Discurso do Método*. (embora as *Regulae* tenham sido publicadas postumamente). O movimento interior do sistema cartesiano demonstra toda uma concatenação de princípios, teorias, conceitos e acepções, onde reinam a coerência e a progressiva ascendência, de grau em grau, até atingir a verdade indubitável.

As informações a respeito da vida de Descartes demonstraram quão íntima é a ligação entre o homem e suas obras. Toda uma existência dedicada à investigação científica, quer se trate das ciências matemáticas, da “psicologia”, da astronomia, da física, da metafísica, da filosofia permanecendo atento aos acontecimentos do momento histórico que viveu – séculos XVI a XVII – época marcada pela efervescência das grandes descobertas em quase

todos os campos dos saberes humanos. O “momento cartesiano”¹²⁵ traz no seu bojo algumas remanescências da escolástica, influências do renascimento e uma visão de futuro, com promessas de progressos na área científica.

Quando Descartes teve a visão, “em sonhos” de uma “maravilhosa descoberta” estava se voltando para o futuro. E a partir daí ele concebe todo o seu sistema filosófico, que desenvolveu impulsionado pelo firme propósito de, pelo menos uma vez na vida, colocar-se de frente com uma clara realidade: quem sou eu, o que sei a respeito desse eu? Descartes percebe, então que as coisas que até então aprendera padeciam de uma certa falta de fundamentação e que poderia duvidar de muitas dessas coisas que tinha como certas. Logo percebeu que poderia duvidar de quase tudo: de Deus, das coisas materiais, das verdades matemáticas (como se viu na alegoria do “Malin Génie”).

Então ele concebe que a única coisa da qual não poderia duvidar era a sua própria existência, pois enquanto pensava e duvidava estava existindo, Isso é fato. Estava, então, instituído o *Cogito* (“Cogito, ergo sum”). A partir daí, a cada investigação filosófica conquistava uma verdade inabalável, que iria constituir o fundamento da conquista na investigação seguinte. Já no *Discurso do Método* Descartes concebeu que só mereciam fé aquelas ideias que se apresentassem a seu espírito de forma clara e distinta. Aplicada essa regra em suas reflexões filosóficas, ele foi paulatinamente descobrindo verdades absolutamente incontestes. Mas para que isso fosse possível, era preciso ter algum critério para discernir o que era *verdadeiro* e o que era *falso*. Para isso ele dedica toda a Meditação Quarta. Victor Brochard destaca a importância da Meditação Quarta, quando diz: “(...) Ele aplicou-se (sic) a isso com todas as forças. Dedicou à questão do erro toda a quarta Meditação. Retoma e desenvolve sua teoria em todas as obras e mesmo nas cartas”¹²⁶.

A primeira verdade da cadeia de razões conquistada por Descartes encontra-se na Meditação Segunda. “Esta proposição – *eu sou, eu existo* – é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a anuncio ou que eu a

¹²⁵ FOUCAULT, Michel - *A hermenêutica do sujeito* – Tradução de: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail – São Paulo – Martins Fontes, 2010, p. 18.

¹²⁶ Brochard – *Sobre o erro* - Trad. R. Schöpke, M. Baladi – Rio de Janeiro, Contraponto, 2008, p.40.

concebo em meu espírito”¹²⁷. E a quinta verdade: existência indubitável de Deus como causa de si, e criador de meu ser. Essas duas verdades conquistadas vão constituir como que o esteio para o desenvolvimento de muitas outras proposições no decorrer da investigação do verdadeiro e do falso.

Com efeito, toda a Meditação Quarta é dedicada à busca do perfeito discernimento entre o falso e o verdadeiro, o que como se sabe foi de fato encontrado, malgrado as dificuldades da investigação, a começar pelo fato de que o problema do verdadeiro e do falso comportava elementos metafísicos e psicológicos.

O intelecto já tendo conseguido a conquista do *Cogito* e a certeza da existência do *Deus veraz*, já estava habilitado a avançar com mais segurança na investigação sobre o verdadeiro e o falso na teoria do conhecimento (sétima e oitava verdades na cadeia das razões) como também, propiciar a abordagem da questão da compatibilidade da veracidade divina com o erro humano. Isto foi possível porque, partindo-se do mais simples ao mais complexo, inicialmente se aceitou que no mundo real, por vezes, o homem toma o falso como verdadeiro e por isso comete o erro. Então, parecia haver um paradoxo quando se dizia que o homem fora criado por Deus, ser de suprema perfeição; ora, o perfeito não poderia gerar o imperfeito, ou seja o homem falível. Haveria então uma incompatibilidade entre o Deus veraz e sua criação – o homem passível de erro (imperfeição). Além do mais, havia mais uma complicação de ordem metafísica: se Deus, a despeito de sua perfeição, quis criar o homem capaz de enganar-se no processo de percepção das coisas, Ele seria então culpado por nossos erros. Mas, Descartes avança em sua investigação e vai analisar no nascedouro as causa do erro humano e as descobre. Ora, o verdadeiro reside na esfera do positivo – do ser, enquanto o falso se insere na esfera do negativo – do não-ser. Como já se sabe, o entendimento não erra porque não julga. Ele, apenas, concebe ideias. Assim só existe erro no julgamento, ou seja, pelo poder de escolha do livre arbítrio. A liberdade é exercida pela vontade que tem o poder do sim e do não. Mas nesse ponto foi preciso fazer a distinção dos dois momentos da liberdade: *antes da*

¹²⁷ DESCARTES – *MEDITAÇÕES* – M2 – p.92 (Trad. Col. Os Pensadores,!983)

ação e durante a ação. A esse respeito diz Lebrun: “(...) cf. as especificações essenciais oferecidas pela carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1654, onde Descartes distingue entre a liberdade *antes da ação e enquanto se exerce a ação*. Só no segundo momento, diz ele, é que a liberdade consiste apenas na facilidade que temos de operar... e foi nesse sentido que escrevi que me dirigia tanto mais livremente a uma coisa quanto era a ela impelido por mais razões”.¹²⁸

Então foi necessário procurar saber a quem competia o julgamento. Descobre-se, então, que a competência do julgamento é da vontade, um dos modos do pensamento. E assim, chega-se à constatação de que é a *vontade*, cuja característica é ser ilimitada, a responsável pelo julgamento. Procedeu-se a uma comparação entre o *entendimento* finito e a *vontade* infinita. Daí se colheu a certeza de que o erro se devia à desproporção que há entre o entendimento limitado (posto que ele não tem alcance a muitas coisas nesse mundo) e a vontade sem limites. Como a vontade tem o poder do sim e do não e sendo ilimitada, ela pode transgredir com muita facilidade os limites impostos pelo entendimento, ou seja, a exigência de somente acreditar nas ideias claras e distintas; de sorte que ela pode, ultrapassando esse limite, tomar o falso como verdadeiro fazendo o homem incorrer em erro. Isto quanto às ideias claras e distintas. Mas, quando se tratam das ideias sensíveis, a situação toma maiores proporções, visto que as ideias sensíveis, advindas dos sentidos, têm pouca realidade e se mostram, às vezes, obscuras e confusas o que faz com a vontade seja mais fortemente impelida a ultrapassar os limites do entendimento. Todavia, a despeito disso, elas devem ser consideradas: primeiro porque a função das ideias sensíveis é informar ao entendimento o que é nocivo ou conveniente ao nosso corpo; e segundo porque elas vêm demonstrar que o ser humano tem uma natureza composta de corpo e alma. A noção de “*união substancial*” é absolutamente compreendida e provada que: existe a alma, puro intelecto; existe o corpo, substância estendida; e existe a união das duas substâncias que forma “uma terceira”, composta de corpo e alma que é a união substancial.

¹²⁸ Lebrun - *Ibid.* (Tradução Col. Os pensadores p. 119).

Assim, Descartes chega à conclusão que Deus não é culpado pelo erro humano, pois ele advém da natureza do homem. Por outro lado, não constitui nenhuma imperfeição em Deus, ele ter criado o homem passível de erro, pois Ele o agraciou com os meios eficientes para evitar o erro (conter a vontade nos limites do entendimento informando-lhe ideias claras e distintas) e também porque não se conhece os imperscrutáveis desígnios de Deus, sendo possível que ele tenha permitido o detalhe do erro humano para a perfeição do conjunto de sua obra.

A Meditação Quarta contém a sétima e a oitava verdades da cadeia das razões: compatibilidade da veracidade divina com o erro humano e o conhecimento do mecanismo do erro.

*

* *

BIBLIOGRAFIA

A) OBRAS CITADAS

ALQUIÉ, Ferdinand - *A Filosofia de Descartes* – Lisboa: Editorial Presença, 3ªed. 1993.

BROCHARD, Victor – *Sobre o erro* – Tradução: Regina Schöpke, e Mauro Baladi – Rio de Janeiro - Contraponto Editora Ltda., 2008.

COTTINGHAM, John – *Dicionário Descartes* – Tradução: Helena Martins – Rio de Janeiro – Jorge Zahar Editor, 1995.

COTTINGHAM, John – *Descartes* (vários colaboradores) Tradução: André Oídes – Aparecida, SP, Editora Ideias & Letras, 2009.

DESCARTES, René – *O Mundo ou tratado da Luz – O Homem* - Traduções de: César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli – ed. bilíngue: francês- português, Campinas – SP, Editora Unicamp, 2009

DESCARTES, René – *Meditações* (Vida e Obra – Coleção “Os Pensadores”) – Tradução: J.Guinsburn e Bento Prado Junior – São Paulo - Editora Abril S.A. Cultural, 1983.

DESCARTES, René - *Meditações sobre Filosofia Primeira* – Tradução: Fausto Castilho – ed. Bilíngue em latim e português – Campinas - SP, Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René – *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia* – Tradução: Homero Santiago - São Paulo, SP- Editora Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, René – *Regras para a orientação do espírito* – Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão – São Paulo-SP, Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René – *Princípios de Filosofia* – Trad. João Gama, Lisboa - Edições 70 Lda., 2006.

FOUCAULT, Michel - A hermenêutica do sujeito – Tradução de: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail – São Paulo – Martins Fontes, 2010, p. 18.

GAUKROGER, Stephen - *Descartes – uma biografia intelectual*. Tradução: Vera Ribeiro – Rio de Janeiro - Contraponto, 2002.

GRANGER, Gilles-Gaston – *Introdução* ao volume *Descartes* - Coleção Os Pensadores – Tradução: J. Guinsburn e Bento Prado Junior – São Paulo-SP, Editora Abril S.A. Cultural, 1983.

GUÉROULT, Martial - *Descartes selon l'ordre des raisons*(I e II Vols.) Paris (Éditions Montaigne, 1968) 2ª ed. Paris, Aubier, 2000.

LEBRUN, Gérard – *Prefácio e notas* do volume *Descartes*, Col. Os Pensadores. Ed. Abril S.A. Cultural - 1983

MOREAU, Denis - *Apresentação e Notas – Carta prefácio dos princípios da Filosofia* – Tradução: Homero Santiago – São Paulo, SP - Ed. Martins Fontes – 2003.

PELER, Dominik. *René Descartes – O projeto de uma refundamentação radical do saber*; In: *Filósofos do século XVII* – Tradução: Benno Dischinger; São Leopoldo-RS – Editora Unisinos, 2003, p.91.

RODIS-LEWIS, Geneviève - *Descartes A Biografia* – Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa - Portugal – Instituto Piaget, 1995.

ROLAND-GOSSELIN – *Mélanges Thomistes – La Théorie Thomiste de L'Erreur* – Paris – Librairie Philosophique J. Vrin, 1934.

SILVA, Franklin Leopoldo e, *Descartes - A metafísica da modernidade* – 2ª ed. São Paulo – Editora Moderna, 1993.

SORELL, Tom - *Descartes* – Tradução: Luiz Paulo Rouanet – São Paulo – Edições Loyola, 2004, (p.74)

B) OBRAS CONSULTADAS.

ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de Filosofia* – Tradução: 1ª ed. Alfredo Bosi – Rev. da tradução Ivone Castilho, São Paulo – Martins Fontes, 2003.

ABBAGNANO, Nicola – *História da Filosofia* – Tradução: Antônio Ramos Rosa 5ª ed. Lisboa- Portugal, Editorial Presença, 2000, vol.6.

ARENDT, Hannah - *A condição humana* – Tradução: Roberto Raposo – 10.ed. – Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2004. (pp 286 a 297)

BEYSSADE, Jean-Marie – *Études sur Descartes, L'histoire d'un esprit* – Editions du Seuil – octobre -2001. (ensaios)

BEYSSADE, Jean-Marie et MARION, Jean-Luc - *Descartes. Objecter et Répondre*, France - Ed. Presses Universitaires de France, 1994.

GRIMALDI, Nicolas – *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes* – Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo – *Dicionário básico de Filosofia* - 3ª ed., Rio de Janeiro – Jorge Zahar Editor – 1991.

KOYRÉ, Alexandre – *Considerações sobre Descartes* – Tradução de Hélder Godinho – Ed. Editorial Presença Lda. – Lisboa. (Copyright Éditions Gallimard – 1963)

SCRUTON, Roger – *Uma breve história da Filosofia Moderna – de Descartes a Wittgenstein*- Tradução: Eduardo Francisco Alves – Rio de Janeiro-RJ - José Olímpio Editora, 2008. (pp 61 e pp 45 a 59).

*

*

*

ANEXO

Descartes segundo a ordem das razões¹²⁹

A cadeia compreende doze verdades capitais:

1. Certeza absoluta da existência de meu eu como pensamento (verdade subjetivamente e objetivamente necessária, ao mesmo tempo).
2. Conhecimento certo de minha natureza como inteligência pura; *criterium* da substancialidade (verdade que não é senão subjetivamente necessária).
3. Prioridade certa do conhecimento da alma sobre a do corpo (demonstração que não é senão subjetivamente necessária) do princípio de que do conhecer ao ser a consequência é boa).
4. Valor necessariamente objetivo da ideia de perfeito, ou existência absolutamente indubitável de Deus como causa, ao mesmo tempo, eficiente e exemplar dessa ideia em mim (verdade, ao mesmo tempo, subjetivamente e objetivamente necessária). A partir daí, todas as verdades demonstradas serão subjetivamente e objetivamente necessárias.
5. Existência indubitável de Deus como causa de si, e criador de meu ser.
6. Certeza da veracidade divina: valor objetivo imediatamente certo de todas as ideias claras e distintas; valor objetivo presumido das outras ideias pelo que contêm de realidade objetiva; conversão de todas as verdades subjetivamente necessárias de minha ciência em verdades objetivamente necessárias, ou verdades das coisas.
7. Compatibilidade da veracidade divina e do erro humano (solução do problema de teodiceia)

¹²⁹GUÉROULT, Martial - *Descartes selon l'ordre des raisons* – vol. II - L'âme et le corps (pp 217-218).

8. Conhecimento do mecanismo de erro humano: o livre arbítrio humano, fonte do erro formal (solução do problema psicológico). Essa verdade e a precedente constituem a solução do problema do erro relativo às ideias do entendimento.

9. Consequências de nossa certeza no que concerne ao valor objetivo das ideias claras e distintas: conversão dessas ideias em essências; certeza absoluta de que as propriedades dessas essências (das coisas matemáticas ou de Deus) são as propriedades mesmas das coisas; daí, validação da prova *a priori* da existência de Deus: certeza absoluta da existência necessária, portanto, eterna, de Deus.

10. Valor objetivo da distinção necessária das substâncias: certeza absoluta da distinção real da alma e do corpo.

11. Valor objetivo das ideias sensíveis nos limites da sua realidade objetiva e da sua região: A) valor objetivo da realidade objetiva, da “contrainte” e da variedade do sentimento; o sentimento como manifestação indubitável da existência das coisas materiais e de suas diferenças em si; as coisas materiais como causas ocasionais indubitáveis do sentimento: certeza absoluta da existência dos corpos. Diferentes graus de certeza absoluta.

12. B) Valor objetivo (sucédâneo desse valor) da quantidade (do obscuro e do confuso): certeza absoluta da união substancial da alma e do corpo: a) união da alma com todas as partes do corpo; b) união da alma mais particularmente com uma das partes do corpo. Solução do problema de erro na região do sentido.

*

*

*