

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO

DEUS: CAUSA SUI

Razão e Transcendência nas *Meditações*
Metafísicas de Descartes

ALUNO: LUÍS FERNANDO BIASOLI

ORIENTADOR: MONSENHOR DR. URBANO ZILLES

Porto Alegre, Inverno, 2011.

LUÍS FERNANDO BIASOLI

DEUS: CAUSA SUI

Razão e Transcendência nas *Meditações*
Metafísicas de Descartes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

ORIENTADOR: MONSENHOR DR. URBANO ZILLES

“videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum”.

Epistula I ad Corinthios, 13-12

“Et sane non mirum est Deus, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artifices operi suo impressa”

Meditatio Tertia (AT, XII, 51, l. 13-15)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a *DEUS, sobremaneira*, pelo Dom da vida, por ter colocado pessoas maravilhosas em meu caminho e pela oportunidade de aprimorar os talentos e não deixá-los enterrados. Apesar dos percalços da história e das vicissitudes do tempo e de meu espírito, tenho mais a louvar e bendizer do que chorar o *leite derramado* (*Chico Buarque*).

Sou grato a meu orientador *Monsenhor Dr. Urbano Zilles*, professor que tive o privilégio e a honra de ser seu aluno, ainda em 1996, na antiga e saudosa **FAFIMC** (Um Templo formador da filosofia gaúcha). Primeiro mestre que me incentivou, fortemente, a cultivar a leitura dos clássicos da filosofia. Só por isso já teria uma impagável dívida para com ele.

Homenagem póstuma aos Professores Dr. *Edvino Rabuske* e Dr. *Reinholdo A. Ulmann*, exemplos de verdadeiros humanistas em nosso tempo, muito aprendi com o brilho de suas ideias em suas magistrais aulas. Reconhecimento majestoso à **PUCRS** - celereiro de ciência, pesquisa e educação do Brasil e do mundo e aos seus atuais mestres, sobretudo a todos do Programa de Pós-graduação em Filosofia. Especialmente, aos Professores Doutores Thadeu Weber, Roberto Pich, Nythamar F. de Oliveira, Agemiro Bavaresco, Draiton Gonzaga de Souza

Em especial, minha mãe *Zaira M. Fávero Biasoli* e meu irmão *Severino Biasoli* que me ajudaram materialmente, auxiliando na infraestrutura doméstica, dando suporte econômico, numa parte importante da jornada, mitigando o risco de colapso total, a fim de que pudesse levar a termo essa vital e gratificante empreitada.

- Mãe, irmão, obrigado, do fundo do coração, sem vocês eu teria muito mais dificuldades, a fim de vencer os infindáveis obstáculos cotidianos da

sobrevivência sublunar, (roupa-lavada, casa limpa e asseada, comida, lanches, passagens da empresa Expresso *Caxiense*, *Bento e Carris...*). Afinal, vida de filósofo no Brasil, sabe, não fácil e sem subsídio do erário, então...Fica o consolo do poeta “*tudo vale a pena, quando a alma não é pequena*”.

Meu fraternal agradecimento aos colegas de trabalho da grande família do *Banco do Brasil* (especial os colegas da Av. Borges de Medeiros) que tiveram a homérica paciência e a grata generosidade de permitir que meus horários fossem mais flexíveis, a fim de cursar as disciplinas do curso e aos colegas da *Faculdade Fátima* (Caxias do Sul) pelo estímulo e apoio.

Ao tio Zireto que transformou os domingos de manhã com seus churrascos num momento de confraternização e união familiar, agregando bem-estar e harmonia. Sem esquecer do laborioso assador o Mateus e da presença estimulante da Nôna Aurora; além, é claro, do alegre e dinâmico Leo e da Dr. Feli. Ao Tio Roberto pelos passeios na encantadora Serra gaúcha. Afinal, *prima vivere deinde filosofare!*

Aos colegas desta madura e laboriosa etapa do Doutorado: Magnus Dagios, Diego Zanella, Ulisses Bisinella, Leonardo Agostini, Lionara Fusinari, Ediovani Gaboardi, Kéberson Bresolin, Rudinei Muller, Antonio C. Alcântara pela alegre amizade e verdadeiro companheirismo nos momentos de debate e crítica.

Tenho enorme carinho pela nossa pátria e pelo povo brasileiro, apesar de suas elites; espero como cidadão contribuir para que outros irmãos, também, possam ter as mesmas experiências de crescimento humano-intelectual. *Brasil, mostra tua cara, confia em mim*. País que está passando da potência ao ato!!!

RESUMO

Palavras-chaves: Metafísica cartesiana – Epistemologia – Deus – Criação das Verdades – **Causa Sui** - Transcendência

A concepção de Deus como **causa sui** revoluciona a metafísica, pois todas as verdades são, absolutamente, criadas pela vontade de Deus que não se sujeitou a nenhuma predeterminação. Defendemos que o conceito de razão, totalmente subordinada à vontade divina, ao invés de significar o domínio absoluto do universo por parte da *res cogitans* implica que o homem deve ter consciência do poder, radicalmente, absoluto da incompreensibilidade divina sobre os seres criados. Assim, a transcendência não é algo secundário que gravita ao redor de outras verdades claras e distintas dentro do projeto epistemológico cartesiano. Descartes critica, através de seu ceticismo, as formas medievais de fundamentar o conhecimento e defende a evidência como critério para o reconhecimento da verdade, pois sua preocupação fundamental não era o que é a verdade, mas como podemos justificá-la através do método. A certeza da ideia de Deus como **causa sui** tem prioridade sobre a verdade do mundo exterior, portanto o que passa a ter valor ontológico, indubitavelmente, são as ideias que fazem a mediação, clara e distintamente, com o mundo. Mostramos que as três provas da existência de Deus são necessárias, pois cada uma delas exerce uma função metafísica muito importante para justificar a certeza da verdade de Deus como **causa sui**, não sendo redundantes. As verdades que existem no mundo têm sua existência, totalmente, determinada pela vontade soberana de Deus que, livremente, as criou de uma forma causal. A criação divina é incompreensível para a razão finita, dessa forma a transcendência na metafísica cartesiana não pode ser negada ou mitigada como defendem alguns intérpretes do cartesianismo.

ABSTRACT

Keywords: Cartesian Metaphysics - Epistemology - God - Creation of Truths - **Causa Sui** - Transcendence

The conception of God as **causa sui** revolutionizes metaphysics, for all truths are absolutely created by the will of God that is not subjected to any pre-determination. We argue that the concept of reason, totally subordinated to the divine will, rather than mean absolute dominion over the universe by the *res cogitans* implies that people should be aware of the power of divine incomprehensibility over created beings. Thus, transcendence is not something secondary that revolves around other clear and distinct truths within the Cartesian epistemological project. Descartes through his skepticism criticizes medieval forms of the knowledge base and supports the evidence as a criterion for the recognition of truth, because his primary concern was not what is the truth, but how we can justify it. The thought gains a priority over the data from the sensible world or the outside, so what has value, undoubtedly, are the ideas that are the link with the world. We show that the three proofs of the existence of God are necessary, as each plays a very important metaphysical certainty role to justify the truth of God as **causa sui**, not being redundant. The truths that exist in the world have their existence entirely determined by the sovereign will of God who freely created them in a causal way. The divine creation is incomprehensible to the finite, so that the transcendence in Cartesian metaphysics can not be denied or mitigated, as suggested by some interpreters of Cartesianism.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
1. A FUNDAMENTAÇÃO CARTESIANA DA CIÊNCIA	18
1.1 As Fronteiras do Saber Justificado.....	18
1.2 Um Pensador entre Dois Mundos.....	24
1.3 Duvidar é Preciso	30
1.4 As Dúvidas Naturais e a dos Sonhos.....	40
1.5 O Ceticismo Radical: O Gênio Maligno.....	46
2. MÉTODO E A JUSTIFICAÇÃO DA VERDADE	57
2.1 Fênix: O Conhecimento Renasce das Cinzas da Dúvida.....	57
2.2 A Centralidade do Método.....	65
2.3 A Certeza da Existência da <i>Res Cogitans</i>	71
2.4 A Regra Geral da Verdade.....	78
3. A EXISTÊNCIA COMO IDEIA	82
3.1 A Prioridade Metafísica das Ideias.....	82
3.2 A Busca pela Verdade sobre a Existência de Deus.....	89
3.3 A Hierarquia das Ideias.....	97
4. A PRIMEIRA PROVA DE DEUS PELOS EFEITOS	104
4.1 Itinerário para Deus.....	104

4.2 Propedêutica à <i>Causa sui</i>	111
5. A SEGUNDA PROVA: DEUS CAUSA SUI	117
5.1 A Origem de Minha Existência.....	117
5.2 O Novo Princípio de Causalidade.....	124
6. ARGUMENTO ONTOLÓGICO E A CAUSA SUI	133
6.1 Deus como Ideia <i>a priori</i>	133
6.2 A Necessidade Divina e a <i>Causa sui</i>	138
6.3 Conhecendo a Essência de Deus.....	143
6.4 Uma Nova Ideia de Deus.....	151
7. CONCLUSÃO	159
BIBLIOGRAFIA	165

INTRODUÇÃO

O debate sobre a existência de Deus está mais vivo e instigante do que nunca. Ao contrário do que pensaram alguns dos corifeus da Modernidade filosófica, não foi possível apagar e destruir a sede pela certeza da verdade da existência de um ser perfeito e absoluto que transcenda os limites de nosso ser finito e criado. O tema, também, era muito desafiador e apaixonante no século XVII. Este século foi áureo para a filosofia porque foi o período que viu florescer as obras de Espinosa, Gassendi, Hobbes, Pascal e, ainda, tivemos o florescimento da *Escola de Port-Royal* com Antoine Arnauld. Mas, é, sobretudo, René Descartes (1596-1650) quem mais, radicalmente, ousou no campo do pensar humano e da filosofia, revolucionando os paradigmas científicos e metafísicos da época. A força das teses desconcertantes e inovadoras defendidas pelo ex-aluno dos jesuítas de La Flèche reflete, sem sombra de dúvida, a vida de um gênio que marcou, indelevelmente, a forma de pensar e inscreveu seu nome na história da filosofia como um dos gigantes de todos os tempos.

Sua influência é tão magistral e provocante que não apenas significou o esvaziamento e a derrocada do pensamento antigo-medieval, – a Escolástica – mas o início de um novo tempo em termos de clareza e distinção na ciência. Descartes passou, então, a ser considerado o *Pai da Modernidade Filosófica*. Muito do que foi produzido em termos filosóficos nos séculos seguintes teve sua inegável e genuína fonte no autor das *Meditações Metafísicas* que, ainda hoje, continua muito presente nas várias doutrinas e escolas filosóficas, exercendo uma contribuição marcante e abrindo novos horizontes na especulação metafísica.

Nossa tese tem como objetivo precípua justificar a centralidade da concepção de Deus como **causa sui** dentro do projeto cartesiano de fundamentar a ciência e a metafísica em bases sólidas e indubitáveis. O trabalho que segue procura mostrar que a concepção da existência de Deus não é algo derivado ou

secundário dentro das *Meditações Metafísicas*, mas representa uma das grandes novidades trazida pela filosofia cartesiana e à luz de sua compreensão pode-se entender outras verdades defendidas por ele como o próprio conceito de razão que é, por essência, finita e absolutamente criada; e, por conseguinte, que a inteligibilidade do real é criada, livremente, por Deus. Portanto, abre-se a possibilidade de demonstrar que a transcendência divina, através de sua incompreensibilidade, tem uma relevância que não foi, suficientemente, analisada e valorizada com a devida importância na história dos estudos sobre o pensamento de Descartes. Buscamos provar que o conhecimento científico é algo que, necessariamente, depende e se sujeita às leis metafísicas que são criadas pela onipotência divina que é, essencialmente, simples.

Se a ousada ideia cartesiana de Deus como **causa sui** ainda não foi posta como a principal chave teórica para entender o seu sistema, então por meio dela, trazemos como novo na literatura sobre o cartesianismo a tese de que a concepção de um Deus, absolutamente, livre para criar as verdades e que não é sujeito a nenhuma necessidade ou impossibilidade lógica e ontológica está além e acima das possibilidades de compreensão da razão humana, permitindo que haja subsídio teórico para fundamentar, naquela que é considerada a principal obra de Descartes, a transcendência não como algo residual ou dependente que gravita ao redor de grandes descobertas científicas, mas sim, como um dos fulcrais objetivos de seu pensamento.

A preocupação de colocar, no centro da teoria cartesiana, a causalidade divina nos pareceu não só o caminho possível para tornar o conceito de Deus mais próximo da maneira de fazer ciência no século XVII, como também de conceber a certeza da verdade da existência de Deus com os mesmos critérios de clareza e evidência usados para fundamentar o conhecimento justificado e indubitável. As concepções sobre Deus, na história da filosofia, sempre tiveram que lidar com o problema da relação entre os atributos da simplicidade divina e da onipotência com a existência do múltiplo finito e criado. Para responder a esta

questão que ganhou matizes variadas em muitos séculos de pensamento, gerando múltiplas disputas, foram tentadas algumas respostas, sendo que, como veremos, nenhuma satisfaz a Descartes.

As Meditações Metafísicas são uma tentativa de responder ao desafio teórico por meio de um conceito de Deus que vai além do que até aquele momento se filosofou na história das ideias. Nosso trabalho não deixa de ser uma defesa da ousada tese defendida por Descartes de que Deus é, absolutamente, simples na medida em que é o criador das essências, através da causalidade. Uma radical e profunda mudança na maneira de conceber Deus e seus atributos, uma novidade que não passou despercebidamente e incólume ao crivo da ortodoxia metafísico-teológica do século XVII. Por isso, dialogamos com grandes e clássicos estudiosos do cartesianismo como *Jean-Luc Marion*, *Etienne Gilson*, *Martial Guérault*, *John Cottingham* entre outros, a fim de fundamentar nossa tese.

Descartes poderia ter apresentado um conceito de Deus na esteira dos inúmeros pensadores medievais, sem ter se arriscado, corajosamente, ao defender um Deus que se concebe causalmente e ter se refugiado em concepções sobre Deus que não desafiassem à elite filosófico-teológica da época. Não buscamos fazer da metafísica cartesiana uma questão menor na sua mais importante obra, a fim de querer subordiná-la a suas descobertas matemático-científicas como querem alguns comentaristas. Ao alçarmos Deus **causa sui** no centro das *Meditações Metafísicas*, concomitantemente, estamos destacando o que consideramos ser um dos aspectos mais perenes na sua reflexão e, outrossim, ajudamos a desfazer um mito que, de certa forma, impregna a história da filosofia, o conceito falso que faz do cartesianismo algo refratário e impermeável à transcendência divina. Em Descartes, a incompreensibilidade não é uma zona opaca que ofusca e impede a manifestação da razão, mas, sobretudo, é a principal forma de justificá-la e fundamentá-la.

Uma tese forte e inovadora porque, primeiramente, como provaremos, apresenta um Deus que tem implicações na história por meio da causalidade infinita autocriadora. Deus, ao mesmo tempo, que é simples e imutável, tem no seu conceito de causa uma dinamicidade intrínseca ao sempre se criar onipotentemente. Justificaremos que o conceito de causalidade divina não se enquadra em nenhuma das categorias causais aristotélicas. Nosso trabalho analisará, entre outras coisas, porque o Deus cartesiano está, totalmente, longe de ser o **motor imóvel** da tradição greco-aristotélica ou o Deus das **Cinco Vias** do Aquinate que parte da certeza da existência do mundo físico, para demonstrar a verdade da existência de Deus.

Ao defender que concebemos a ideia de Deus, o sistema cartesiano permite que não necessitemos da certeza da verdade da existência do conhecimento sensível para fundamentarmos as verdades metafísicas, mas, ao contrário, a partir da certeza da verdade das ideias claras e distintas e, sobremaneira, da primeira ideia que conhecemos com clareza e distinção no campo da ciência é que podemos matematizar o mundo. O domínio do universo, por meio da razão natural, não significa a exclusão da transcendência. A maioria dos intérpretes do cartesianismo sobredimensionam as verdades científicas advindas das conquistas da regra geral do método, não obstante, esquecem que a clareza e a distinção são uma criação do Deus, infinito e onipotente, a fim de que as criaturas finitas possam conhecer verdadeiramente.

Por meio de nossa tese, fica mais claro e distinto que o conceito de Deus **causa sui** permite que a razão ou a inteligibilidade do real não esteja em contraposição ao domínio do transcendente como grande parte da tradição interpretou as *Meditações Metafísicas*. Fazer da metafísica cartesiana a busca da superação da transcendência divina na existência das criaturas finitas é o que mais está longe do que Descartes propugnou, como defenderemos. Para isso, faz-se necessário uma análise crítica da obra escrita em 1641 não mitigando ou negligenciando, exegeticamente, nenhum detalhe do pensamento cartesiano, pois,

à medida em que se atenta à importância que o filósofo deu para a incompreensibilidade divina, mais claro e distinto torna-se que a razão e o conhecimento do real dependem da vontade, absolutamente, livre e onipotente de Deus.

O primeiro capítulo tem a função de provar a importância da dúvida no projeto de fundamentar a certeza da verdade da existência de Deus. As dúvidas da Primeira Meditação serão apresentadas sob a ótica da concepção de um Deus **causa sui**, ou seja, justificaremos como o ceticismo cartesiano permite a construção de uma metafísica epistemológica que proporciona a conquista da certeza da verdade da ideia clara e distinta de Deus. A fim de validar a clareza e a distinção como critérios evidentes, Descartes primeiro duvida das verdades oriundas dos dados sensíveis. A hipótese dos sonhos, realmente, permite colocar em dúvida as verdades matemáticas? A radicalidade da dúvida do gênio maligno implode a possibilidade de uma ciência indubitável e, por conseguinte, a fundamentação da inteligibilidade do real através da razão.

No segundo capítulo, analisaremos a relação entre o método e as descobertas da verdade. Discutiremos com alguns dos mais notáveis e avalizados intérpretes do cartesianismo, como M. Guérault e F. Alquié, que divergem sobre a importância do método dentro do projeto de ciência das *Meditações Metafísicas*. Será a ordem seguida por Descartes suficiente, a fim de justificar a certeza da verdade da existência de Deus? Não deixamos de fazer uma comparação entre o estatuto da primeira verdade – *eu sou, eu existo* – com o rigor da exigência de uma ciência que se mantém firme em todos os momentos e situações do tempo. A simples enunciação instantânea de um juízo claro e distinto pode ser generalizada para outras partes do campo científico? Os critérios extraídos dessa primeira verdade são os mesmos, para se provar a existência de Deus? A clareza e a distinção da ideia de Deus permitem que se afirme o primado absoluto da razão na obra cartesiana ou há espaço para a transcendência?

No terceiro capítulo, investigaremos a ontologia cartesiana das ideias, ou seja, qual a implicação em transformar as ideias em seres existentes? Descartes não estaria transformando sua teoria num subjetivismo absoluto? Ficando refém dos adversários e objetores que o acusam de ser um idealista radical e sectário? Se o pensamento é a única realidade indubitável, isso faz do filósofo um idealista? Em que medida é possível associar sua filosofia ao idealismo? Qual é o verdadeiro ponto de corte entre o idealismo e o realismo na filosofia cartesiana? A capacidade de pensar é o que individua e singulariza o ser humano em todo o universo. Esse potencial cognitivo do homem o torna um solipsista encerrado em si próprio ou necessita de um ser exterior, para alcançar a certeza da verdade? Ao meditar, individualmente, Descartes não se isola do mundo e da possibilidade de conhecer, justificadamente, as coisas, tornando demasiado problemática a certeza da verdade da existência do mundo exterior, mitigando a certeza da verdade da existência dos corpos?

Buscaremos provar que um dos corolários do terceiro capítulo de nossa tese é a ideia de que o pensamento ganha prioridade sobre o objeto exterior, as coisas têm sua importância à medida em que podem ser conhecidas, pois o que passa a ter importância para quem busca justificar a verdade é que esta é uma conquista, primeiramente, da *res cogitans* que tem a faculdade de pensar e não algo que, primeiramente, é dado pela natureza ou por Deus. O antropocentrismo transforma-se no centro gravitacional por onde circula toda a tentativa de fazer ciência e metafísica, pois não há como desenvolver um discurso, mesmo teológico, sem a prioridade lógico-ontológica do conhecer sobre o ser.

O espaço do ser que é conhecido é minimizado pelos limites epistêmicos do sujeito que conhece. A busca por um saber racional que tem por meta a certeza que se dá através de um pensamento claro e distinto é o norte encontrado por Descartes, a fim de desenvolver seu pensamento sobre o infinito. Esses critérios são suficientes, para justificar a certeza da verdade da existência de Deus? O filósofo não estaria colocando, inversamente, a criatura no papel de criador? Quais

as consequências de uma metafísica que desloca o primado de Deus e alça o homem ao ponto central através do primado da razão, como defendem alguns intérpretes do cartesianismo?

No quarto capítulo, analisaremos a primeira prova da existência de Deus. A ideia de infinito que está na mente da criatura finita não pode ser uma produção, senão de um ser infinito? O que significa sustentar que o ser finito tem a ideia de Deus? Descartes não está defendendo, simplesmente, a tese de que o ser finito conhece que existe um Deus, mas está, inusitadamente, advogando que Deus se faz conhecido por meio de uma ideia. Como um ser finito e criado pode ter a ideia de um ser perfeito e onipotente? A incompreensibilidade sendo a razão formal do infinito é suficiente para salvar o sistema metafísico das *Meditações Metafísicas* das contradições advindas do finito possuir a ideia do infinito?

Outra questão importantíssima e nevrálgica que procuraremos responder é se a primeira prova da existência de Deus não era suficiente ou não bastava por si só, para a construção de toda a metafísica do sistema cartesiano? Buscaremos mostrar justificadamente quais são os principais atributos divinos e qual a sua importância para o espírito humano ter certeza de que há uma verdade sobre Deus, ou seja, Deus existe e não é uma ficção imaginária de nosso espírito, através da demonstração de que a ideia de Deus não pode ser uma simples produção de nossa mente.

O quinto capítulo de nossa tese analisa a segunda prova da existência de Deus. Aquela conhecida como **causa sui** e que colocamos como centro de nossa tese. Primeiramente, faremos uma reconstrução detalhada da demonstração da existência de Deus como se encontra no final da Terceira Meditação. Depois, passaremos a um problema exegético relevante para a história do cartesianismo: a prova é, realmente, uma nova forma de justificar a existência de Deus ou é um comentário da primeira prova?

Descartes não estaria sendo repetitivo ao utilizar-se de duas provas da existência de Deus partindo de ideias? Se ele utiliza duas é sinal de que elas são, quando tomadas isoladamente, incompletas e não atingem, plenamente, o objetivo cartesiano de provar a certeza da verdade da existência de Deus? São perguntas desafiadoras que responderemos sem deixar de nos ater ao que é mais relevante na pesquisa pela justificação do verdadeiro pensamento de Descartes sobre Deus como **Causa sui** nas *Meditações Metafísicas*, ou seja, de que a incompreensibilidade da ação divina permite que na metafísica cartesiana haja espaço para a transcendência divina.

Por fim, no sexto e último capítulo, justificaremos a prova da existência de Deus pela essência. Esse argumento entrou para a história das ideias como prova ontológica. O argumento pela essência de Descartes consegue fugir do criticismo kantiano ou há na Quinta Meditação algo novo que está ausente ou faltante no argumento ontológico predecessor de Santo Anselmo? O que a prova pela essência tem de interessante e fundamental, para não poder ser abandonada por Descartes? Por que, necessariamente, teve que ser utilizada na sua obra mais importante? A clareza e a distinção das verdades matemáticas são do mesmo nível que a evidência do argumento ontológico? É uma prova que tem sua razão de ser por si só ou sua verdade depende da certeza das duas provas anteriores, fundadas no princípio de causalidade?

A prova da existência de Deus, por meio da essência, não é um argumento pela **causa sui**, entretanto mostraremos que ela se faz necessária e indispensável dentro do projeto das *Meditações Metafísicas*, para justificar que o conceito de Deus pela causalidade não esgota toda a inteligibilidade do ser onipotente. Portanto, permite que se conceba como a *incompreensibilidade divina* faz a *res cogitans* entender que sua inteligibilidade do real é necessária apenas em função da liberdade absoluta da vontade divina. Dessa forma, teremos a certeza de que a transcendência divina vai além das verdades das essências criadas e finitas.

1. A FUNDAMENTAÇÃO CARTESIANA DA CIÊNCIA¹

1.1 As Fronteiras do Saber Justificado

O projeto cartesiano procura delimitar a fronteira entre o que pode ser conhecido por quem procura conhecer e o que está além das possibilidades do saber humano. A fronteira ou marco teórico entre o que é possível para o homem conhecer do mundo e o que são as coisas nelas mesmas tornou-se um referencial para toda a filosofia pós-cartesiana. A história da filosofia depois de 1650, ano da morte de Descartes, até nossos dias mostra que o caminho aberto por ele na investigação metafísica foi sem volta – a razão, o pensamento, em suma, o homem se tornou o centro das especulações.

Depois da publicação das *Meditações Metafísicas*², os filósofos tiveram que se defrontar com várias questões que, para os medievais, eram tidas como questões pacíficas na reflexão filosófica, como a crença na verdade da existência

¹ As citações de Descartes, nesta tese, estão baseadas na Edição de Charles Adam e Paul Tannery, que é a edição *stantard* da obra completa de Descartes, usada como referência pela comunidade filosófica internacional. Foi editada pela primeira vez em 1897-1909 e reeditada em 1964-1974 pela Editora Vrin-CNRS e tem 11 Volumes, sendo editada de novo em 1996 por ocasião dos 400 anos de nascimento de Descartes. A obra em nosso trabalho aparece com a abreviação AT, seguida do volume em algarismos romanos e depois com o número da página em arábico. Quando cito Descartes em latim, aparece, também, o número da linha, abreviada pela letra l. As traduções em português estão contidas na edição. *Descartes. Obras Escolhidas. Discurso do Método. Meditações Metafísicas. Paixões da Alma. Cartas e as Segundas Objeções e Respostas como as Respostas às Quintas Objeções. Os Pensadores.* Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.

Depois da tradução portuguesa aparece o número da página em algarismo arábico. As traduções das Objeções e Respostas de Descartes com Caterus, Hobbes, Arnauld são minhas e fazem parte de um trabalho embrionário que pretendo, em breve, publicar, juntamente com as Sextas Objeções e Respostas e outras cartas de Descartes, ainda, inéditas em língua portuguesa.

² “Não lhe dei qualquer título, mas parece-me que o mais próprio será *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*; porque não trato em particular de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que podemos conhecer, filosofando”. **DESCARTES.** *A Mersenne. 11 de novembro de 1640.* (AT, II, p. 235, 10-18).

do mundo exterior e na existência de Deus. O legado cartesiano, de certa forma, rompe a inércia, desestabiliza crenças, então, inatacáveis e provoca uma revolução em termos de pensamento filosófico. Uma cisão, uma ruptura é provocada na história do pensamento humano de proporções inimagináveis na época e de amplitudes que, ainda, ressoam por séculos afora, criando escolas de pensamento e fazendo discípulos e, sobretudo, desafiando as novas gerações a romper com as verdades pré-estabelecidas³.

A Modernidade filosófica está gerada e o pai é Descartes, título mais do que merecido, pois o mínimo que a tradição e história da filosofia podem fazer é consagrá-lo como *Pai da Modernidade*. No final das Respostas às Sétimas Objeções afirma *a nemine ante me*⁴, dando a entender que tinha consciência clara e distinta de que ninguém antes dele fizera uma revolução tão radical na metafísica, abalando, profundamente, os pilares da epistemologia e teologia, como veremos. A obra cartesiana representa um divisor de águas inigualável na história do pensamento. Descartes pensa ter encontrado uma forma de justificar as verdades da Metafísica de um modo que é mais evidente que as demonstrações da Geometria⁵.

Porque depois dela, não se pensa ou se reflexiona nas bases de um saber acríptico, sem método e ingênuo. O saber começa a ser testado em níveis de

³ Para Descartes, há uma clara e distinta separação entre o que são problemas científico-filosóficos e às questões referentes às verdades fundadas na força das instituições religiosas. Numa carta a Mersenne de 27 de agosto de 1639, o autor das *Meditações Metafísicas* consigna, indubitavelmente, que não se deve misturar a religião com a filosofia e quem não distingue estes dois ramos da investigação vai, totalmente, contra o seu pensamento. (AT, II, 570-571).

⁴ **DESCARTES**. *Septième Objections et Réponses*. “ninguém antes de mim”. (AT VII, 549, 29-21).

⁵ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 15 de Abril de 1630*. (AT, I, p. 144). Essa carta é o primeiro momento em que Descartes, radicalmente, defende a tese da livre criação das verdades eternas. Um marco do pensamento cartesiano, contudo em nosso trabalho não entraremos no debate se as verdades eternas defendidas por Descartes são apenas as verdades Matemáticas como quer M. **FICHANT** em *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, p. 74 ou se Descartes está defendendo a eternidade de todas as verdades como sugere em suas Cartas ou se as verdades eternas são as ideias como defende M. **GUÉROULT**, em *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol. II. p. 22-23. Nosso objetivo é mostrar que a incompreensibilidade de Deus pode criar verdades que não são compreendidas pelo espírito finito humano, portanto a razão é totalmente criada e não pode compreender Deus, pois este é Transcendente.

exigência e rigor científicos, jamais exigidos desde tempos iniciais da Grécia de Platão e de Aristóteles. Numa linguagem da biologia moderna, podemos afirmar que se fizermos a leitura do DNA da filosofia posterior ao século XVII, encontraremos inscritos em suas bases moleculares, inegavelmente, o cartesianismo que tem na obra *Meditações Metafísicas*⁶ seu ponto áureo, seu ápice intelectual e a que mais despertou objeções e polêmicas na comunidade científica e teológica da época.

Assim, para Lívio Teixeira⁷ há muito mais do que a ideia de que Descartes usou em parte os odres velhos da filosofia escolástica para colocar neles o vinho novo da sua própria filosofia. As *Meditações Metafísicas* não são uma capa destinada a encobrir o que houve de perigoso nas elaborações científicas cartesianas, mas, ao contrário, ela é uma peça essencial e chave para todo o seu legado teórico, constituindo-se no fundamento de seu sistema. As provas da existência de Deus, sua veracidade, a substancialidade da alma são, rigorosamente, deduzidas de acordo com o método. Dessa forma, não há uma metafísica à margem da física, porém uma metafísica sem a qual a própria matemática e a física não podem subsistir como conhecimentos certos.

A verdade do conhecimento dos objetos ou a verdade sobre o conhecimento das coisas materiais e imateriais não foram mais compreendidos e

⁶ Esta obra foi publicada pela primeira vez em 28 de Agosto de 1641, em Paris, pelo editor Michel Soly, **Cum Privilegio et Approbatione doctorum**. Descartes não ficou muito satisfeito com a primeira versão e no ano seguinte em Amsterdam publicou uma segunda edição, agora, pela casa Elzevir. Juntamente com a obra, já na edição de Paris, também, foram publicadas as *Objeções e Respostas*, pois antes da publicação da obra, Descartes enviou cópias a pensadores representativos desse período de várias correntes intelectuais, a fim de colher sugestões e críticas para a sua obra. As Primeiras *Objeções* foram feitas pelo teólogo tomista Caterus. As Segundas *Objeções* partiram de Marin Mersenne, religioso da Ordem dos Mínimos. As Terceiras *Objeções* foram feitas por T. Hobbes que em 1640 se refugiara na França, a fim de fugir de perseguições políticas. As Quartas *Objeções* pelo arguto mestre da *Escola de Port-Royal Antoine Arnauld*; as Quintas *Objeções* por Pierre Gasendi e as Sextas *Objeções* são uma compilação de diversas interrogações feitas por vários teólogos. Para uma historiografia precisa dessa obra, faz-se necessário salientar que na edição holandesa foram acrescentadas as Sétimas *Objeções e Respostas* organizadas pelo jesuíta Pierre Bourdin que, por sinal, revelam toda a contundência e desconfiança dos seguidores de Inácio de Loyola para com o cartesianismo.

⁷ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 12.

assumidos como um fato, simplesmente, dado e inquestionável. A insatisfação de Descartes se refere, sobretudo, às verdades que parecem justificadas, contudo são crenças falsas assumidas como verdadeiras (*falsa pro veris*⁸). Ele não se conforma com os modos de justificar o saber no seu tempo, porque estavam baseados e fundamentados em princípios que, como veremos, eram equívocos e inaceitáveis, não garantindo a possibilidade de gerar um conhecimento autêntico e veraz. Por conseguinte, não poderíamos jamais confiar em quem nos enganou alguma vez. (“*ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*”)⁹.

É em busca do reconhecimento dos critérios de verdade que se desenvolve a pesquisa cartesiana, principalmente. Na sua motivação, há certo predomínio do nível epistêmico sobre o campo estritamente teológico. Descartes expressa uma confiança indubitável no poder da *lumem naturale*¹⁰ ou *lumen naturae*. Ele usa mais raramente a expressão *lux rationis*¹¹ que se converte no único meio confiável, a fim de construir conhecimentos científicos. Contudo, não queremos defender a tese de que o conhecimento das verdades da esfera teológica tem uma importância menor ou secundária em Descartes, mas assumimos a posição de que no *Medievo* a epistemologia era uma ciência que dependia e estava subordinada ao campo de reflexão teológico.

A teologia¹² em Descartes não foi desconsiderada como fará grande parte da modernidade pós-cartesiana e relegada a um nível secundário, mas ela tem que dialogar com as possibilidades de conhecimento que são naturais e inerentes

⁸ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras.” (AT, VII, p. 17, l, 2).

⁹ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 18, l.17-18).

¹⁰ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 49, l,10).

¹¹ Cf. **DESCARTES**. *Regras para a direção do Espírito*. (AT, X, 368). Em carta a Hobbes na Resposta às Terceiras Objeções, Descartes afirma que todos sabem que uma luz no intelecto significa a clareza transparente da cognição. (AT, VII, 192).

¹² Numa carta a Regius em janeiro de 1642, Descartes fala em “*Metaphysica sive Teologia*”, metafísica ou teologia. Na cosmovisão em que o filósofo foi educado - a *tradição jesuítica* - estas ciências não eram separadas e tinham um cerne teórico próximo, sendo os ramos do saber com mais importância no desenvolvimento das grandes respostas filosóficas. (AT, III, 505, 10,11).

ao homem. Os campos dos saberes teológicos e epistêmicos não estão mais numa relação de assimetria e subordinação intelectual desta em função daquela, mas se situam no mesmo nível de importância na especulação do saber justificado.

Descartes afirma a Arnauld que espera que venha o tempo que teses medievais, como a que admite os acidentes reais, sejam rechaçadas pelos teólogos oficiais, pois são pouco seguras para a fé, sendo consideradas incompreensíveis e que a sua explicação do milagre da Eucarística seja recebida como certa e indubitável; pois não há nada incompreensível ou difícil em que Deus, criador de todas as coisas, possa mudar uma substância em outra e que esta última permaneça sob a mesma superfície em que se achava a primeira¹³.

Quando se tenta provar a existência de Deus nas *Meditações Metafísicas*¹⁴, não se pode deixar de analisar todo esforço intelectual que Descartes faz, para chegar a esse resultado, porque as provas da existência de Deus não estão separadas e postas, de uma maneira independente, dentro do *corpus cartesiano*¹⁵. Nada, ou seja, nenhuma verdade dentro da grande obra cartesiana está fora do rigor metódico ou deslocada da ordem das razões. A busca da verdade deve seguir um roteiro, um caminho, senão sua certeza estará, fatalmente, comprometida.

¹³ **DESCARTES.** *Réponses aux Quatrièmes Objections.* (AT, IX, 196,197).

¹⁴ Toda a interpretação da metafísica cartesiana deve se basear, antes de tudo, nas *Meditações Metafísicas*. Não porque elas contêm toda a matéria de filosofia, mas porque apresentam os elementos essenciais apresentados segundo sua verdadeira justificação. Portanto, as *Objecções e Respostas, as Correspondências, as Exposições* sintéticas constituem, aos olhos de Descartes, apenas uns esclarecimentos e complementos que não poderiam jamais contradizer as doutrinas expostas nas *Meditações Metafísicas*. Cf. **GUÉROULT, M.** *Descartes selon l'ordre des raisons.* p. 23. A esse respeito, numa carta a Mersenne, quando interrogado de qual seria sua obra mais importante, Descartes afirma “poderíamos dizer que *Meditationes de prima philosophia*, pois não trato apenas de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que podemos conhecer filosofando por ordem”. (AT, III, p. 239).

¹⁵ Doravante *corpus cartesiano* se refere ao conjunto do pensamento de Descartes. H. Gouhier afirma que o itinerário das *Meditações Metafísicas* tem seu tempo próprio que não é aquele do geômetra, mas do metafísico militante. Servindo-nos de guia para afastar os obstáculos, prevendo os momentos difíceis para superar. Não é suficiente encadear as razões, é necessário preparar o espírito para receber as razões que fundamentam a verdade. Ver esta análise mais completa em *L'ordre des raisons et les raisons de l'ordre. La pensée métaphysique de Descartes.* p. 104-112.

A investigação metafísica é arquitetada de uma forma metódica e precisa. Quem não entender a ordem ou não seguir o método apenas está tateando o pensamento cartesiano. A busca de uma exegese definida nos textos cartesianos passa, necessariamente, pela ordem. Nesse quadro metafísico mais vasto, é que se deve colocar o homem na busca da verdade a ser alcançada por um esforço da vontade, a fim de bem aplicar a inteligência.

Para bem compreender no sistema cartesiano, o papel de Deus, como também, o da inteligência e da vontade faz-se imprescindível tomar em consideração, fundamentalmente, o quadro completo de sua metafísica, ou seja, não só as doutrinas de Deus e das duas substâncias separadas, mas também a das duas substâncias unidas – a união substancial da alma e do corpo¹⁶ porque Descartes não é um pensador preocupado com questões parciais, pois no núcleo duro de seu pensamento há uma pretensão inesgotável por respostas que impactam epistemicamente todos os campos do saber – da filosofia primeira à física, passando pela medicina e a moral. A clareza e a distinção da verdade dependem de uma certeza metafísica que transcende as possibilidades subjetivas da *res cogitans*.

A certeza filosófica concernente à verdade da existência de Deus, sobretudo, é dependente de um método, incondicionalmente. Antes da preocupação com o reconhecimento da verdade, está, inexoravelmente, a forma ou o método que se vai seguir a fim de alcançar a verdade. Verdade e método estão, intrínseca e umbilicalmente, unidos; um sem o outro não existem, mais do que isso, não podem ser concebidos. Não existe a possibilidade de reconhecimento da verdade sem respeitar o método¹⁷.

¹⁶ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 18.

¹⁷ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne*, 24 de décembre 1640 (AT, III, p. 266-267).

O conhecimento sobre Deus está rigorosamente entrelaçado com a justificação de conceitos fundamentais desenvolvidos pela teoria cartesiana do conhecimento. É um contrassenso afirmar que a certeza da verdade de qualquer coisa precede a verdade sobre o conhecimento de Deus¹⁸, pois o conhecimento da existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir e a verdade de onde procedem todas as outras¹⁹. Para se compreender a exigência pela clareza e distinção no conhecimento científico-filosófico, indiscutivelmente, faz-se necessário entender o ambiente intelectual vivido por Descartes e o que se compreendia por ciência no século XVII.

1.2 Um Pensador Entre Dois Mundos

A vida pessoal de Descartes foi muito agitada e turbulenta, pois o autor de grandes descobertas na filosofia e na matemática teve que enfrentar a oposição da conservadora elite científica que, naturalmente, não aceitava mudar os padrões da ciência da época²⁰. Se abalar o paradigma científico hegemônico do século

¹⁸ Descartes, nas respostas a Mersenne às Segundas Objeções, sustenta que não podemos ter certeza de conhecermos alguma coisa até não termos consciência de que Deus existe, ou seja, apenas se referia ao conhecimento daquelas conclusões que podem ser lembradas, quando deixamos de prestar atenção ao argumento utilizado como meio para deduzi-las. (AT, VII, 140). Dessa forma, ele consegue responder às críticas que sustentam que suas teses apresentam um círculo vicioso. Descartes defende que existem algumas proposições autoevidentes cuja garantia não depende da verdade do conhecimento de Deus. Exemplo clássico dessa proposição é o **cogito** que sempre que é proferido ou concebido pela minha mente é verdadeiro. (AT, VII, p. 25). Podemos acrescentar a esta lista de conhecimentos o **princípio de não-contradição** investigado por Aristóteles em *Metafísica* 1007 b 24, por exemplo.

¹⁹ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 6 mai 1630*. (AT, I, p. 149).

²⁰ Em diversas correspondências com seus interlocutores mais assíduos, Descartes revela seus desejos de ver a nova ciência sendo difundida nos grandes centros de ensino da época ou mesmo sendo usada como manual de instrução nas universidades, contudo Descartes reconhece as dificuldades de apresentar novas teorias e as consequências dessa atitude como as relatadas na famosa carta a Mersenne de Abril de 1634. **DESCARTES** (AT, I, 270-273). Numa carta a Padre Mesland de 9 de fevereiro de 1645, o filósofo expõe sua preocupação referente às relações entre sua teoria e os assuntos pertinentes ao campo teológico como os dogmas católicos e o Sacramento cristão. **DESCARTES** (AT, IV, 162). Entretanto, defendemos que a carta a Pollot de 1644 sintetiza melhor do que qualquer outro momento de sua obra o móbil ou a motivação intelectual do cartesianismo “não se encontra dentro de minha maneira de ser o navegar contra o vento”. **DESCARTES** (AT, IV, 73).

XVII já era complicado e desafiador, mais perigoso, ainda, era questionar as crenças religiosas das pessoas, através da proposição de uma nova forma de se provar a existência de Deus que provocava a derrocada de todo o edifício do saber filosófico medieval²¹.

A justificação do conhecimento sobre Deus é um dos temas mais difíceis e polêmicos²² em toda a história da filosofia e só espíritos arrojados e revolucionários ousaram sustentar outras formas de se chegar ao conhecimento do Absoluto. Descartes era um homem dotado desse porte intelectual e sabia que as grandes vitórias do espírito não eram acompanhadas do riso, mas as magnas conquistas são mornas e sérias²³. A filosofia não pode se contentar com o pensamento *vulgar*²⁴.

Nesse sentido, as *Meditações Metafísicas* mais do que qualquer outra obra procura trazer luz, para clarear os pontos obscuros e confusos que obnubilam os caminhos da razão, o que não é uma tarefa pequena (*ingens opus*)²⁵. A busca pela justificação da verdade não é um acessório dentro da filosofia desenvolvida por Descartes, mas é o norte da bússola. O conhecimento da verdade das ideias percebidas pelo sujeito que conhece se transforma no grande cavalo de batalha por meio do qual todos os outros ramos do saber serão revisados e ajustados a essa grande descoberta²⁶.

²¹ **ZILLES**. U. “Enquanto o pensamento clássico parte da realidade da natureza, dentro de uma perspectiva objetivista, o pensamento moderno coloca em questão a própria perspectiva. As consequências da reviragem antropológica repercutem logo na questão de Deus”. O Problema do conhecimento de Deus. p. 15.

²² Cf. **DESCARTES**. *Carta ao Marquês de Newcastle, março-abril de 1643*. (AT, V, p. 136-137).

²³ Cf. **DESCARTES**. *Carta a Elizabeth, 6 outubro de 1645*. (AT, IV, p. 305).

²⁴ **DESCARTES**. *A L'abbé de Launay*. (AT, III, p. 420).

²⁵ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 17, I, 7).

²⁶ Descartes afirma que a grande dificuldade que temos para aprender novas ciências origina-se dos falsos prejuízos de nossa infância. *Au P. Mesland, 2 mai 1644*. (AT, IV, p. 144). Para aqueles que desejam conhecer a verdade, eles devem se afastar das opiniões recebidas em sua infância. *A ..., mars 1638*. (AT, II, p.39). *A Morin, 13 juillet 1638* (AT, II, p. 213). Mesmo que os pensamentos tenham aparência de verdade e possuam o consentimento da maioria das pessoas, isto não é critério para aceitá-los como verdadeiros.

Porque o que existe, indubitavelmente, são as ideias que são *modos*²⁷ representativos do sujeito pensante. Assim, a ideia torna algo presente à consciência do sujeito. Portanto, tornar clara a noção de ideia envolve, ao menos, dois aspectos: o ato mental que ela é e o conteúdo que ela apresenta à consciência²⁸.

O projeto cartesiano se insere num tempo que busca novas formas de construção da organização da sociedade, alterando, profundamente, o terreno da dialética do pensar e introduzindo novíssimas e radicais variáveis no debate filosófico²⁹, como veremos ao longo deste trabalho. O novo tempo inaugurado por Descartes faz do rigor e da precisão marcas e critérios que nortearão todo o desenvolvimento da ciência³⁰.

A mentalidade dos cientistas do século XVII não comunga mais com o pensamento mítico, envolto com alquimia e a existência de substâncias ocultas para a explicação dos fenômenos. As ciências contemporâneas estavam dissimuladas, entretanto, era necessário tirar as máscaras que encobriam a verdade³¹. A ação do homem dentro do universo deveria ser pautada pelo desejo de conquista sobre a natureza e, para isso, urge uma nova metafísica³². Descartes afirma que nunca teria conseguido encontrar os fundamentos da física se não os tivesse procurado por meio da via metafísica³³. Essa via consiste em conhecer

²⁷ **DESCARTES**. *Princípios da Filosofia*. (AT, IX, II, 48).

²⁸ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. p. 76.

²⁹ Cf. **CLARKE**, D. *Descartes' philosophy of science and the scientific revolution*. "Descartes occupies a pivotal role in the history of this development, in the transition from a widely accepted scholastic of science to its complete rejection by practising scientists and the endorsement of some kind of hypothetical, empirically based knowledge of nature." IN: Companion to Descartes. p. 258-259.

³⁰ **ZILLES**, U. "devemos reconhecer que o verdadeiro giro histórico-filosófico verificou-se com Descartes". *Filosofia da Religião*. p. 45. Para Zilles, não há dúvida de que Descartes representa a grande virada na história do pensamento filosófico, na qual o homem volta-se para dentro de si em busca dos fundamentos do conhecer.

³¹ Cf. **DESCARTES**. (AT, X, 215)

³² Cf. **DESCARTES**. A Vatier, 22 février 1638. (AT, p. 561).

³³ **DESCARTES**. A Mersenne, 15 de avril 1630. (AT, I, p. 144).

Deus e a nós mesmos, ou seja, provar a existência de Deus e a das almas, quando elas estão separadas do corpo³⁴.

A epistemologia deve propiciar instrumentos teóricos que possibilitem o incremento da pesquisa científica e ajudem a descobrir novos métodos, para aprimorar a natureza. Por conseguinte, a ave de minerva ganha uma dimensão mais pragmática, menos interessada nas falácias, nos recursos da oratória e passa a investigar as condições que tornam o conhecimento mais seguro e certo³⁵ para a intervenção do homem no espaço social e político, sempre sabendo que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus³⁶.

J-L. Marion defende que se uma ontologia se enuncia por meio de um enunciado válido para todo o ente, e por isso do ente no seu Ser, é necessário, então, falar de uma ontologia cartesiana cujo enunciado se repete várias vezes, ou seja, não há nenhuma coisa que existe da qual não se possa perguntar por que causa tem sua existência? O ente acede ao Ser pela sua causa – parece ser essa a causa que Descartes defende para o ser do ente. A causa cartesiana vai além do significado aristotélico de causa, suplantando os limites do sistema aristotélico de quatro causas³⁷.

O esforço do autor do *Discurso do Método* é fazer de seu pensamento ou de sua filosofia uma construção teórica que esteja acima do que, até então, se considerou como filosofia-padrão que buscava nos dados do mundo exterior os

³⁴ **DESCARTES**. A Mersenne, 25 november 1630. (AT, I, p. 182).

³⁵ Cf. **DESCARTES**. *Recherche de la Vérité*. (AT, X, p. 507).

³⁶ Cf. **DESCARTES**. A Mersenne, 25 de Dezembro 1639. (AT, II, p. 628).

³⁷ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia cinzenta de Descartes*. p.278. Este comentarista sustenta que a obra cartesiana não é uma total superação do pensamento aristotélico ou a negação da ontologia aristotélica, mas há no núcleo duro do sistema cartesiano uma recuperação transposta de seus temas. Dessa forma, J-L. Marion sustenta a tese de que há que definir aquilo que, corretamente, poderia ser uma ontologia, implicitamente, substituída sem elaboração metafísica por outra ontologia a que ele define de meias-tintas ou ontologia cinzenta porque não é explícita e, destarte, se dissimula por detrás de um discurso epistemológico. Sobretudo, porque incide sobre a coisa, à medida em que deixa de lado a **ousia** aristotélica, para assumir a forma de um objeto, totalmente, submetido às exigências do saber. Cf. 259.

critérios para justificar a verdade³⁸, por isso o grande modelo teórico de fazer ciência funda-se, sobretudo, na matemática³⁹. A filosofia Renascentista estava ainda, fortemente, dominada pela maneira de pensar Escolástica⁴⁰. É contra essa visão de mundo medieval que as *Meditações Metafísicas* vão de encontro, sobretudo, no aspecto metafísico. Na física, a principal obra especulativa de Descartes é o *Tratado da Luz* ou *O Mundo*⁴¹.

Descartes critica, duramente, a filosofia de seu tempo afirmando que a maior parte daqueles que, durante os últimos séculos, desejaram ser filósofos, fundamentaram-se cegamente em Aristóteles⁴², de maneira que frequentemente corromperam o sentido dos seus escritos, atribuindo-lhe diversas opiniões que ele próprio não reconheceria como suas. Quanto aos que o não seguiram, entre estes incluem-se alguns dos melhores espíritos, que não deixaram na juventude de ser influenciados pelas suas opiniões, o que os prejudicou tanto que não lograram chegar ao conhecimento dos verdadeiros princípios⁴³.

Há é uma tentativa de mostrar que os fundamentos da Escolástica e as escolas que seguiram os pensamentos de Aristóteles não davam conta dos

³⁸ Numa Carta a Mersenne de 11 de Novembro de 1640, Descartes explicita que as *Meditações Metafísicas* contém todos os princípios de sua Física. (AT, III, p. 223). Em outra carta de 28 de novembro de 1641 confidencia que seu objetivo é destruir a física de Aristóteles e estabelecer os princípios da sua própria física. (AT, III, p. 297-298).

³⁹ **DESCARTES**. *A Plembius, 3 de outubro de 1637*. (AT, I, 421). Ver, também a *carta a Huygens de 1 de novembro de 1635*, na qual Descartes expressa, claramente, que busca introduzir a certeza e a evidência das demonstrações matemáticas em matérias de filosofia.

⁴⁰ Cf. **FABRO**, Cornelio. *Introduzione all'ateismo moderno*. p. 111.

⁴¹ Cf. **DESCARTES**. "...o tratado que contém todo o corpo da minha física tem o nome Da Luz". *A Vatier, 22 de Fevereiro de 1638*. (AT, I, p. 562). As primeiras edições do texto seguiram a hesitação cartesiana entre os dois títulos. Ora, *Tratado da Luz*, Ora, *O Mundo*. *Le Monde de Monsier Descartes ou Le Traité de la Lumière*, Paris, em Jacques Le Gras, 1664; *Le Monde, ou Traité de la Lumière*, Paris, em Michel Bodim ou Nicolas Le Gras, 1677. Cf. CAVAILLÉ, Jean-Pierre, *Descartes e a Fábula do Mundo*. p. 51.

⁴² Há todo um debate dentro dos grandes estudiosos do cartesianismo se Descartes, nas aulas de filosofia, no Colégio dos jesuítas de La Flèche teve contato direto com as obras de Aristóteles ou seu conhecimento do *corpus* doutrinário do Estagirita foi mediado pelos princípios da neo-escolástica. Para maiores esclarecimentos a respeito desse tema, ver a obra de H. Gouhier *Les Premières Pensées de Descartes*. p. 164. Ver, também, Jean-Luc *A Ontologia cinzenta de Descartes*. Sobretudo o capítulo "A Questão das REGULAE e a necessidade de as situar relativamente a Aristóteles". p. 19-33.

⁴³ **DESCARTES**. *Princípios da Filosofia*. p. 35. (AT, IX, p. 21).

grandes desafios teóricos da nova ciência que surgia. Não podemos, precipitadamente, prejulgar que o cartesianismo suplanta todas as teses escolásticas, contudo ele visa justificar a ciência de uma maneira racional e crítica⁴⁴. A visão de mundo cartesiana rejeita as principais concepções científicas da Idade Média⁴⁵.

Descartes em meio a essa efervescência de novas ideias e de conceitos totalmente revolucionários não deixou de filosofar de uma maneira que até aquele momento ninguém ousara⁴⁶. Seu pensamento expressa uma ruptura com a ciência antiga, provocando a derrocada das bases epistemológicas do saber medieval⁴⁷. A maneira de expressar essa inconformidade teórica foi colocar todo o saber sob suspeita de erro ou engano. Descartes sustenta:

“Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão duvidoso e incerto”⁴⁸.

A busca de uma racionalidade inscrita em quadros lógicos com um rigor científico jamais visto na história da filosofia pressupõe a destruição de todos os

⁴⁴ **ARIEU**, R. Descartes and sistemas standardly seen, as indeed it was in Descartes' own day, as a reaction against the scholastic philosophy that still dominated the intellectual climate in early seventeenth-century Europe. But it is not sufficient, when discussing Descartes' relations with scholastics, simply to enumerate and a compare the various Cartesian and scholastic doctrines. *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' s thought*. IN: Companion to Descartes. p. 58.

⁴⁵ Cf. **GILSON**, Etienne. *Index scolastico-cartésien*. pp. 156-158. Podemos exemplificar o antagonismo da ciência cartesiana com a ciência aristotélica, através do fato que para este há quatro formas de movimento – *alteração, aumento, diminuição e movimento local* – enquanto Descartes aceita apenas esta última forma de movimento. Cf. p. 211 e 392.

⁴⁶ **ZILLES**, U. “A situação do filósofo perante a questão de Deus já não é mais a do crente, mas do pensador que quer obter uma explicação do mundo sem recurso ao divino para dar-lhe consistência”. *O Problema do conhecimento de Deus*. p. 15.

⁴⁷ **DESCARTES**. *A Mersenne, 16 octobre 1639*. (AT, II, p. 598). “Il est très utile de ne rien recevoir em sa créance, sans considérer à quel titre ou pour quelle cause on l'y recoit”. “É muito útil de nada receber em sua crença, sem considerar por qual título ou por qual causa o devemos receber”.

⁴⁸ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 17. “Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mès premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort doutex e incertain” (AT, IX, p.13).

tipos de opiniões comumente aceitas como verdadeiras. Os princípios mal assegurados de nenhuma forma podem servir de parâmetro para qualquer tentativa de construção de um conhecimento justificado. A racionalidade cartesiana pode estar fundamentada num Deus, indubitavelmente, que transcenda os limites do conhecimento humano, contudo a ciência defendida por Descartes deve estar justificada em premissas claras e distintas.

O autor das *Meditações Metafísicas* ao buscar fazer uma ciência que esteja imune às dificuldades do saber medieval conseguiu destruir as bases do saber antigo⁴⁹? Certamente, esse é um dos temas que geraram grande polêmica dentro do cartesianismo, entretanto, não podemos deixar de reconhecer que a proposta empreendida por Descartes é inédita à medida em que ninguém antes na filosofia ousou duvidar de tudo, tão radical e profundamente, abalando os próprios princípios do saber (*suffossis fundamentis*)⁵⁰. Qual a importância da dúvida para a certeza da verdade da existência de Deus? O resultado do processo da dúvida conseguiu fundamentar certezas inabaláveis para a construção de uma ciência indubitável?

1.3 Duvidar é Preciso

A destruição das bases do que até então considerava-se saber acontece através da dúvida. Esta deve ser percebida como uma atitude epistêmica, sobretudo, propositiva e de importância fundamental na construção do novo saber. É a partir da dúvida que se pode saber quando um conhecimento não é verdadeiro. E não há nada mais importante para a ciência do que descobrir quais são os critérios que tornam o saber verdadeiro.

⁴⁹ Para um maior estudo sobre o ceticismo no século XVII e os tipos de dúvidas e as desconfiâncias aos Escolásticos ver POPKIN, R. *The History of Sceticism from Erasmus to Descartes*.

⁵⁰ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “a ruína dos alicerces” (AT, VII, p.18, I, 12).

Para Lívio Teixeira, a dúvida metódica e as regras do método estão estreitamente ligadas às concepções de Descartes sobre a natureza do homem e sobre a natureza do conhecimento. Se nestes dois campos do pensamento cartesiano reside uma certa proeminência da vontade sobre o intelecto⁵¹, isso se deve porque o intelecto não é mais que uma função passiva de nosso espírito que ao receber as representações, as ideias como os olhos de nosso corpo, recebe as imagens das coisas materiais⁵².

A preocupação cartesiana não é, fundamentalmente, responder à questão que é o saber ou, para falar, modernamente, em bases kantianas, o que é possível conhecer⁵³? Mas o objetivo precípua de todo o esforço de Descartes se fosse sintetizado numa questão seria: como sei que o conhecimento é verdadeiro? Ou, quando posso aceitar um juízo como verdadeiro? Para responder a esta questão, o filósofo tem que se desfazer de todas as crenças duvidosas – a primeira é a de que nosso conhecimento originado dos sentidos é verdadeiro.

“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 da prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”⁵⁴

Os sentidos apresentam-se como uma forma de fundamentar o conhecimento, sobremodo, incerta; pois, algumas vezes, percebemos por meio

⁵¹ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 42.

⁵² Cf. **DESCARTES**. *A Regius, Dezembro de 1641*, AT III, p. 455.

⁵³ **KANT** não estava preocupado em debater o que era a verdade. O autor de *A Crítica da Razão Pura* sustenta “a definição nominal de verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é concedida e pressuposta”. p. 60. Sobre o tema da definição do conceito de verdade na Modernidade seguimos o trabalho de Landim Filho, para quem apesar das filosofias modernas introduzirem um novo paradigma, contudo a definição de verdade como correspondência foi aceita. Cita, como exemplo, a obra *Tractatus Lógico-philosophicus* de Wittgenstein que apesar de sua revolução linguística aceita a definição nominal de verdade. Cf. *Landim Filho*, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 13.

⁵⁴ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 18. “*Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai e assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens: or j'ai quelquefois éprouvé que ces étaient trompeurs, et el est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux que nous ont une fois trompés*” (AT, IX, p. 14).

deles certos objetos com uma distinta aparência, contudo, quando os vemos mais de perto têm outra forma⁵⁵. Portanto, todo o conhecimento que possui seu fundamento nos sentidos, prudentemente, (*ac prudentiae*⁵⁶) não pode ser assumido como verdadeiro.

Ao colocar em dúvida a fundamentação da verdade do conhecimento que se origina dos sentidos, Descartes, no fundo, está atacando diretamente as bases da filosofia medieval e escolástica, pois, nesse período, era inimaginável qualquer tipo de conhecimento que não tivesse começado ou que não necessitasse dos sentidos. Além do mais, os tomistas concebiam que a alma e o corpo do homem, tomados à parte, eram substâncias incompletas⁵⁷.

A união da alma e do corpo era condição para os medievais poderem considerar o homem como uma substância completa, um *ens per si*. Descartes, entretanto, não admite a ideia de substância incompleta⁵⁸. Para ele, a união era uma mistura ou confusão de duas substâncias completas - a alma e o corpo distintos e separáveis⁵⁹. Para Descartes, a alma é forma substancial por defender que a alma tem uma substância mesmo à parte da sua união com o corpo, no homem. Dessa forma, o homem não é um ser por acidente, como defendera Regius⁶⁰. Este querendo combater as formas substanciais propunha que a união da alma e corpo era apenas accidental, a fim de acabar com a ideia escolástica da alma como forma substancial do homem⁶¹.

⁵⁵ Cf. **CAVAILLÉ**. Jean-Pierre. *Descartes a Fábula do Mundo*. “Os sentidos não nos dão a possibilidade imediata de apreendermos corretamente o mundo exterior: apresentam uma transcrição falaciosa ou, mais exatamente, induzem o nosso espírito a interpretar mal os dados que lhe transmitem, inclinam-no a tomar a dissemelhança por semelhança, a olhar as imagens-signos como imagens-cópias”. p. 92. Michel **FICHANT** em *Science et Métaphysique dans Descartes e Leibniz* defende uma visão do cartesianismo oposta a de Cavaillé. Sobretudo, no capítulo 3, Fichant apresenta a física cartesiana não como uma Fábula do Mundo.

⁵⁶ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 18, I, 18).

⁵⁷ **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT IX, p. 173).

⁵⁸ **DESCARTES**. *A Regius, junho de 1642*, (AT III, p. 565, I. 15-17).

⁵⁹ Cf. **TEIXEIRA**. Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 92.

⁶⁰ Cf. Descartes é claro numa carta a Regius de janeiro de 1642 “non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo”. (AT III, p. 508).

⁶¹ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 93.

Para Descartes, a alma e o corpo são substâncias distintas que se encontram unidas, substancialmente, no homem. Essa união é verdadeira e se pode, claramente, concluir da própria experiência cotidiana do homem⁶²; quanto a sua origem, ela resulta de um ato da vontade de Deus. Entretanto, não podemos dar uma explicação racional dessa união, pois estamos num plano no qual só são possíveis ideias confusas. A busca constante pelo ideal de uma ciência segura formada apenas por ideias claras e distintas não pode ser usada para todas as dimensões do saber humano, pois as ciências baseadas na união entre a *res extensa* e a *res cogitans* podem, apenas, possuir ideias confusas.

A fim de erigir um conhecimento que prescindir dos sentidos, é necessário que outra faculdade assumira essa função central e de suma importância na construção do saber. Dessa forma, a razão ganha um papel onipotente e fundamental na explicitação das bases do conhecer que nenhum filósofo até aquele momento dera. Mas, para a razão desempenhar essa função, ela também deve provar que está imune às dúvidas. O espírito humano tem dificuldade em deixar suas pretensas garantias e aceitar o novo, como Descartes sentencia:

“Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado”⁶³

Por meio do processo da dúvida, podemos separar os conhecimentos que têm sua origem no sensível e, portanto, são mais complexos, pois envolvem a existência exterior dos outros conhecimentos que apenas podem ser da ordem da essência dos objetos e, por último, também, o conhecimento da existência de

⁶² **DESCARTES.** *A Elisabeth, 28 de junho de 1643*, “et em s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination”. (AT III, p. 694).

⁶³ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas*. p. 21. “Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m’entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu’un esclave qui jouissait dans le sommeil d’une liberté imaginaire, lorsqu’il commence à soupçonner que sa liberté n’est qu’un songe, craint d’être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé.” (AT, IX, p. 18).

quem conhece, que é o mais simples de todos. O processo de destruição das antigas crenças vai do complexo ao simples⁶⁴.

Sem o trabalho de separar os tipos de conhecimento, não seria possível estabelecer uma hierarquia entre os tipos de saberes⁶⁵ e, muito menos, ter certeza de que os conhecimentos intelectuais são mais fáceis de serem conhecidos e justificados em relação aos conhecimentos que necessitam de alguma forma da faculdade da razão para serem conhecidos, indubitavelmente. Discernir o que é de origem, puramente, intelectual do que é de natureza sensível é condição necessária, para se saber que o pensamento é a essência da *res cogitans*.

As coisas têm sua existência independentemente se podem ser conhecidas, pois a dúvida cartesiana não tem como alvo a existência das coisas, mas é uma dúvida quanto à possibilidade de fundamentar o conhecimento referente a estas coisas, por isso ela é metódica. A dúvida é importante para separar o que é de origem sensível e o que é do espírito humano⁶⁶.

O objetivo cartesiano nas *Meditações Metafísicas* é uma crítica sobre a possibilidade do conhecimento. Nesse sentido, podemos falar de revolução no campo da epistemologia, à medida em que passamos a perguntar pelo poder, pela capacidade e pelos limites que o sujeito tem de conhecer⁶⁷. Conhecer, para Descartes, é um ato que exige uma fundamentação crítica que não pode se deixar

⁶⁴ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 34. Para este comentarista, a colocação da dúvida não visa censurar as opiniões divergentes, mas a criticar os seus princípios, buscando destruí-los. E esse processo tem início com a dúvida dos sentidos.

⁶⁵ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 33. (AT, IX, p. 30).

⁶⁶ **DESCARTES**. *A Vautier*, 22, février 1638. (AT, I, p. 560). Essa expressão é encontrada em diversas passagens da obra cartesiana. À Silhon?, mars 1637 “acostumar o leitor a separar seu pensamento das coisas sensíveis”. (AT, I, p. 353). Ela aparece, ainda, numa carta contemporânea da publicação do *Discurso do Método* a Mersenne (AT, I, p. 350-351) e noutras passagens.

⁶⁷ É pelas *Meditações Metafísicas* mais que pelas *Regras para a direção do Espírito* que o pensamento de Descartes se aproxima das ideias do filósofo que escreveu *A Crítica da Razão pura*. Kant afirma “mesmo este conhecimento da ignorância da razão, que nos dá A Crítica da Razão, é uma ciência” Cf. Guéroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 17-33. Para um estudo sobre a “revolução copernicana” de Descartes e quais são os pontos de convergência e as diferenças entre as doutrinas de Kant e Descartes ver N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée Dans la philosophie des Descartes*. pp. 89-95, 127-128, 231.

levar por qualquer argumento de autoridade. A dúvida desautoriza a legitimidade do conhecimento que não tem um fundamento autoevidente e que possui seu ponto de apoio em outro sustentáculo, senão o da razão.

A aparição de questões metafísicas está condicionada pela preocupação de fundar, de modo inquestionável, a certeza. O objetivo é examinar a esfera inteira da certeza, Descartes não quer apenas uma ilusão de estar certo, confiar cegamente numa verdade que não apresenta justificação, ignorando qual é o fundamento da certeza da verdade. Por isso, não tinha medo que os filósofos apresentassem críticas ou dúvidas a sua obra, pois acreditava que quanto mais fortes ou incisivas fossem as objeções, com mais facilidade, a verdade viria à tona⁶⁸.

Se buscamos uma certeza inteira, não é possível admitir nada, senão o que é, absolutamente, certo. Para chegar a esse estado epistêmico, faz-se necessário excluir todos os conhecimentos que são passíveis de dúvida. Por isso, a dúvida cartesiana apresenta três características fundamentais, ela é metódica, universal e radical⁶⁹. A dúvida tem uma função propedêutica, sobretudo, porque prepara o espírito humano, a fim de aceitar como certas as proposições incorrigíveis. Descartes não pode ser interpretado como um cético, pois suas dúvidas não são um ponto de chegada ou a conclusão de um sistema lógico-metafísico.

A dúvida metódica é de capital importância, pois representa a negação do passado através da condenação da filosofia escolástica e, sobretudo, da lógica aristotélica, além de assinalar a proclamação da independência intelectual, da autonomia do espírito em relação ao modelo de autoridade que dominara durante tantos séculos e cuja influência ainda era muito latente no tempo do filósofo. A dúvida metódica é a certidão de nascimento do espírito moderno, pois vê nela a própria expressão de uma atitude de sábio: o sábio é o que sabe duvidar⁷⁰.

⁶⁸ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 28 de janeiro de 1641*. (AT, III, 297).

⁶⁹ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon L'ordre des raisons*. p. 33.

⁷⁰ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. 40.

O fundamento da certeza não pode estar alicerçado no conhecimento de origem sensível, porque as verdades que se originam da sensibilidade são muito precárias e não estão em condições de fornecer um conhecimento com o grau de certeza justificado. Se o objetivo de meditar se limitasse a fundamentar o conhecimento na sensibilidade, não haveria a necessidade da dúvida, porque acreditar no conhecimento originado pelos sentidos é uma atitude natural que dispensa qualquer justificação.

“Mas, para que outro desígnio, agora, nos não ocupe a não ser o de nos aplicarmos à investigação da verdade, duvidaremos, em primeiro lugar, se, de todas as coisas que caíram sob a alçada dos nossos sentidos, ou que alguma vez imaginamos, algumas há que existam, verdadeiramente no mundo. Delas duvidaremos, tanto por termos sabido, por experiência, que os sentidos nos enganaram em várias ocasiões, e que, por isso, seria imprudência confiar demasiado naqueles que já nos enganaram”⁷¹.

A dúvida dos sentidos, ainda, é uma dúvida natural e tem uma função muito importante para explicitar as condições metafísicas de um conhecimento possível, pois o grande problema cartesiano é de cunho epistemológico. Descartes está interessado, como vimos, em responder à questão: o que é o ser do conhecer? Para responder a esta desafiadora questão, enumera algumas condições:

“É por isso que, se desejamos ocupar-nos, seriamente, do estudo da filosofia e da pesquisa de todas as verdades que somos capazes de conhecer, teremos de nos libertar, em primeiro lugar, dos pressupostos, e propor-nos rejeitar todas as opiniões que outrora havíamos recebido sob a forma de crença, até as havermos examinado de novo”⁷².

⁷¹ **DESCARTES.** *Princípios da Filosofia.* p. 55. “Mais, parece que nous n'avons point d'autre dessein maintenant que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons em premier lieu si, de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens ou que nous avons jamais imaginées, l'y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés em plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés”. (AT, IX, II, p. 27).

⁷² **DESCARTES.** *Princípios da Filosofia.* p. 121. (AT, IX, II, p. 61).

A metafísica cartesiana e a ciência universal ou sistema da ciência constituem, portanto, um só e mesmo bloco⁷³. Desde 1630, Descartes atesta que sem o conhecimento de Deus não é possível encontrar os fundamentos da física. Dessa forma, insere no seu tratado de física uma das teses mais metafísicas e surpreendentes – a livre criação das verdades eternas⁷⁴. Esta tese não pode ser negada sem que seja desconhecida a incompreensibilidade de Deus.

A incompreensibilidade de Deus que não é, de nenhuma forma, sua irreconhecibilidade e, ainda menos, sua irracionalidade, mas a razão formal do infinito que é indispensável para resolver, precisamente, o problema do fundamento da verdade e dos limites de nossa inteligência⁷⁵. O Deus cartesiano é um Deus que garante a racionalidade, não só assegura a veracidade das condições de conhecimento, como também, é o criador da inteligibilidade do real para o ser humano, contudo sua ação, seus desígnios no universo estão além do que pode ser compreendido pela razão humana.

Não há contradição para o fato de que a razão humana, que é uma criação livre de Deus e que não sofreu ou se sujeitou a nenhuma determinação, não possa compreender a ação e a racionalidade divina. Descartes não quer criar nenhuma zona obscura na racionalidade, ou, simplesmente, separar o domínio da razão humana e demarcar uma fronteira com a razão divina. A transcendência divina assegura que a razão humana foi criada, para que o ser humano possa se aproximar mais ainda de seu criador. A faculdade humana da razão com seus modos e todos os procedimentos necessários para asserir juízos verdadeiros está inscrita no plano divino. A inteligibilidade do real é uma necessidade imposta por Deus que não estava sujeito por nenhuma impossibilidade seja lógica ou ontológica. Deus poderia fazer o que é impossível ao ser humano compreender

⁷³ **KENNY**, A "In fact, Descartes believed that all human sciences formed a unified whole, so linked together that it could be held in one's mind with no more difficulty than the serie of natural number" . *Descartes – A Study of his philosophy*. p. 19.

⁷⁴ **DESCARTES**. *A Mersenne, 15 avril 1630*. (AT, I, p. 144).

⁷⁵ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p.17.

porque sua onipotência está acima da razão finita e criada e a transcendência é a única forma de acesso ao absoluto.

No cartesianismo, o que caracteriza o homem e constitui, principalmente, a imagem de Deus no homem, não é sua inteligência, mas a sua vontade. Ela que é formalmente infinita, apesar de limitada pela condição humana, enquanto a inteligência é limitada e finita não só realmente, como também, formalmente⁷⁶. O homem se aproxima de Deus à medida em que tem o poder para discernir o verdadeiro do falso. Deus tem o atributo da simplicidade e nele não há essa divisão de faculdades, por conseguinte Deus vê e julga instantaneamente. Para Descartes, é uma absurdidade defender faculdades na mente divina, primeiro porque Deus é simples. Como um ser que é, absolutamente, simples como Deus, pode ter faculdades ou ser dividido em faculdades?

Lívio Teixeira defende que a suspensão do juízo é o ponto culminante da dúvida e é também o ato de liberdade destinado a suprimir o erro. Só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo. A superação do ceticismo é, antes de tudo, um ato da vontade. Abandonada a si própria, a inteligência flutuará, indefinidamente, dentro de suas próprias dificuldades e contradições. A fim de achar algum ponto de apoio, ainda que fosse uma única ideia realmente certa e inatacável, para sair da dúvida, enfim, é necessário fazer da própria dúvida um instrumento de trabalho e um objeto de pesquisa⁷⁷.

Descartes usa da dúvida a fim de alcançar seu objetivo de desvendar a estrutura ontológica do fenômeno do conhecimento. A dúvida dos sonhos que passaremos a analisar é uma dúvida mais radical do que a dos sentidos e, ainda, se caracteriza como uma dúvida natural. Qual é o seu grande objetivo? Qual a importância e amplitude da possibilidade de nossos conhecimentos serem apenas

⁷⁶ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 14.

⁷⁷ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 41.

um conteúdo onírico dentro do projeto de fundar a ciência pretendida por Descartes?

1.4 As Dúvidas Naturais e a dos Sonhos

Seguindo o caminho metódico de duvidar, Descartes passa a uma dúvida mais ousada do que a dúvida dos sentidos. A possibilidade de que estejamos dormindo e, portanto, nosso conhecimento das coisas não passe de um sonho. Como sabemos, se não estamos dormindo e essas coisas que nos aparecem tão clara e distintamente são verdadeiras?

“Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito?”⁷⁸

Segundo Hobbes, de tanto que Platão dissertou sobre a incerteza das coisas sensíveis e vários outros filósofos antigos antes dele, não é difícil notar que não há como discernir o sonho da vigília, portanto os argumentos de Descartes não representam nada de novo para a especulação filosófica⁷⁹.

⁷⁸ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas*. p. 18. “*Toutefois j’ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j’ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu’ils veillent. Combien de fois m’est-il arrivé de songer, la nuit, que j’étais en ce lieu, que j’étais habillé, que j’étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit?*” (AT, IX, p. 14).

⁷⁹ Cf. **DESCARTES.** *Troisièmes Objections et Réponses*. (AT, IX, p. 133).

Porém, o autor das *Meditações Metafísicas* discorda de que seu ceticismo seja algo ultrapassado e velho, pois ele não buscava oferecer suas dúvidas como novas, contudo, objetivava sobremaneira preparar os espíritos dos leitores a considerar as coisas intelectuais e separá-las das coisas corporais. Esta atitude de separar o que é apenas do espírito daquilo que é do corpo parece ser uma condição indispensável para todos os que desejam fazer e elaborar uma metafísica séria e comprometida com a busca da verdade.

A dúvida dos sonhos⁸⁰ não é uma dúvida tão radical, pois mesmo que sonhemos há certas verdades que não são atacadas, permanecendo inabaladas. Na dúvida dos sonhos, o que é posto em dúvida são as figuras compostas ou o que é representado de uma maneira múltipla, já que estes conhecimentos não permitem que saibamos, se são verdadeiros ou falsos. Pois, mesmo que estejamos dormindo o que nos é representado não deixa de ter número, cores e formas que apenas podem ser arranjadas de uma maneira diferente.

“Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza”⁸¹.

⁸⁰ BOURDIN defende que não existem limites para aquilo que uma pessoa durante o sonho pode justificar como verdadeiro e dá como exemplo o caso de uma pessoa que quando adormece, ouve o relógio bater quatro horas e pensa que o relógio ficou louco, pois bateu uma hora quatro vezes. (AT, VII, p. 461). Ao passo que o autor das *Meditações Metafísicas* sustenta que os sonhos podem ser de natureza indefinida e confusa, mas as pessoas não podem duvidar das verdades matemáticas, enquanto estão sonhando, mesmo se há grandes dúvidas se ela está acordada ou dormindo. (AT, VII, p. 461). As *Septièmes Objections et Réponses* são dedicadas, exclusivamente, às implicações epistemológicas da dúvida sobre os sonhos.

⁸¹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 19. “C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines; mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui

A dúvida dos sonhos não consegue abalar a certeza da verdade dos conhecimentos matemáticos ou das figuras geométricas e dos números. Essa é a grande conclusão que podemos chegar com o argumento dos sonhos. Podemos estar envoltos em incertezas quanto ao nosso estado de conhecimento, vigília ou sonho, entretanto não podemos deixar de reconhecer como nossos os pensamentos que ocorrem a respeito das realidades simples e, também, não podemos aceitá-los como falsos.

Segundo M. Wilson, a estratégia de que nossa realidade não passe de um sonho não consegue pôr em dúvida a essência dos corpos, mas tem o êxito de colocar em dúvida a existência dos corpos⁸². Descartes, por meio dessa interpretação da hipótese dos sonhos, coloca em dúvida a realidade exterior, mas não aquilo que são substâncias simples ou gerais (*simplicissimis & maxime generalibus rebus*⁸³), ou seja, o que vem a ser objeto indecomponível, como as verdades da geometria e da álgebra. Enquanto sonhamos, entramos em contato com uma realidade complexa que é composta de substâncias simples, estas que não podem ser abaladas por qualquer dúvida. Assim, o conhecimento da verdade de ciências complexas - Medicina e a Astronomia - torna-se duvidoso (*dubias quidem esse*)⁸⁴.

Mesmo que as coisas, matematicamente, pensadas não existam, contudo uma certeza resiste, ou seja, as verdades matemáticas não podem ser postas em

ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se metre beaucoup en peine si elles sont dans la natura ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et indubitable. Car, soit que je veille ou que dorme, deus et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et el ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnés d'aucune fauseté ou d'incertitude." (AT, IX, p. 16).

⁸² WILSON, Margaret. *Descartes*. p. 15-16.

⁸³ Cf. DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. "de coisas muito simples e muito gerais". (AT, IX, p. 20, l. 26).

⁸⁴ Cf. DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. "são muito incertas e duvidosas". (AT, IX, p. 29, l. 23).

dúvida pela hipótese do sonho. Descartes está seguindo, estritamente, seu método. Não há como atingir o reconhecimento da verdade e explicitar como essas coisas que conhecemos são verdadeiras, senão trilharmos um caminho que vai do complexo ao simples, quando se trata de destruir as bases do conhecimento tradicional⁸⁵.

O argumento dos sonhos não é aceito por alguns críticos, Norman Malcolm nega que a possibilidade de estar sonhando como forma de buscar a verdade seja um experimento válido, pois a própria capacidade de gerar dúvidas autoconscientes durante o sonho significa que não se está sonhando, mas acordado. Para o comentarista, quando uma pessoa afirma, duvida, pensa ou questiona se está dormindo ou não profundamente, então ela estará num estágio de consciência qualquer, ou seja, não está sonhando⁸⁶.

A interpretação de N. Malcolm é contestada por Cottingham baseado nas descobertas da ciência do século XX que sustenta que os sonhos são uma realidade e, apesar de os descrevermos, não podemos evitar o fato de que os sonhos envolvem experiências mentais⁸⁷. Durante o sonho temos consciência de muitos acontecimentos e algumas verdades estão indubitavelmente certas. Portanto, mesmo durante o sonho, em algumas circunstâncias pode acontecer que estejamos diante da verdade ou de fatos verdadeiros. O rumo seguido por Descartes é desfazer-se de todos os preconceitos que foram alçados à posição de conhecimento sem estarem fundamentados⁸⁸. O fulcro da dúvida cartesiana é que esta é essencialmente um meio para atingir um fim⁸⁹.

⁸⁵ Cf. Jean-Luc Marion em *Cartesian Questions – Method and Metaphysics* defende que a filosofia cartesiana quer abolir os sonhos da ciência, ou seja, quer um tipo de ciência que não deixa nenhum espaço para qualquer dúvida. 2-3.

⁸⁶ Cf. **MALCOLM**, Norman. *Dreaming and Scepticism*. IN: *Philosophical Review*. LXV. (1956). 14-37.

⁸⁷ Cf. **COTTINGHAM**, John. *A filosofia de Descartes*. p. 52.

⁸⁸ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 17 (AT, IX, p. 13).

⁸⁹ **COTTINGHAM**, J. *A Filosofia de Descartes*. p. 58.

A dúvida cartesiana tem uma missão propedêutica, pedagógica, acima de qualquer recaída cética que inviabilize o nascimento de um conhecimento justificado. Ela se insere no projeto cartesiano de emancipar o homem da etapa infantil de fundamentação do conhecimento. E isto tinha que ser feito uma vez na vida, começando tudo novamente para estabelecer algo de firme ou de constante nas ciências⁹⁰.

A verdade não admite história, ou seja, mesmo que os pensamentos de Platão e Aristóteles revelassem a verdade, não adiantaria repetirmos seus pensamentos, para estarmos de posse da verdade ou avançarmos no conhecimento. Apenas a imediatividade da verdade provoca a certeza, já que precisamente a certeza impõe uma tomada de posse do verdadeiro. O verdadeiro só se abre a uma experiência sem história, presença do princípio sem recurso a um começo passado⁹¹.

A construção de um modelo de reconhecimento da verdade não é algo ilusório para Descartes, por mais que se contra-argamente que as dúvidas são algo fictício, elas não deixam de ter uma função fundamental para a descoberta do conhecimento certo (*quod certum sit & inconcussum*)⁹². A dúvida cartesiana não tem um fim nela mesma, mas é uma etapa necessária, para se atingir um conhecimento incólume ao ceticismo. A força da certeza está na relação simétrica em que os juízos são testados pela dúvida. Quanto menos exigente for o ceticismo da primeira meditação, mais frágil e vulnerável será o conhecimento. A evidência cartesiana tem que resistir ao teste da dúvida e de seu sucesso depende o início da ciência.

Segundo Landim Filho, a dúvida metafísica é uma maneira para buscar na razão a legitimação das suas operações. Assim, esta exigência distingue os

⁹⁰ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 17. (AT, IX, p.14).

⁹¹ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia cinzenta de Descartes*. p. 62.

⁹² Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “que seja certo e indubitável”. (AT, IX, p. 24, l. 12-13).

enfoques metodológicos sobre a questão da verdade das leituras metafísicas ou fundacionais. Se a dúvida metafísica que é a mais radical (*metaphysica dubitandi ratio est*⁹³) põe em questão a clareza e a distinção, ela visa qualquer critério racional de verdade, pois o seu escopo é o de demonstrar a necessidade de justificações filosóficas que validem as operações da razão.

Portanto, Descartes está ameaçando a própria capacidade da razão de distinguir o verdadeiro do falso. A dúvida metafísica tematiza a consistência da razão, se por “consistência” não se entende apenas a coerência ou a não contradição das operações da razão, mas a capacidade desta faculdade de separar o falso do verdadeiro⁹⁴.

A razão, antes de ser o instrumento ou o meio para provar como se reconhece um juízo como verdadeiro, deve mostrar-se imune à dúvida. Pois, há a possibilidade de que a própria faculdade de raciocinar ou a razão seja defeituosa, impedindo-nos, congenitamente, de conhecer o que são as coisas.

“Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade”⁹⁵.

A razão precisa vencer a possibilidade de ter sido gerada de uma maneira que nos leve sempre a conhecimentos enganosos. Só podemos estar fundamentando o conhecimento, quando a possibilidade da existência de um

⁹³ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “a razão de duvidar é metafísica”. (AT, IX, p. 36, l. 24-25).

⁹⁴ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. p. 125.

⁹⁵ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 20. “Je supposerai donc qu’il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l’air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité”. (AT, IX, p. 17).

gênio maligno não fazer mais parte de nossa vida. A razão precisa passar por uma fase terapêutica, a fim de se curar de qualquer possibilidade de erro⁹⁶. H. Gouhier é mais enfático ainda, não se limita ao aspecto terapêutico da prova, mas afirma que o sujeito deve cometer o infanticídio, ou seja, matar aquelas concepções sobre a certeza geradas na infância e que só impedem o conhecimento verdadeiro e justificado⁹⁷.

A dúvida baseada nos erros dos sentidos é de um primeiro tipo e não tem a força argumentativa e persuasiva que possui a dúvida da existência de um gênio maligno, pois essa põe em xeque-mate a possibilidade própria da razão se manifestar. A superação dessas dúvidas só pode advir com a possibilidade da existência de um Deus não enganador e veraz (*an sit Deus & si sit, an possit esse deceptor*⁹⁸). E se não há mais confiança na razão, o que nos resta esperar enquanto possibilidade de desenvolver um pensamento que nos possibilite dizer o que são as coisas que conhecemos? O gênio maligno implica na impossibilidade absoluta de um saber verdadeiro e justificado?

1.5 O Ceticismo Radical: o Gênio Maligno

O gênio maligno (*genium aliquem malignum*⁹⁹) não é um artifício psicológico ou uma hipótese verossimilhante, para dar uma moldura literária ao trabalho de Descartes, mas se afirma como uma etapa necessária na efetivação de um conhecimento justificado, porque só quando se o supera, pode-se legitimamente obter a verdade metafísica. O gênio maligno consiste no esforço máximo dentro

⁹⁶ Cf. ALQUIÉ, F. *La découvert metaphysica de l'homme*. p. 162-163.

⁹⁷ H. Gouhier defende que a metáfora que explica o conhecimento humano deve ser muito mais forte daquela defendida por Sócrates : a maiêutica. O ser humano deve cometer um verdadeiro infanticídio e gerar um homem novo dentro de si, para conhecer as coisas como elas são. Cf. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. p. 58. Um estudo sobre os motivos de Descartes ter espreado a filosofia para além do latim ver *La pensée religieuse de Descartes*. Primeira parte. Cap. III-IV.

⁹⁸ Cf. DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. (AT, IX, p. 36, l. 27-28).

⁹⁹ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 22, l. 23).

do projeto cartesiano de fundamentar a inteligibilidade última do real nos limites da razão humana. Superar esse ceticismo absoluto representa a possibilidade de justificar a clareza e a evidência como certeza. O modelo cartesiano de fundamentar a verdade ficaria incompleto, senão existisse a hipótese do gênio maligno porque só a existência das dúvidas naturais seriam insuficientes, para justificar a certeza num nível metafísico.

A força da persuasão¹⁰⁰ da verdade está na direta proporção em que se consegue obnubilizar o efeito da hipótese do gênio maligno. Se há a possibilidade de uma ciência diminuta, residual na dúvida dos sentidos, pequena na hipótese da loucura ou dos sonhos, com a hipótese da existência de um gênio maligno qualquer possibilidade de ciência se esvai, pois ele é o impedimento derradeiro na busca de um conhecimento legítimo para os juízos. Descartes quer buscar a verdade que não apenas o persuade de seu conhecimento, mas que lhe propicie a convicção e essa convicção é fruto da vontade e da inteligência.

Na história da teoria do conhecimento cartesiana, a importância da vontade ficou como que relegada a um segundo plano, estando um pouco esquecida pelos comentaristas. Isso se deu porque podemos fixar a nossa atenção sobre as ideias, as intuições claras e distintas, bem como sobre os juízos e as deduções, ou seja, sobre o aspecto volitivo que, contudo, para Descartes, é condição essencial do bom êxito da inteligência. O aspecto intelectual e científico do pensamento cartesiano sempre interessou mais que o estudo dos elementos mais profundos, dos fundamentos do seu intelectualismo ou racionalismo¹⁰¹, mas é a vontade que mais nos aproxima da perfeição divina.

¹⁰⁰ Descartes distingue *persuasão* de *convicção*. Persuasão é um consentimento interior que está, intimamente, conforme os sentimentos ou os hábitos adquiridos, ou seja, o sujeito aceita o juízo como verdadeiro porque o recebeu dos sentidos ou pelo senso comum. Então, essa verdade ainda pode ser abalada pela existência do gênio maligno. Ao passo que convicção é a força exterior que obriga a vontade diante de uma ideia clara e distinta a aceitá-la como verdadeira. Assim, a ciência se funda, necessariamente, sobre a convicção porque a persuasão pode justificar, equivocadamente, uma verdade. Sobre este tema ler a *Carta a Regius* de 24 de maio de 1630 (AT, III, p. 64-65) e a *Carta a Huyghens* de 13 de outubro de 1642. (AT, IV, p. 180).

¹⁰¹ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 14

O conhecimento da possibilidade da existência de um gênio maligno bate frontalmente com o conhecimento da proposição *eu sou, eu existo*. Desse embate é que se abre o caminho para a instauração da ciência nos moldes pretendidos por Descartes. Não há possibilidade de ciência, enquanto o gênio maligno pairar sobre a veracidade das proposições (*hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*)¹⁰².

*Eu sou, eu existo*¹⁰³ parece ser o fundamento da ciência, pois diante da hipótese do gênio maligno os juízos tornam-se duvidosos. A primeira verdade conhecida é capaz de conseguir fundamentar a ciência? À primeira vista, tem-se a impressão de que a primeira certeza assegura um conhecimento que seja imune à dúvida, porém ele ainda carece de uma fundamentação metafísica, sua certeza não consegue ser estendida aos outros conhecimentos. Estamos, ainda, numa fase incipiente da fundamentação da verdade.

A certeza da própria existência do sujeito pensante é limitada, porque não garante as demais verdades. Esta primeira certeza só consegue garantir a si própria, ela introduz uma exceção de fato, porque a dúvida universal fundada sobre o gênio maligno subsiste de direito¹⁰⁴. A ciência nos moldes cartesianos não pode ser fundada numa exceção de fato, porque ela não pode ser limitada à contingência de um determinado instante, mas deve ter um caráter necessário e universal. A universalidade da ciência implica que ela, em todos os momentos, tem que conseguir se impor diante da possibilidade da dúvida ocasionada pela existência de um gênio maligno.

¹⁰² Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “sem o conhecimento dessas verdades não vejo como posso jamais estar certo de alguma coisa”. (AT, IX, p. 36, l. 29-30).

¹⁰³ Em sua clássica obra, M. Guérault utiliza a proposição **cogito ergo, sum**, que é tirada do *Discurso do Método*, Quarta Parte (AT, VI, p. 33). Aceitar o **cogito** como a primeira verdade na ordem das razões, para nós parece ser um pouco diferente do que Descartes está defendendo, pois quando sei que sou um **cogito**, já estou sabendo que o eu sou é um pensamento. A primeira certeza que o gênio maligno não pode abalar é – *eu sou, eu existo*, mas a certeza de que essa existência é um **cogito** é uma conquista da Meditação alcançada posteriormente. Portanto, M. Guérault está, no mínimo, se precipitando. O mesmo erro é cometido por Kobayashi em *A Filosofia Natural de Descartes*. p. 60.

¹⁰⁴ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 51.

A existência de um gênio maligno significa a impossibilidade da razão avançar na fundamentação do conhecimento, ou seja, os limites ocasionados pela existência de um ser poderoso e que nos engana revelam a impossibilidade de um conhecimento fundado acima de qualquer dúvida. Nenhuma dúvida abala com tanta força e radicalidade o conhecimento como essa passagem das *Meditações Metafísicas*. A dúvida sobre a existência de um gênio maligno não será solucionada com as conquistas da Segunda Meditação. Só o conhecimento obtido com as conquistas metafísicas da Terceira Meditação consegue dirimir a hipótese que impossibilita a fundamentação da ciência¹⁰⁵.

A possibilidade da existência de um gênio maligno ou de um Deus enganador não é um simples capricho da imaginação cartesiana, mas algo que tem os processos matemáticos de raciocínio e que é totalmente necessário ao sistema, pois sintetiza a incapacidade ou impossibilidade essencial do espírito humano para atingir a verdade, último reduto do ceticismo que deveria ser derrotado, a fim de se lançarem as bases de uma nova ciência. A hipótese do gênio malévolo ou do Deus enganador só pode ser afastada pela prova da existência de um Deus perfeito e, portanto, veraz¹⁰⁶. Dessa forma, contra o criador das falsas essências, a certeza da verdade da existência de um Deus criador das verdades eternas.

H. Frankfurt defende que o objetivo do gênio maligno se concentra, principalmente, na hipótese de lançar dúvidas sobre as verdades referentes à lógica e às matemáticas,¹⁰⁷ ou seja, a hipótese do gênio maligno apenas estaria colocando em dúvida umas verdades que ficaram imunes à tentativa do argumento dos sonhos. J. Cottingham define uma dúvida mais radical para a

¹⁰⁵ Santo Agostinho, talvez, tenha sido a inspiração de Descartes ao afirmar no *De Libero Arbitrio* II “*Si fallor sum*” (Se for enganado, existo). A hipótese de uma dúvida radical não consegue suprimir a certeza da própria existência. O erro sistemático e universal da razão não impede que o ser humano consiga atingir a primeira certeza, indubitavelmente.

¹⁰⁶ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 73

¹⁰⁷ Cf. **FRANKFURT**, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen: The defense of Reason in Descartes' Meditations*. p. 75 e seguintes.

hipótese do gênio maligno, pois o que estaria, verdadeiramente, em debate nessa hipótese é a dúvida sobre a origem exterior das ideias, se as ideias são causadas por uma fonte exterior ao sujeito que conhece¹⁰⁸. H. Gouhier, também, defende que o papel do gênio maligno objetiva acentuar a dúvida sobre a existência do mundo exterior¹⁰⁹, ou seja, esta hipótese está fundada sobre a natureza das coisas, tendo sua raiz em certas verdades do cartesianismo.

Para M. Guérout, a hipótese do gênio maligno não poderia se fundar de nenhuma forma sobre a natureza verdadeira da onipotência divina, pois ela a suprime necessariamente. Podemos ter a bondade como único argumento capaz de fundar a veracidade divina, apenas se desconhecemos a natureza da onipotência, portanto não há nenhuma relação entre a teoria da criação das verdades eternas e a hipótese do gênio maligno. Pois, a primeira está fundada sobre a verdadeira natureza das coisas e a segunda é uma pura e simples ficção que torna possível o desconhecimento real ou fingido desta natureza¹¹⁰. Também, J. Laporte sustenta que não há um conflito entre onipotência divina e boa vontade¹¹¹.

A onipotência divina tem uma dupla função na metafísica cartesiana, já que ela regula a hipótese do gênio maligno e funda a doutrina das verdades eternas. Assim, Descartes instaura uma teoria muito própria e especial das possibilidades. O possível e o impossível em si se referem aos atos divinos, ao passo que o ser finito tem o possível e o impossível na perspectiva do entendimento finito. Esta distinção é importante porque ela condiciona a concepção de união substancial. E transforma a hipótese do gênio maligno numa absurdidade¹¹².

¹⁰⁸ Cf. **COTTINGHAM**, Jonh. *A Filosofia de Descartes*. p. 56.

¹⁰⁹ Cf. **GOUHIER**, Henri. *Essais sur Descartes*. p. 150.

¹¹⁰ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 43.

¹¹¹ Cf. **LAPORTE**, J. *Le Rationalisme de Descartes*. p. 171.

¹¹² Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 49. Para este comentarista, a bondade se recíproca com o ser em virtude da identidade dos predicados transcendentais, o mal com o erro, com o não-ser e com a impotência. Assim, não é em virtude do verdadeiro e do bem criados que o erro universal deve ser excluído, mas em virtude da infinidade mesma de Deus, ou seja, em relação à plenitude de seu ser incriado que nos revela a ideia do perfeito presente em nós.

Alguns autores fazem uma leitura teológica do gênio maligno, pois essa hipótese permitiria distinguir a faculdade de julgar, seguindo uma leitura luterano-calvinista em que Satanás seria o controlador da razão humana. Assim, a faculdade de julgar estaria, totalmente, comprometida, tornando-se impura. O gênio maligno tem a função de desqualificar o conhecimento proveniente dos sentidos. O corpo como fonte de saber é desqualificado gnosiologicamente¹¹³.

A universalidade do princípio científico cartesiano significa que todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana que permanece sempre uma e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, não recebendo destes uma maior distinção do que possa receber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina¹¹⁴.

A ciência é única, ou seja, ela se articula, monoliticamente, seguindo sempre a mesma regra. Assim, podemos interpretá-la como um conjunto de procedimentos que encontra sua diferença não nas coisas, mas na maneira como procede, metodicamente, para fundamentar o seu conhecimento¹¹⁵. No modelo de ciência cartesiana, os elementos estão fortemente ligados como num teorema matemático.

A relação entre sujeito e objeto é deslocada da teoria da semelhança para uma teoria que percebe as coisas como um signo natural que tem por função afastar o homem do que pode ser prejudicial à sua vida, ou colocá-la em perigo. A teoria da semelhança que era um fundamento da metafísica medieval desaparece na epistemologia cartesiana, porque a semelhança se fundamenta em dados

¹¹³ Cf. **ROSENFELD**, Denis. *Descartes e as Peripécias da razão*. p. 120-121.

¹¹⁴ Cf. **DESCARTES**. *Regras para a direção do Espírito*. I. p. 12. (AT, X, p. 360).

¹¹⁵ Cf. **COTTINGHAM**, J. *A Filosofia de Descartes*. p. 42. Não há no pensamento cartesiano uma concepção de ciência que separa cada unidade de saber em compartimentos estanques que não se influenciam ou são independentes um do outro, com métodos próprios e um nível de precisão como o modelo de ciência aristotélico. Sobre este assunto ver *Ética a Nicômacos*, Livro I, Capítulo II.

sensíveis, ou seja, a imaginação produz o *phantasma*¹¹⁶ que é o intermediário entre o sensível e o inteligível.

Não há conhecimento sem o *phantasma* para os medievais, com esta tese está se pressupondo, indubitavelmente, a existência do mundo exterior, pois o *phantasma* necessita de dados capturados pela sensibilidade que é o órgão cognoscitivo que faz a ligação, o contato com o mundo exterior. Não há como duvidar da existência do mundo exterior neste registro intelectual, pois sem os dados exteriores não há conhecimento.

Para Aristóteles, o conhecimento dos objetos sensíveis resulta do ato de abstrair a figura ou forma (*eidos, species*). Quando os sentidos recebem a forma do objeto sensível, incitam a imaginação a formar uma imagem que funciona como quadro daquele¹¹⁷. A memória é conceituada como a manutenção das imagens trazidas para modalidades do senso comum. A faculdade intelectual busca pensar as formas nas imagens¹¹⁸. Como o intelecto é semelhante a uma *tabula rasa*, ele não pode funcionar antes da figura do objeto ter sido impressa na imaginação, através dos sentidos exteriores. O Estagirita formulou uma teoria do conhecimento que parte dos sentidos para chegar ao intelecto, de modo que os conceitos universais são o resultado de um processo conjunto dos sentidos e do intelecto. U. Zilles sintetiza, assim, a teoria do conhecimento aristotélica:

*“O conhecimento das coisas passa necessariamente pelos sentidos. Esses percebem o que cada objeto tem de particular, e o intelecto o que há de comum e permanente. Enquanto os sentidos percebem os acidentes, o intelecto penetra até a essência. O caminho da intelecção é a abstração, que não altera a essência das coisas, mas a representa como é. O conceito deve ser a expressão da coisa, tal como é na realidade”.*¹¹⁹

¹¹⁶ Cf. **SÃO TOMAS DE AQUINO**. *Suma Teológica*. Primeira Parte, q. 87. Sabemos que essa teoria do conhecimento tem sua fundamentação histórica em Aristóteles que dá o clássico exemplo do anel que imprime sua figura na cera. *De Anima*, Livro 2, cap. 424 a 20. Para Aristóteles era “impossível pensar sem imagem (*phantasma*)” *De Anima*, 431 a 15.

¹¹⁷ Cf. **ARISTÓTELES**. *De Anima*. 428 b 10.

¹¹⁸ Cf. **ARISTÓTELES**. *De Anima*. 431 b 2.

¹¹⁹ **ZILLES**, Urbano. *Fé e Razão no pensamento Medieval*. p. 74.

Descartes não aceita o modelo antigo de explicação dos fenômenos físicos que tem em Aristóteles o seu expoente mais influente para quem a física era o que faz nascer, se mover e mudar e conseqüentemente era o princípio interno que causa toda a mudança¹²⁰. Ao passo que, nas *Meditações Metafísicas*, física é o conjunto de leis baseadas na experiência, seguindo o modelo matemático que é a linguagem da natureza. Assim, o conteúdo das definições no pensamento não é obtido pelos conteúdos da experiência, mas o conteúdo das definições que estão no pensamento é que determina o conhecimento que temos das coisas.

O esforço do cartesianismo se engaja desde o início na busca da constituição de um sistema total de saber certo, científico e metafísico. Um sistema, fundamentalmente, diferente do sistema aristotélico, porque é, inteiramente, imanente à certeza matemática em que o intelecto claro e distinto está envolvido, porém não menos total e mais estrito na sua exigência de rigor absoluto. Esta totalidade do sistema não é, de nenhuma forma, aquela de uma enciclopédia de conhecimentos materiais efetivamente adquiridos, mas a unidade fundamental dos primeiros princípios dos quais decorrem todos os conhecimentos certos e possíveis¹²¹.

O objetivo da inédita teoria cartesiana do conhecimento é dar uma nova configuração nas capacidades e potencialidades das faculdades, fazendo uma crítica do que elas podem fornecer à efetivação de nosso conhecimento. A hipótese de um erro sistemático da razão persiste com a possibilidade da existência de um gênio maligno, porém, quando este é superado pela prova da existência do Deus veraz, não há mais dúvidas de que o modo como as

¹²⁰ Cf. **ARISTÓTELES**. *Metafísica*. IV, 1014, b.

¹²¹ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 18 Para M. Guérout, há dois momentos na carreira filosófica e científica de Descartes que contrastam muito. Antes de 1630, o filósofo se preocupa com a pesquisa de soluções precisas aos problemas particulares da matemática e da física. Depois de 1630, ele como que abandona essas preocupações e centra seu pensamento na construção de um vasto sistema de ciência universal, onde estão ausentes problemas específicos da matemática. Os títulos das obras científicas que sucedem as pesquisas metafísicas são muito eloquentes (*Le monde, Principes de la Philosophie*). Baseando-se nos mais altos fundamentos de toda certeza, o filósofo busca traçar os limites de toda a ciência.

faculdades operam não apresenta nenhuma limitação. Descartes nos explica como devemos proceder para não errar:

“E, certamente, não pode haver outra além daquela que expliquei; pois todas as vezes que retenho 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”¹²².

As imperfeições no ato de conhecer não estão ligadas ao artífice de sua existência, mas derivam, exclusivamente, da maneira equivocada de quem conhece não seguir, corretamente, o método eficaz para conhecer justificadamente¹²³. O fundamento racional da certeza mais do que uma necessidade prática é uma exigência teórica do pensamento cartesiano que tem na indubitabilidade o seu signo, a sua marca insubstituível; só há certeza diante da indubitabilidade.

Se diante de um juízo há qualquer dúvida, não se pode caracterizar este conhecimento como científico. Independentemente da existência do mundo exterior, há a possibilidade da efetivação da ciência, porque nosso conhecimento não precisa mais começar pelo dado sensível. Descartes abre uma etapa na metafísica moderna que privilegia o pensamento (*cogitatio est*¹²⁴), unicamente, como fonte de construção do que pode ser conhecido.

Estamos diante de uma reviravolta na teoria causal da percepção, porque o conhecimento independe de um conteúdo que tem início na afecção do mundo exterior. Saber para Descartes é um ato, exclusivamente, do pensamento humano que tem sua fonte e seu fim na mente de quem conhece. Pois, o mundo exterior

¹²² **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 54. “Et certes il n'y en peut avoir d'autre que celle que j'ai expliquée; car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe”. (AT, IX, p. 49).

¹²³ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 21 de avril 1641*. (AT, III, p. 360).

¹²⁴ Cf. **DESCARTES**. “é o pensamento”. (AT, VII, p. 27, l. 8).

não é critério confiável para o conhecimento cartesiano. Procedendo dessa forma, a metafísica se afirma como um exercício de fundamentação do saber puramente inteligível.

Para J-L. Marion, o nó do debate é conseguir determinar como o saber se submete ao que ele sabe, ao que continua, irredutivelmente, à sua frente. Inegavelmente, que há uma correlação entre o conhecido e o cognoscente, mas nunca para Aristóteles e, também, não para o Aquinate tal correlação transforma-se num ato de correlação recíproca. Para essa tradição epistemológica, a relação entre quem conhece e a coisa conhecida não admite a sua inversão e determina a si mesma um centro de gravidade, radicalmente, sustentado na coisa a conhecer, ou seja, quando a coisa entra no conhecimento, ela torna-se objeto de conhecer, mas desenvolve a sua própria identificação consigo mesma. A forma como pode conhecer a si mesma depende, portanto, do que ela mesma pode dar ao fato do conhecimento, em outras palavras, sua essência. Assim, é a essência de cada coisa que rege a ciência correspondente e não a mente que determina o que vai ser a ciência ou imprime o que será conhecido¹²⁵.

Qualquer modalidade do pensamento pode servir de partida para a reflexão sobre a possibilidade da verdade. Sabemos que o acesso às coisas exteriores se torna problemático, já que a coisa exterior é algo heterogêneo à consciência. Dessa forma, numa teoria em que o pensamento é o ponto de partida e os atos de consciência são acessíveis por mera introspecção, a problemática sobre a verdade se transforma, antes de tudo, na questão do acesso à coisa exterior. Esta existência e essência são sempre conhecidas mediatamente, ou seja, são sempre inferidas do que nos é dado imediata e, indubitavelmente, pela consciência¹²⁶.

¹²⁵ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Ensaio sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 39.

¹²⁶ Cf. **LANDIM FILHO**, Raul. *Evidência e verdade no sistema Cartesiano*. p. 34.

É, sobretudo, pela inspecção dos dados da consciência que se busca conhecer a verdade. Como acontece ou como se dá a justificação da verdade na filosofia cartesiana? O reconhecimento da verdade depende de um método ou a simples evidência da verdade é suficiente, a fim de aceitarmos um juízo como verdadeiro? O que significa conhecer para Descartes, ou, quais são os critérios necessários, a fim de aceitar uma verdade com certeza? A evidência por si só é capaz de garantir conhecimentos científicos? Essas são interrogações que nortearão o próximo capítulo e em torno delas buscar-se-á chegar à primeira certeza, para poder justificar o conhecimento verdadeiro sobre Deus.

2. MÉTODO E A JUSTIFICAÇÃO DA VERDADE

2. 1 Fênix: o Conhecimento Renasce das Cinzas da Dúvida

Descartes tinha consciência de que as filosofias anteriores fracassaram na busca da fundamentação do conhecimento sobre Deus, por não terem justificado o conhecimento, através de uma ordem que seguisse um método, um caminho. Pois, não há nada de mais afastado da metafísica verdadeira do que tentar provar a existência de Deus de uma forma desconexa e aleatória¹²⁷. Baseando-se no modelo de proceder dos geômetras, sua filosofia pretende chegar à verdade, através de uma ordem que é condição necessária para o reconhecimento da verdade dos juízos¹²⁸.

As *Meditações Metafísicas* são o melhor trabalho filosófico de Descartes, representando o seu estágio de maturidade intelectual, seja pela capacidade de desenvolver e justificar a metafísica, através de um modelo matemático-geométrico, seja pela etapa de sua vida em que a obra é gestada depois de ter passado por muitas turbulências e vicissitudes, vide o receio dominante na comunidade científica contemporânea a Descartes causado pela condenação de Galileu Galilei.

“Ora, trabalhei o melhor que pude para encerrar neste tratado tudo o que disse se pode dizer. Não que eu tenha acumulado aqui todas as diversas razões que se poderiam alegar para servir de prova a nosso tema: pois jamais acreditei que isto fosse necessário, senão quando não haja nenhuma que seja certa; mas somente tratei as primeiras e principais de tal

¹²⁷ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne 1640*. (AT, III, p. 266-267).

¹²⁸ *A ordem das razões* não é uma pura geometria, mas o caminho de um espírito. Este itinerário não é uma aventura pessoal, ele não conserva nada de autobiográfico. O sujeito que a metafísica faz intervir não é René Descartes, mas este eu que pensa e que pode pensar a qualquer momento como René Descartes. Cf. Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*. p. 110

*maneira que ousou efetivamente propô-las como demonstrações muito evidentes e muito certas. E direi, além disso, que elas são tais que eu não penso que haja alguma via por onde o espírito humano jamais possa descobrir outras melhores*¹²⁹.

Para Descartes, a demonstração das verdades primeiras, ou seja, dos assuntos da metafísica não podem ser tratados fora de um conjunto ou de uma ordem, senão eles já estariam, de antemão, condenados ao fracasso e ao discurso falacioso. Não há nada mais importante em filosofia que poder dar uma demonstração matemática¹³⁰. Na busca pelo caminho da verdade, não se deve ocupar com nenhum objeto sobre o qual não se possa adquirir uma certeza tão grande quanto aquela das demonstrações da Aritmética e da Geometria¹³¹.

A justificação de uma verdade não depende da quantidade de argumentos que são arrolados, mas depende da ordem precisa e necessária em que estes são usados na cadeia das razões. Assim, a verdade não depende de um fator quantitativo, mas depende principalmente de um aspecto qualitativo, ou seja, da precisão quanto ao lugar na ordem das razões em que se faz a argumentação da justificação de uma verdade¹³². Descartes, em carta a Mersenne de 24 de Dezembro de 1640, expõe o que poderia ser considerado um dos elementos centrais para se compreender toda a sua filosofia:

¹²⁹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas*. p. 8-9. “Or j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce qui s'en peut dire. Ce n'est pas que j'aie ici ramassé toutes les diverses raisons qu'on pourrait alléguer pour servir de preuve à notre sujet: car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a aucune qui soit certaine; mais seulement j'ai traité les premières et principales d'une telle manière que j'ose bien les proposer pour de très évidentes et très certains demonstrations” (AT, IX, p. 6).

¹³⁰ Cf. **DESCARTES.** *A Mersenne*, 30 août 1640. (AT, III, p. 173).

¹³¹ Cf. **DESCARTES.** *Regulae*. (AT, X, p. 365).

¹³² Conforme M. Guérault, *nexus* ou a *series rationum* não é destacada com a importância devida para a maioria dos autores sobre Descartes. Mesmo em intérpretes como Hamel, que parecem seguir a ordem, entretanto, veem nela apenas uma sucessão biográfica e não um encadeamento racional. A maioria dos estudos sobre Descartes trata de uma maneira estanque e desconectada os temas: A liberdade segundo Descartes; Deus segundo Descartes, A Vocaçao de Descartes, etc. Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 13.

“É a notar em tudo isso que escrevi que não segui a ordem das matérias, mas apenas aquela das razões, ou seja, eu não busquei dizer num mesmo lugar tudo isso que pertence a uma matéria, porque me seria impossível de bem provar isso e tendo umas razões que devem ser tiradas de bem mais longe umas que outras, mas raciocinando por ordem, a facilioribus ad difficiliora, eu deduzi isso que posso, tanto por uma matéria como por outra, isso que é, na minha perspectiva, o verdadeiro caminho para bem encontrar e explicar a verdade”¹³³.

Conhecer, para Descartes, implica ter consciência de que se sabe, sendo a certeza um estado próprio de quem está diante de um conhecimento. A certeza é uma propriedade não das coisas ou dos sujeitos que são conhecidos, mas é um estado característico que diz respeito ao sujeito que conhece e que tem a certeza de que conhece a verdade. Assim, só há certeza, porque há alguém que tem uma relação muito específica e peculiar com as coisas. Quando sujeito e objeto estão nessa relação que forma o ato de conhecer, quais são as implicações decorrentes para ambos que nascem dessa simbiose epistemológica?

Todo conhecimento, pode-se dizer, reduz-se à intuição, à visão imediata das essências ou das naturezas simples. A dedução, única forma de raciocínio construtivo admitido pelo filósofo, consiste em ligar, umas às outras, diversas intuições sob a condição de que a relação entre cada uma seja percebida, também, intuitivamente como verdadeira. A certeza de que as ciências continuam unidas na sua origem, apesar de toda a sua diversidade aparente, apenas justifica por si mesma a sua inteligibilidade no campo do saber. Dessa forma, Descartes consegue a transição da unidade da ciência para a assunção exclusiva da certeza

¹³³ **DESCARTES.** *A Mersenne, 24 de décembre 1640.* (AT, III, p. 266) *“Il est à remarquer em tout ce que j'écris que je ne suis pas l'ordre des matières mais seulement celui des raisons, c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire em um même lieu tout ce qui appartient à une matière, à causa qu'il me serait impossible de la bien prouver y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin lês unes que lês autres, mais em raisonnant par ordre, a facilioribus ad difficiliora, j'em déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre, ce que est à mon avis lê vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité”.*

como única modalidade epistemológica admissível. A unidade da ciência se dá na unificação das modalidades epistemológicas¹³⁴

M. Guérout defende que as condições possibilitadoras do conhecimento certo da verdade são diferentes das condições que em si fazem as coisas existirem e que o encadeamento dos nossos conhecimentos não é o encadeamento da realidade. Amparado nas *Regulae*¹³⁵ de Descartes, sustenta que cada coisa por ordem deve ser considerada diferentemente, conforme nos refiramos à ordem de nosso conhecimento ou à ordem da existência real das coisas. Dessa forma, seguindo a ordem analítica, parte-se do conhecimento certo de meu eu que, como primeira verdade para o sujeito, é, para mim, o princípio primeiro¹³⁶. Este primeiro conhecimento torna possível depois o conhecimento da existência de Deus, ou seja, o conhecimento que a ideia do perfeito tem um valor objetivo e, após, nos seus limites, o conhecimento do valor objetivo das ideias claras e distintas e também do valor objetivo das ideias obscuras e confusas. O caminho do conhecimento vai sempre do simples ao complexo, *a facillioribus ad difficiliora*¹³⁷.

A intuição é dotada de um caráter receptivo. A vontade é o único aspecto ativo do espírito na busca da verdade, porque a ela Descartes atribui o papel preponderante de afastar as causas de erro (através da suspensão do juízo) e o papel construtivo de colocar a mente diante de ideias claras e distintas e das relações naturais e necessárias entre elas que condicionam o movimento da mente na dedução¹³⁸.

Seguramente, podemos afirmar que o objeto conhecido não passa inerte às determinações que o sujeito imprime sobre a coisa conhecida. Essa foi uma das

¹³⁴ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Ensaio sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 48.

¹³⁵ **DESCARTES**. *Regras para a Direção do Espírito*, 12. (AT, X, p. 418).

¹³⁶ Para Descartes, é impossível que possamos pensar em alguma coisa sem que tenhamos ao mesmo tempo a ideia de nossa alma como uma coisa capaz de pensar em tudo isso que nós pensamos. **DESCARTES**. *A Mersenne, juillet 1641*. (AT, III, p. 394).

¹³⁷ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 26

¹³⁸ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 43.

grandes inovações introduzidas pelo pensamento cartesiano, pois o objeto conhecido nunca é, totalmente, abarcado pelo ato de conhecer. A preordenação divina governa todas as leis do universo e, por conseguinte, do conhecimento humano. Não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependam da onipotência divina, senão Deus não seria, absolutamente, indiferente em criar as coisas¹³⁹.

A possibilidade de conhecer está inscrita no sujeito epistemológico e é condicionada pelas potencialidades que o criador determinou. Assim, as coisas são verdadeiras porque foram estabelecidas por Deus e não o contrário, portanto a verdade depende, absolutamente, de Deus¹⁴⁰. A onipotência divina governa todos os princípios da inteligibilidade do real como o princípio da não-contradição, o verdadeiro e o bom¹⁴¹. Descartes explicita:

“Ora, a experiência nos leva a conhecer que todos os sentimentos que a natureza nos deu são tais como acabo de dizer; e, portanto, nada se encontra neles que não torne patente o poder e a bondade de Deus, que os produziu.”¹⁴²

A verdade metafísica tem que ser preocupação precípua de toda a filosofia, ou seja, deve se colocar longe dos conhecimentos que não estão legitimados por uma fonte intelectual (*a solo intellectu percipi*)¹⁴³. Pode parecer, inicialmente, que as *Meditações Metafísicas* são uma obra que tem a pretensão de ser uma apologia da fé cristã, um livro que defende a existência de Deus e a imortalidade da alma. Isso não deixa de ser verdadeiro, entretanto essa obra avança, dá um passo à frente no campo da epistemologia. Então, onde está o novo em matéria

¹³⁹ Cf. **DESCARTES**. *Sixièmes Réponses*. (AT, IX, 235).

¹⁴⁰ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 6 de maio de 1630*. (AT, I, 149).

¹⁴¹ Cf. **DESCARTES**. *A Arnauld, 29 de julho de 1648*. (AT, V, p. 224).

¹⁴² **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “Or l’expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire; e partant, il ne se trouve rien em eux, que ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu qui les a produits.” (AT IX, p. 70).

¹⁴³ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “somente por os conceber pelo pensamento.” (AT, IX, p. 34, l. 3).

de metafísica no cartesianismo? Seriam os assuntos que são o subtítulo da obra¹⁴⁴?

A novidade no *corpus cartesiano* está na maneira metódica de fundamentar a verdade, no critério que propõe para distinguir o falso do verdadeiro. Descartes buscava os fundamentos inquestionáveis do conhecimento para estabelecer algo de firme e de constante nas ciências¹⁴⁵. O conhecimento certo é a meta da especulação do sistema cartesiano; quanto mais seguros os pontos metafísicos, maiores serão as conquistas sobre o mundo físico.

A ciência alcançada pelo ser humano é uma ciência que tem uma unidade constituída, ou seja, uma unidade que o homem vai descobrindo à medida em que avança na fundamentação do conhecimento. O ser do conhecer, essa meta sempre buscada, tem que ser compreendida e desvendada num princípio externo à realidade humana que transcenda as possibilidades do seu finito conhecer. Descartes distingue os tipos de conhecimento em conhecimento incompleto, conhecimento completo e conhecimento perfeito.

“Pois há muita diferença entre ter um conhecimento inteiramente perfeito, do qual as pessoas jamais poderiam estar asseguradas, se Deus mesmo não lhe revelou e ter um conhecimento perfeito até neste ponto que nós sabemos que ele não é representado imperfeito por alguma abstração de nosso espírito. Assim quando eu disse que ele falhou conceber plenamente uma coisa, não era minha intenção de dizer que nossa concepção deveria ser inteira e perfeita, mas apenas que ela deveria ser muito distinta, para saber que esta coisa era completa”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ **DESCARTES.** “Dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées.” (AT, IX, p. 13).

¹⁴⁵ Cf. **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “si quid aliquando firmum & mansarum cupiam in scienciis stabilire.” (AT, VII, p. 17, l. 6-7).

¹⁴⁶ **DESCARTES.** *Réponses aux Quatrièmes Objections.* “Car il y a bien différence entre avoir une connaissance entièrement parfaite, de laquelle personne ne peut jamais être assuré, si Dieu même ne lui révèle, et avoir connaissance parfaite jusqu'à ce point que nous sachions qu'elle n'est point rendue imparfaite par aucune abstraction de notre esprit. Ainsi, quand j'ai dit qu'il fallait concevoir pleinement une chose, ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière et parfaite, mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était complète”. (AT, IX, p. 172).

O ser humano pode, portanto, conceber completamente, se conceber distintamente. O conhecimento perfeito é o conhecimento que só Deus pode ter. As criaturas finitas têm acesso ao conhecimento pleno. O conhecimento humano, sem estar certo de atingir a totalidade das propriedades de uma coisa, pode estar certo da distinção entre uma coisa com outra. É suficiente para isto que concebamos cada uma destas coisas como completas, ou seja, que a ideia de uma coisa não tenha nada da outra. O conhecimento incompleto pode ser claro, mas comporta a abstração¹⁴⁷ de espírito que os outros dois tipos de conhecimento não comportam.

O conhecimento certo não é uma qualificação entre outras possíveis, como se houvesse um conhecimento enganador ou contingente dos fenômenos, mas é a única forma de conhecer que permite alcançar a ciência. Dessa forma, torna-se impossível assumir outra modalidade de discurso científico que não tenha a certeza como critério determinante. A homogeneidade do objeto da ciência e da sua modalidade – homogeneidade que pressupõe o próprio desequilíbrio de sua relação – acarreta a redução da verdade à experiência psicológica da certeza¹⁴⁸. Nesse ponto, J-L. Marion está fazendo uma leitura psicológica da importância da certeza no fenômeno do conhecimento, diferentemente do que Descartes pretendia que era uma certeza metafísica.

O que deve ser, sobretudo, justificado é o fato de que, para Descartes, o homem não pode conhecer-se sem, ao mesmo tempo, conhecer a Deus. E conhecer a Deus é conhecer-se a si mesmo e alcançar a base ou o fundamento de todo conhecimento possível para o homem. O ser humano, por mais que tenha vontade de dominar e submeter a natureza, deve saber que os instrumentos intelectuais de que é dotado não permitem que possa convencer-se de que pode ter um conhecimento perfeito de todo o universo. O conhecimento produzido pela *res cogitans* não pode ter a pretensão de esgotar todos os limites do universo. Por

¹⁴⁷ Cf. **DESCARTES**. A Gibief, 19 de janvier 1642. (AT, III, p. 475).

¹⁴⁸ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Ensaio sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 51.

mais que conheça as leis da *res extensa*, o pensamento encontra fronteiras epistêmicas intransponíveis, para a construção de uma ciência firme e justificada.

Cottingham sustenta que o conhecimento filosófico sustentado por Descartes possui três características principais que podemos sintetizar em unidade, pureza e certeza. A grande questão polêmica foi a rejeição, por parte do cartesianismo, da concepção escolástica da ciência como um conjunto de disciplinas separadas e isoladas com métodos e níveis de rigor próprios. Nunca é demais lembrar que Galileu Galilei fora criticado pelos escolásticos italianos por ter utilizado o raciocínio matemático nas ciências naturais¹⁴⁹. E. Gilson defende, quanto à relação da física com a metafísica cartesiana, que nos arriscamos a cometer um grave erro, se para Descartes esquecermos que não se pode pensar na possibilidade dessa separação¹⁵⁰.

O autor das *Meditações Metafísicas* não poderia partir dos efeitos sensíveis para fundamentar a clareza e a distinção, porque, nesta altura de sua metafísica, a existência do próprio corpo e do mundo sensível ainda é objeto de dúvida. Seria, contudo, impróprio dizer que se Descartes deixa de lado os efeitos sensíveis e parte da necessidade de buscar a causa do conteúdo de uma ideia, ele o faz por não lhe ser deixada diferente alternativa¹⁵¹.

O conhecimento tem, portanto, por única característica e critério não comportar nenhuma abstração¹⁵² do espírito. Descartes diferencia entre distinguir e abstrair:

¹⁴⁹ Cf. **COTTINGHAM**, Jonh. *A Filosofia de Descartes*. p. 41.

¹⁵⁰ Cf. **GILSON**, E. *Études sur l'Histoire de la Formation du Système Cartésien*. p. 176.

¹⁵¹ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 76-77.

¹⁵² A separação introduzida graças à distinção modal é aquela do atributo principal (pelo qual a essência da substância é conhecida) e de seus modos particulares. Quanto à distinção entre o atributo principal e a substância, ela é apenas de pura razão. Ela não confere à substância pensada nada que possa se definir de outra forma que pelo pensamento. O atributo principal é apenas isso que na substância completa é assinalado como o *substratum* dos modos. É o pensamento mesmo que é substância e se manifesta como tal desde que eu o conheço como fazendo parte dela. Assim, a substância é o atributo principal no seu ser em si. Entre pensamento e substância não há nenhuma diferença real. São em si, inteiramente, idênticos e correspondem a dois modos diferentes de perceber a mesma coisa, seja nos referimos ao que

“Há uma grande diferença (entre distinguir e abstrair); pois distinguindo uma substância de seus acidentes, devemos considerar uma e outra, isto que serve muito para conhecer a substância; ao passo que se separamos apenas por abstração esta substância de seus acidentes, isto é, se consideramos toda só sem pensar nos acidentes, isso impede que a possamos conhecer bem, porque é pelos acidentes que a natureza da substância é manifesta”¹⁵³.

O conhecimento é, assim, completo para nós desde que não façamos qualquer abstração de espírito e possamos raciocinar a partir do conhecimento completo, depois que temos garantida a veracidade divina. O conhecimento humano é limitado, pois conhece completamente, mas não conhece todas as propriedades das coisas. Nós podemos, portanto, conhecer uma coisa como completa sem estarmos assegurados de conhecê-la perfeitamente¹⁵⁴. Para poder avançar na justificação do conhecimento, a fim de mostrar como se conhece as coisas, faz-se necessário seguir um método, senão não se chega à verdade sobre as coisas. A importância do método na filosofia cartesiana é um tema instigante que já desafiava os primeiros comentaristas e, ainda hoje, causa polêmica. O método é o centro do pensamento cartesiano, ou seja, o método é condição **sine qua non**, a fim de entendermos o projeto metafísico de Descartes? Existe verdade nas *Meditações Metafísicas* que não esteja dentro de uma ordem que a justifique?

2. 2 A Centralidade do Método

Sem dúvida nenhuma, o resgate do método é um dos traços mais fundamentais na obra cartesiana e que muito tem dividido os comentaristas. Para

é pensamento ou ao que é pensado com o pensamento. Cf. Guérault, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 56.

¹⁵³ **DESCARTES**. *A Cierselier* (IX, p. 216). “Il y a grande différence (entre distinguer et abstrahere); car em distinguant une substance de ses accidents, on doit considérer l'un et l'autre, ce sert beaucoup à la connaître; au lieu que si on sépare seulement para abstraction cette substance de ses accidents, c'est-à-dire si on la considère toute seule sans penser `a eux, cela empêche qu'on la puisse si bien connaître à cause que c'est par les accidents que la nature de la substance est manifeste”.

¹⁵⁴ Cf. **ALQUIÉ**, F. *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. p. 661.

M. Guérout¹⁵⁵, o pensamento do Pai da Modernidade só pode ser compreendido dentro da ordem das razões. Assim, a filosofia cartesiana é vista como um monobloco rígido e bem construído que não deixa espaço para outra forma de justificação da verdade. O sistema cartesiano pode ser gerado por dedução a partir de verdades evidentes e o método seguido é o de Euclides nos seus Elementos de geometria. F. Alquié não concorda que o pensamento cartesiano forme um sistema rígido e singular, pois há um desenvolvimento das teses de Descartes por assuntos¹⁵⁶.

Z. Loparic, seguindo a mesma linha de destruição da interpretação guéroutiana, defende que muitos elementos da filosofia de Descartes são estabelecidos por mera analogia aos modelos empíricos, dessa forma não são de maneira nenhuma deduzidos a partir de primeiros princípios evidentes. Vários elementos da doutrina cartesiana são aceitos, essencialmente, por razões de cunho pragmático. Entretanto, Descartes é contundente em várias *Cartas* aos seus interlocutores, defendendo o primado da ordem como condição necessária para a edificação do conhecimento porque por meio da ordem se poderia conhecer *a priori* todas as diversas formas das essências dos corpos terrestres, pois sem a ordem teríamos de nos contentar em adivinhá-los *a posteriori* e pelos seus efeitos¹⁵⁷.

Outro aspecto controverso é se o método utilizado nas *Meditações Metafísicas* foi o analítico, conforme o seguido por Euclides. Entretanto, todos os

¹⁵⁵ M. Guérout, certamente, escreveu seu nome na história da crítica e da interpretação do pensamento cartesiano, pois nenhum comentarista levou ao nível tão alto de rigor as exigências do método, desenvolvendo uma brilhante tese, concordemos ou não com ela, sobre o cartesianismo. *Descartes selon l'ordre des raisons* marca uma nova etapa na exegese dos textos cartesianos, pois a partir dessa obra todas as teses posteriores sobre Descartes tem que se confrontar com a exposição minuciosa do pensamento em ordem (*ordem das razões*) metódica para ter assegurada sua certeza da verdade. M. Guérout parte do princípio: se a ordem analítica é a única a procurar a demonstração válida para a filosofia, se as *Meditações Metafísicas*, que se desenvolvem rigorosamente conforme esta ordem, permitem apenas compreender de uma vez o conjunto da doutrina, então não há outro meio, para entender a obra, senão colocar em evidência esta ordem pelas quais, unicamente, elas podem demonstrar a sua verdade. p. 10-25.

¹⁵⁶ Cf. ALQUIÉ, F. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. p. 5

¹⁵⁷ Cf. DESCARTES. *A Mersenne, 10 de maio de 1632*. (AT, I, 250-252.)

historiadores da matemática concordam em dizer que o método utilizado por Euclides é o sintético. Portanto, M. Guérout estaria enganado sobre a natureza do método seguido por Descartes na sua obra máxima¹⁵⁸. Entretanto, o ex-aluno de La Flèche afirma que todas as suas opiniões são tão unidas e estão tão em conjunto e dependem muito uma das outras que não seria possível se apropriar de uma, sem ter o conhecimento de todas¹⁵⁹.

Descartes está construindo uma nova filosofia que se baseia no método, seguindo uma ordem. Mas o que ele próprio entende por ordem?

“Ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas Meditações. E foi o que me levou a não tratar na Segunda da distinção entre o espírito e o corpo, mas apenas na Sexta, e a omitir muitas coisas em todo esse tratado, porque pressupunham a explicação de muitas outras”¹⁶⁰.

O conceito de ordem não é o único para a compreensão total do método cartesiano. Ele distingue, ainda, uma dupla maneira de demonstrar: a *via analítica* e a *via sintética*. Os dois modos de demonstração se diferenciam não tanto pelo que é demonstrado, mas, sobretudo, pela maneira de demonstrar. O objetivo da ordem é exprimir uma condição geral a partir da qual todos os métodos que procuram demonstrar o conhecimento devam satisfazer¹⁶¹. Porém, o método não se esgota apenas na ordem, ele se subdivide em análise e síntese.

¹⁵⁸ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Descartes Heurístico*. p. 12.

¹⁵⁹ Cf. DESCARTES. *Au R. P. Vatier*. 22 février 1638. (AT, I, p. 562).

¹⁶⁰ DESCARTES. *Segundas Objeções e Respostas*. p. 98. “L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. E certainement j'ai tâché, autant que j'ai pu, de suivre cet ordre en mes Méditations. Et c'est ce qui a fait que je n'ai pas traité, dans la seconde, de la distinction de l'esprit d'avec le corps, mais seulement dans la sixième, et j'ai omis de parler de beaucoup de choses dans tout ce traité, parce qu'elles présupposaient de plusieurs autres” (AT, IX, p. 121)

¹⁶¹ Cf. LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 28

Esta dupla preocupação está no espírito de Descartes, enquanto ele escreve seus livros. A exposição de suas ideias não é ditada unicamente pela preocupação de pôr as evidências em ordem, ou seja, numa cadeia de razões. Mas, também, pelo objetivo de assegurar sua comunicação e ensinamento para outras pessoas. Portanto, a ordem de exposição deve levar em conta esses dois aspectos: o encadeamento lógico das ideias e a psicologia das pessoas que vão fazer o percurso do conhecimento¹⁶².

Mas, por que razão Descartes segue a via analítica na sua obra mais importante? Porque a via analítica demonstra como o juízo foi descoberto, ou seja, ao se utilizar deste método, o leitor pode reconhecer que o juízo é verdadeiro, e, principalmente, o que o torna verdadeiro e, além do mais, como se tem acesso à verdade do juízo¹⁶³. Ele sustenta que a maneira de demonstrar é dupla. Uma maneira se faz pela análise ou resolução e a outra pela síntese ou composição¹⁶⁴.

“A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas¹⁶⁵, de sorte que, se o leitor quiser

¹⁶² Cf. **GOUHIER**, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. p. 104

¹⁶³ **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 28.

¹⁶⁴ Cf. **DESCARTES**, *Respostas às Segundas Objeções*. p 98. (AT, IX, p. 121).

¹⁶⁵ Para F. Alquié, a frase (E faz ver como os efeitos dependem das causas) traduz um texto do latim que diz apenas: *et tanquam a priori*. E, igualmente, algumas linhas mais longe, para a definição de síntese, o latim será: *Synthesis e contra per viam oppositam et tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa)* O sentido literal da frase entre parêntese é traduzido assim: mesmo se, frequentemente, a prova ela mesma é, na síntese, mais *a priori* que na análise. A dificuldade deste texto é muito grande e, se nós nos baseamos na tradução de Clerselier, as afirmações de Descartes parecem, absolutamente, incompreensíveis. Clerselier deu às expressões **a priori** e **a posteriori** o sentido filosófico que elas tinham no século XVII, e após a Idade Média, o raciocínio *a priori* é aquele que vai da causa ao efeito, do princípio à consequência e o raciocínio *a posteriori* remonta dos efeitos às causas, das consequências aos princípios. Mas, se encontra, precisamente, que a análise remonta das consequências aos princípios, então que ela é dita aqui operando “como *a priori*”. E a síntese que vai dos princípios às consequências (o parêntese reconhecendo que a prova é mais *a priori* na síntese que na análise). Assim, parêntese posto à parte, o texto de Clerselier parece incompreensível. F. Alquié pergunta se *a priori* e *a posteriori* não têm aqui um sentido muito geral, relativo aos momentos onde análise e síntese intervêm na ciência. A análise, respondendo ao momento da descoberta, vem, primeiramente e como *a priori*. A síntese é procurada depois e como *a posteriori (tanquam a posteriori quaesitam)*. Se é, assim, a tradução de Clerselier contém um contrassenso formal. Mas, Clerselier teria feito tamanho contrassenso e, sobretudo, Descartes teria deixado passá-lo? É muito difícil que Descartes aceitasse esse contrassenso, de forma que a dificuldade ainda desafia os comentaristas. Cf. *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. p. 582.

*seguir-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto*¹⁶⁶.

Numa prova analítica não só é justificada cada etapa de demonstração, como isso ocorre nas provas sintéticas, mas é indicada a maneira de se produzir cada etapa da prova¹⁶⁷. Para se compreender a análise, necessita-se de um espírito mais apurado, liberto das perturbações da sensibilidade. Os leitores que não são muito afeitos a uma leitura mais atenciosa ou pouco atentos e se deixam escapar, facilmente, não conseguem chegar às necessárias conclusões.

Se a ordem analítica é a única a provar a demonstração válida da filosofia, se as meditações, que se desenvolvem rigorosamente segundo esta ordem, permitem compreender com segurança o *corpus cartesiano*, então não há outro método para compreender as *Meditações Metafísicas*, senão pôr em evidência a ordem pela qual elas demonstram suas verdades¹⁶⁸.

Seguindo a ordem analítica, parte-se do conhecimento certo de mim mesmo que, como primeira verdade para o sujeito, é o princípio primeiro. Este primeiro conhecimento torna possível depois aquele da existência de Deus, ou seja, o conhecimento da ideia do perfeito tem um valor objetivo. O conhecimento da existência de Deus propicia o conhecimento do valor objetivo das ideias claras e distintas e após aquele do valor objetivo das ideias obscuras e confusas.

Descartes justifica a verdade *a facilioribus ad difficiliora*. O conhecimento sobre Deus é apenas uma peça numa engrenagem como os outros

¹⁶⁶ **DESCARTES**, p. 98. "L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; em sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra moins sienne, que si lui-même l'avait inventée" (AT, IX, p. 121).

¹⁶⁷ **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 28

¹⁶⁸ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 24

conhecimentos nessa cadeia de relações bem encadeadas que remonta de condições em condições esgotando, gradualmente, o conteúdo de nossa alma, legitimando, a cada vez, uma nova espécie de conhecimento e determinando quais são os limites, se eles existem, do conhecer humano¹⁶⁹.

J-L. Marion defende que a constituição metódica do saber implica uma universal referência ao ego, ou seja, mesmo antes de se ter determinado a própria coisa a conhecer, essa depende da relação primordial que mantém com o ego. Dessa forma, todas as coisas só podem aceder à sua verdade essencial submetendo-se às condições do próprio método. Em resposta à unidade da ciência, faz-se necessário afirmar a finitude do mundo, não a finitude do mundo como universo físico, mas a finitude do mundo como soma dos objetos submetidos às condições da intelecção¹⁷⁰.

O ex-aluno de La Flèche afirma que é necessário tratar os assuntos que devem ser considerados, separadamente, na sua Meditação específica¹⁷¹. É suficiente, portanto, examinar as questões agrupadas em cada Meditação para saber, imediatamente, que elas são inseparáveis e estão situadas todas em conjunto e no mesmo local da cadeia das razões. Devemos ser capazes de explicar porque tal questão é tratada antes ou depois de determinado tema. Por exemplo, por que o problema do erro é tratado depois da prova pelos efeitos e antes da prova ontológica?¹⁷² Devemos primeiro conhecer a certeza da existência de Deus ou a certeza da verdade de nossa existência? Como Descartes atinge a certeza da verdade da existência da *res cogitans*? A existência do eu consegue se afirmar no tempo ou é uma verdade limitada e dependente do instante?

¹⁶⁹ GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 26.

¹⁷⁰ Cf. MARION, Jean-Luc. *Ensaio sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 208-210.

¹⁷¹ Cf. DESCARTES. *A Mersenne, 24 décembre 1640*. (AT, III, 226-7).

¹⁷² Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 21.

2.3 A Certeza da Existência da *Res Cogitans*

A certeza da verdade da existência do sujeito que conhece é o mais simples de todos os conhecimentos, pois é o primeiro conhecimento adquirido e traz a marca da indubitabilidade. A certeza da verdade da própria existência antecede todos os outros conhecimentos, seja de que ordem e de que natureza forem. A certeza da verdade sobre a existência não é a certeza da verdade sobre qualquer existência exterior ao sujeito que conhece, extrínseco a ele, mas o conhecimento indubitável do sujeito que se conhece (*ego sum, ego existo*)¹⁷³.

Por que a primeira certeza da verdade sobre a existência não pode se referir a outra existência, mas tem que se limitar ao meditador que percorre o caminho da descoberta do conhecimento? Porque a certeza é um estado que diz respeito a quem conhece, única e exclusivamente, e só pode ser uma atribuição de alguém que está em ato conhecendo a si mesmo, enquanto existente, todas às vezes que a enuncia ou a concebe (*quoties a me profertur, vel mente concipitur*)¹⁷⁴. Não há outra certeza envolta nesse primeiro conhecimento, pois ele não depende de nenhum outro tipo de saber, é autossuficiente, ou seja, nele mesmo, encontra-se o critério que garante a certeza de sua verdade.

Se o ser que conhece pudesse derivar a certeza da primeira verdade em outro conhecimento que não nele mesmo, o conhecimento desta certeza seria de uma ordem diferente de justificação. A legitimidade do saber sobre a própria existência não está definindo o que vem a ser a essência de algo¹⁷⁵, até este momento da meditação Descartes apenas está assumindo a tese de que enquanto concebe a si próprio, indubitavelmente, está com o conhecimento sobre sua existência assegurado. Descartes afirma:

¹⁷³ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 25, I, 12).

¹⁷⁴ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 25, I, 12-13).

¹⁷⁵ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, VII, p. 14).

“Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadí, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em me enganar sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou eu existo¹⁷⁶, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”¹⁷⁷

*Esta certeza, porém é muito limitada quanto a sua temporalidade. Uma certeza marcada pela instantaneidade¹⁷⁸. Assim, não se pode estendê-la para o reconhecimento de outras verdades. O reconhecimento da verdade permanece encerrado dentro dos limites da fugacidade temporal, ou seja, nos limites da permanência do enquanto (*quamdiu*)¹⁷⁹ é percebido. Fora desse tempo não há, ainda, condições de se assegurar a certeza da verdade de nenhum tipo de conhecimento.*

Portanto, se o *cogito* fosse modelo de reconhecimento da verdade que pudesse ser utilizado para todas as situações, não se poderia conhecer o mundo ou os objetos exteriores, pois a certeza do *cogito* ainda é muito tênue e precária, impedindo que se possa espaiá-la para outros campos epistêmicos como as verdades da medicina e da moral, restringindo-se apenas ao âmbito dos conhecimentos internos.

¹⁷⁶ Grifo nosso.

¹⁷⁷ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 24. “Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pur constant que cette proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que le prononce, que je la conçois em mom esprit”. (AT, IX, p. 19).

¹⁷⁸ Cf. **DESCARTES**. *A Elizabeth, 21 mai 1643*. (AT, III, p. 665).

¹⁷⁹ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 32. (AT, IX, p. 25, l.9).

O problema epistêmico para Descartes jamais foi explicar como a ideia se pôs, originalmente, como representação de um objeto, mas, sobretudo, examinar de qual modo eu posso ter uma representação clara e distinta do objeto (problema de método) e como posso provar que tal ideia possui um valor objetivo (problema gnosiológico e metafísico)¹⁸⁰.

A fundamentação da verdade, através da evidência, necessita de um sustentáculo que está inscrito no ser finito, porém não pode ser confundido com este. De acordo com J-L. Marion, Descartes pretende estabelecer em um solo novo e certificado o problema do conhecimento. Entretanto, o que ele deixa indeterminado no seu começo radical é a maneira de ser da *res cogitans*, ou seja, o que é o *sum* propriamente dito.

A simplicidade do conhecimento da existência do meditador¹⁸¹ se opõe à certeza do conhecimento verdadeiro sobre Deus, porque enquanto ela é intuída nada pode abalá-la. Sua certeza se justifica por si só, não necessitando de nenhuma dedução ou qualquer outro recurso intelectual. É essencial no progresso da metafísica cartesiana que a primeira certeza atinja apenas um pensamento limitado e contingente e não, de início, já um pensamento universal, capaz de se sustentar ele mesmo, como o sistema das verdades. Portanto, a necessidade que se impõe à razão é, primeiramente, um fato de consciência¹⁸² e não uma verdade de direito que possa ser usada como critério de reconhecimento da verdade em todos os momentos do tempo.

¹⁸⁰ Problema que será abordado, nitidamente, pela primeira vez segundo as perspectivas do idealismo subjetivo apenas por Fichte. A análise do pedaço de cera, indicando que a ideia do entendimento é uma condição necessária da representação das coisas é um primeiro passo nesse caminhar, mas a posição inicial da ideia como representação de um objeto permanece um “fato primitivo” (como *Reinhold*), e que Descartes denomina de “noção primeira”. Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 141.

¹⁸¹ Cf. **DESCARTES**. *A Gibief 19 janvier 1642*. (AT, III, pp.475-476). Ver, também, sobre a substância epistemológica do eu em *Réponses aux I Objections* (AT, IX, p.95); *aux IV Objections* (AT, IX, 174-175).

¹⁸² Cf. **RODIS-LEWIS**, G. *L'oeuvre de Descartes*. p. 252.

A certeza da verdade da proposição *Eu sou, eu existo* consegue romper na efemeridade do próprio instante a dúvida hiperbólica e a dúvida do gênio maligno. É uma certeza que abala o ceticismo que se abate sobre o universo da justificação do conhecimento, porém incapaz de instaurar um conhecimento que perdure no tempo ou que tenha uma garantia de certeza em cada um dos momentos ou instantes que constituem o tempo¹⁸³.

O pensamento antes de ser um pensamento de algo ou de alguma coisa é um pensamento sobre si mesmo. Na metafísica cartesiana, o conhecimento da consciência de si mesmo precede a certeza da verdade do conhecimento das coisas. Assim, só conheço as coisas depois que me conheço como sujeito pensante.

A consciência das coisas é um modo do conhecimento de si ou da consciência de si. Para Descartes, todo pensamento é consciência de si, pois é condição necessária para conhecer o mundo e as coisas que primeiro eu me conheça como sujeito pensante. A certeza da primeira verdade é o conhecimento da ipseidade. Este ser abstrato é um ser real, e, no seu próprio gênero, o mais real que há, porque a pura inteligência envolve e condiciona todos os modos pensantes e se encontra nele todos os modos – independentemente de sua complexidade. Se o **cogito** fosse, imediatamente, para mim mesmo o ser mais abstrato e o mais universal, ele não seria nem o mais real e, muito menos, o mais simples e, portanto, seria incapaz de fundar a ciência¹⁸⁴.

Mesmo que os pensamentos que o sujeito tem do mundo não tenham nenhuma correspondência ou ligação com qualquer realidade, há uma certeza que resiste a qualquer dúvida: a certeza de minha existência como sujeito pensante que não conhece qualquer pensamento ou possui qualquer ideia. A ideia

¹⁸³ Para uma compreensão maior sobre o conceito de tempo em Descartes ver Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie Première de Descartes – le Temps et la Cohérence de la Métaphysique*. p. 5-6.

¹⁸⁴ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 58.

verdadeira que tem de si mesmo, enquanto existente é o único atributo que não pode ser separado de sua estrutura ontológica. A dúvida em relação ao que é sua existência, não pode abalar a certeza de sua própria existência.

“Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que os que tive até agora”¹⁸⁵.

O conhecimento da alma humana é metafísico por excelência, na medida em que é um conhecimento da substância pensante enquanto tal, do sujeito do ato de pensar que remete à unidade de suas operações. O conhecimento da substância alma é autônomo em relação ao corpo, portanto uma substância completa em si que tem sua existência conhecida distinta e separadamente do corpo e, por fim, o conhecimento de que a alma e o corpo são distintos não apenas formalmente, mas também realmente. Dessa forma, não há qualquer impedimento epistemológico que proíba de afirmar a imortalidade da alma, enquanto autônoma e existente por si própria¹⁸⁶.

No período medieval, havia uma confusão entre a substância corpórea e a substância pensante que era a fonte de toda a teoria das formas substanciais, fatal à física que só pode ser desfeita através da dúvida metódica, por um tenaz esforço da alma, da vontade que se aplica em afastar as ilusões dos sentidos, os

¹⁸⁵ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 24. “Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évident que toutes celles que j’ai eues auparavant”. (AT, IX, p. 19-20).

¹⁸⁶ Cf. **ROSENFELD**, Denis. *Descartes e as peripécias da razão*. p. 114. Segundo este comentarista, graças à distinção entre alma e corpo, abre-se caminho para que a natureza seja lida matematicamente. A abordagem dos fenômenos naturais pode, daqui em diante, captá-los em suas leis constitutivas, ou seja, leis que são estabelecidas por Deus, de forma que a alma que é o domínio do puramente inteligível, possa apreender, *a priori*, por um ato da razão as leis que regem os conhecimentos naturais.

preconceitos adquiridos na infância e em imaginar ou criar hipóteses, como a do gênio maligno. Não só as construções arbitrárias da imaginação são atribuídas à vontade, como também depende principalmente da vontade a percepção de coisas que são somente inteligíveis e não imagináveis, como quando a alma se põe a considerar sua própria natureza¹⁸⁷.

Para Hobbes, o conhecimento desta proposição: eu existo depende do conhecimento desta: eu penso e o conhecimento desta, de que não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa¹⁸⁸. Segundo o filósofo inglês, devemos inferir que uma coisa que pensa é mais material que imaterial, o que de nenhuma forma é aceito por Descartes. Onde este afirma espírito, alma, um entendimento, uma razão não tem entendido por esses nomes apenas faculdades intelectuais, mas também as coisas dotadas da faculdade de pensar, deixando bem claro que há uma diferença entre a *res cogitans* e a *res extensa*.

A ordem das razões autoriza, portanto, Descartes a extrair da Segunda Meditação, a partir do eu pensante afirmado como substância, todas as consequências necessárias para a marcha da ciência. O conceito de substância deve ser entendido no sentido epistemológico sem lhe dar um sentido ontológico que só lhe pode ser dado, posteriormente, pela veracidade divina que tem o privilégio de investir as ideias claras e distintas de um valor objetivo, quando as ideias claras e distintas têm uma correspondência real no mundo.

A primeira verdade descoberta, que é a mais simples e geral que somos forçados a aceitá-la, prova que a realidade que ela envolve não é a de um eu pensante concreto, mas aquela do eu pensante em geral como condição universal de todo conhecimento possível¹⁸⁹. Se de um lado aprendemos isso que somos, portanto uma coisa pensante que exclui qualquer realidade material; de outro lado,

¹⁸⁷ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 45.

¹⁸⁸ Cf. **HOBBS**. *Troisièmes Objections et Réponses*. (AT, IX, p. 135).

¹⁸⁹ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 54.

compreendemos o que é a natureza do espírito, ou seja, que ele é, essencialmente, uma inteligência que exclui a imaginação e os sentidos¹⁹⁰.

Descartes afirma que por espírito, alma, entendimento ou razão não entende por estes nomes as únicas faculdades, mas as coisas dotadas da faculdade de pensar¹⁹¹. Quando ele defende que o *cogito* não é um raciocínio, se opõe ao silogismo clássico que parte de uma premissa maior – *Tudo que pensa é*. A constatação da primeira verdade é uma conquista única da caminhada metafísica em busca da verdade¹⁹², portanto não resulta de nenhum silogismo à maneira aristotélica.

Arnauld objeta a Descartes, afirmando que a primeira verdade já fora desenvolvida por Agostinho de Hipona na sua obra *Sobre o Livre-Arbitrio* disputando com Evodius. Santo Agostinho defende que devemos começar a pensar pelas coisas mais manifestas, assim, se não somos, jamais poderíamos estar enganados¹⁹³. Porém, há uma grande diferença entre o pensamento cartesiano e o agostiniano, pois a afirmação de Descartes se insere num projeto de fundamentação da verdade e é atingida depois de um procedimento metodológico de duvidar que vai do simples ao complexo, ao passo que Agostinho está envolto em todo um universo metafísico-teológico sustentado pela fé. Só depois de superar a dúvida é que o filósofo está apto a fundamentar uma regra geral que permita reconhecer algo como verdadeiro indubitavelmente. Qual é a *Regra Geral* da verdade? Qual a sua importância dentro das *Meditações Metafísicas*? Descartes não comete um círculo vicioso ao fundamentar a existência de Deus na clareza e distinção e fundamentar a certeza na existência de Deus?

¹⁹⁰ Para Descartes, as faculdades de entender e imaginar não diferem apenas segundo o mais e o menos, mas como duas maneiras de agir, totalmente, diferentes. Elas são modos da alma. *Réponses aux V Objections*. (AT, VII, p. 385).

¹⁹¹ Cf. **DESCARTES**. *Troisièmes Objections et Réponses*. (AT, IX, p. 135).

¹⁹² Cf. **DESCARTES**. *I Réponses*. (AT, IX, pp. 95-96; *II Réponses*. (AT, IX, p. 104)

¹⁹³ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, p. 153).

2.4 A Regra Geral da Verdade

A busca pelo reconhecimento da verdade é uma caminhada metafísica feita de avanços e contratempos, porém, quando Descartes vê-se obrigado a recuar de uma verdade que fora aceita, incontestavelmente, como verdadeira, está pensando no seu objetivo maior de justificar o conhecimento dos juízos, a fim de poder instaurar o domínio da ciência. Para isso, é necessário encontrar um critério que possa separar um conhecimento verdadeiro de um conhecimento falso. Depois de ter passado pelas etapas da dúvida, ter explicitado seu método e encontrado uma primeira proposição que não pode ser mais posta em dúvida é tempo de apresentar e justificar este critério. Descartes afirma:

“Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”¹⁹⁴.

A clareza e distinção são o critério que Descartes buscava para fundar, legitimamente, a ciência. Agora, as ideias concebidas com clareza e distinção

¹⁹⁴ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 31-32. “Je suis certain que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies”. (AT, IX, p. 27).

passam a ter um valor de verdade que até este momento das *Meditações Metafísicas* estava em suspenso. O reconhecimento de uma ideia clara e distinta permite superar os conhecimentos obscuros e confusos que impediam o avanço na justificação do conhecimento.

A regra geral de verdade ou o critério de verdade, embora seja formulado de uma maneira igual na obra cartesiana, origina-se de uma descoberta com todas as razões de ser um conhecimento justificado por razões diferentes. A clareza e distinção resultam de um saber matemático que proporciona sua descoberta e é o primeiro princípio da filosofia que possibilita a sua enunciação. Entretanto, é sempre uma verdade, inicialmente, estabelecida que torna possível a sua formulação. Antes de ser uma via de descoberta da verdade, esta regra supõe o fato de ser uma verdade particular, que pode ser de característica matemática ou metafísica¹⁹⁵.

Arnauld¹⁹⁶ sustenta que Descartes desenvolveu um argumento circular, ou seja, assegurou que as coisas concebidas clara e distintamente são verdadeiras apenas porque Deus é ou existe e, ao mesmo tempo, assegurou que Deus é porque o concebemos muito clara e distintamente¹⁹⁷. Contudo, para Descartes, em primeiro lugar, estamos seguros de que Deus existe, porque atendemos as razões que provam sua existência e, outrossim, porque faz distinção das coisas que concebemos de fato muito claramente daquelas que nos *lembramos* ter no passado muito claramente concebido¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e Verdade no sistema Cartesiano*. p. 103.

¹⁹⁶ Cf. **DESCARTES**. *IV Objections*. (AT, VII, p. 214); ver também *II Objections* (AT, XII, p. 124); *V Objections*. (AT, VII, p. 405).

¹⁹⁷ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, p. 167).

¹⁹⁸ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, p. 189-190). Para Descartes, a questão de saber se não pode haver nada em nosso espírito, enquanto é uma coisa que pensa, do qual ele não tenha um conhecimento atual, parece que é fácil de resolver, porque vemos muito bem que não há nada nele que não seja um pensamento ou que não dependa por completo do pensamento. Não pode haver em nós, nenhum pensamento do qual, no mesmo momento em que está em nós, não tenhamos um conhecimento atual. Por isso, devemos duvidar que quando a mente está no corpo de uma criança, ela começa a pensar, embora não se lembre logo que pensou.

A regra que todas as ideias claras e distintas são verdadeiras tem um duplo aspecto. Primeiro, ela indica as condições a que uma evidência deve satisfazer para ser considerada verdadeira. Se uma percepção é evidente, então por ser evidente e enquanto é evidente, ela não pode deixar de ser assumida como verdadeira. Negar isto implicaria negar a possibilidade de conhecimentos racionais verdadeiros, pois a clareza e a distinção de uma percepção são os fundamentos mais gerais e universais que a razão encontra, a fim de justificar os conhecimentos que produz¹⁹⁹.

O fundamento sobre o que se pretende estabelecer como um juízo indubitável deve ser não somente claro, mas também distinto. Descartes denomina claro àquilo que é presente e manifesto a um espírito atento, tal como dizemos ver claramente os objetos, quando estando presentes, agem muito fortemente sobre os nossos olhos. Devemos entender por distinta aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras, que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente ao que a considera como convém²⁰⁰.

As ideias podem ser claras sem ser distintas, entretanto as ideias não podem ser distintas sem ser claras. Como Descartes justifica a diferença de critérios? Através do exemplo do sujeito que sente uma dor aguda, o conhecimento que tem dessa dor é claro, mas nem por isso é distinto, pois está confuso se a dor que sente está localizada na região ferida ou em algum lugar do cérebro.

Assim, o conhecimento pode ser claro, contudo sem ser distinto e sendo distinto tem que ser, necessária e forçosamente, claro. Agora, passaremos a investigar, propriamente, como é justificada a existência de Deus. Para alcançar esse objetivo proposto, faz-se necessário investigar o que significa existir em

¹⁹⁹ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e Verdade no sistema Cartesiano*. p. 106.

²⁰⁰ Cf. **DESCARTES**. *Princípios da Filosofia*. p. 90. (AT, IX, II, p. 44).

Descartes, ou seja, o que implica o conceito de existência para Descartes? No capítulo a seguir, apresentaremos como Descartes sustenta a prioridade da existência das ideias antes de tentar investigar uma suposta correspondência entre os conteúdos das ideias e as coisas. Qual o estatuto ontológico das ideias?

3. A EXISTÊNCIA COMO IDEIA

3.1 A Prioridade Metafísica das Ideias

Não há na filosofia expressão tão popularizada como o *cogito, ergo sum*²⁰¹. Da mesma forma, podemos afirmar que não menos trivial é o comentário sobre a história da filosofia que atribui a paternidade da Modernidade filosófica ao autor das *Meditações Metafísicas*²⁰². Para efeito de nossa pesquisa, procuraremos mostrar que o primado das ideias na ordem da descoberta apresenta algo jamais ocorrido na história do pensamento humano.

Para Landim Filho, a teoria das ideias de Descartes assinala a ruptura do sistema cartesiano com as concepções escolásticas tradicionais. A ideia não é uma *species expressa* inteligível, nem um sinal formal que tem uma única função de indicar as coisas que se tornam objetos de nosso conhecimento²⁰³. As ideias passam a assumir o papel central na estrutura do conhecimento humano. Deixando de ser coadjuvantes, gravitando ao redor do mundo exterior, para

²⁰¹ **DESCARTES**. *Discurso do Método*. (AT, VI, 32).

²⁰² Há uma corrente muito forte dentro dos estudiosos do cartesianismo que rejeita a tese “Descartes, pai da Modernidade Filosófica”. E. Gilson e C. Schmitt defendem que Descartes foi, fortemente, influenciado pela filosofia tradicional da Idade Média e que seu pensamento tem uma significativa influência de Aristóteles, passando por Santo Agostinho. Há, entretanto, pensadores como T. Sorrel que defendem que Descartes é o Pai da Modernidade Filosófica. Para este autor, a modernidade iniciada por Descartes não significa um único e monolítico caminho que foi seguido fielmente por entre outros Hobbes, Gassendi, Leibniz, Locke e Spinoza. “*The cliché needs defending, because a growing body of revisionist commentary on seventeenth-century philosophy and science in general, and on Descartes in particular, suggests that sharp break with the past conveyed by the phrase “modern philosophy” is probably it be found in seventeenth-century thought, and that Descartes, notwithstanding his modernist rhetoric, was influenced by traditional philosophy, that is, significantly influenced by Aristotle, by Augustine, and by the authors of scholastic textbooks, particularly those uses at La Flèche*”. **SORREL**, Tom. *Descartes's Modernity*. IN: *Reason, Will & Sensation*. p. 29.

²⁰³ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 62.

protagonizarem uma função central que as torna o principal veículo do conhecimento.

Situando o pensamento metafísico num panorama mais complexo, deve-se colocar o homem em busca da verdade a ser conquistada por um esforço da vontade, a fim de bem aplicar a inteligência. No que tange ao ser humano faz-se necessário distinguir três planos: o da alma separada, estudada ainda na metafísica que corresponde ao nível das ideias claras e distintas; o plano do corpo separado que deve ser investigado como os outros corpos, ainda no nível das ideias claras e distintas e, por fim, o plano da união da alma e do corpo no qual se encontram as ideias, essencialmente, confusas, no qual não se pode esperar alcançar ideias claras, mas somente os melhores juízos possíveis²⁰⁴.

Em Descartes, é a ideia e não a coisa mesma na sua realidade atual, que é, imediatamente, percebida pelo espírito²⁰⁵. Ela tem uma realidade formal ou atual que é a de ser um modo (uma maneira representativa) do sujeito pensante²⁰⁶. Assim, todas as ideias são semelhantes, pois elas são entidades mentais ou modos do atributo pensamento²⁰⁷. O autor das *Meditações Metafísicas* afirma:

“Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto, é na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro”²⁰⁸.

²⁰⁴ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 18.

²⁰⁵ Cf. DESCARTES, *Respostas às Segundas Objeções*. (AT, VII, p.165).

²⁰⁶ Cf. LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. p. 62.

²⁰⁷ Cf. DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. (AT, IX, p. 40-42).

²⁰⁸ DESCARTES. *Respostas às Segundas Objeções*. p. 101. “Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par là perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. Em telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai em moi

Descartes não seria um idealista à medida em que as ideias prescindem de uma base material para terem sua existência? A teoria cartesiana das ideias não está associada a um idealismo, mesmo que as ideias tenham sua existência formal assegurada, independentemente, de existir um mundo exterior ou não²⁰⁹. O que há é um remodelamento na maneira de justificar o conhecimento, porque o conhecimento certo da verdade não necessita de uma afecção exterior para a comprovação do conhecimento da verdade do mundo externo e, logicamente, menos ainda, para a certeza da verdade dos saberes suprassensíveis. O fundamento último das ideias é um bem real e externo às ideias.

A propriedade da ideia de representar, por sua realidade objetiva, a realidade formal como uma cópia é o caráter constitutivo que nos permite imediatamente distinguir a ideia dos outros pensamentos. É uma propriedade constitutiva da ideia como tal de ser representativa, ou seja, possuir um conteúdo ou uma realidade objetiva graças à qual o que está fora dela é representado como uma imagem²¹⁰. O espírito não vê a coisa, mas uma cópia que ele concebe como uma simples cópia, portanto o espírito não se torna essa coisa²¹¹.

Para Lívio Teixeira, a vontade ativa e atenta aplicará a inteligência no plano da ciência, a fim de aceitar como verdadeiras apenas as ideias claras e distintas, sendo as únicas que constituem a ciência certa. Ao passo que no nível da união entre a alma e o corpo, o esforço da vontade será o de buscar os melhores juízos possíveis, sem esquecer do conhecimento claro e distinto de que essa união de duas substâncias diferentes produz conhecimento ou ideias confusas²¹². Descartes não negligencia essa realidade que tem uma importância muito grande,

l'idée de la chose qui est signifiée par mês paroles. Et ainsi je n'appelle pas du non d'idée les seules images qui sont dépeintes em la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, em tant qu'elles sont dépeintes em quelques parties du cerveau, mais seulement em tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau". (AT, IX, p. 124).

²⁰⁹ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux VI Objections*. (AT, IX, p. 225).

²¹⁰ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 140.

²¹¹ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux V Objections*. (AT, VII, p. 385).

²¹² Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 18

para se compreender o conjunto de sua obra, sobretudo, sua filosofia prática e suas implicações morais que serão tratados no *Tratado das Paixões da Alma*.

Não há a certeza da existência dos objetos materiais, das coisas que atribuímos existência no mundo sensível, apesar do filósofo deixar bem claro que as dúvidas têm a função de separar para o espírito humano o que é da ordem da *res cogitans* das coisas que dizem respeito a *res extensa*. A finalidade da dúvida, então, é, sobretudo, não duvidar da existência das coisas exteriores, mas preparar o espírito, para conhecer as grandes questões de metafísica.

“E, finalmente, apresento todas as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais: não que as julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que nunca foram expostas em dúvida por homem algum de bom senso; mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecer que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da alma”²¹³.

Na obra cartesiana, o conhecimento de Deus e da alma têm prioridade epistêmica sobre os entes físicos que são passíveis de dúvida e de conhecimentos obscuros e confusos. O ser humano que deseja conhecer tem consciência de que seu conhecimento não é, senão de natureza limitada²¹⁴. A dúvida existiu porque o sujeito que conhece ou tenta dar razões de sua crença não possui a certeza desde o início de sua caminhada em busca do admirável mundo novo do saber justificado.

A definição e o critério de verdade são aspectos distintos da teoria cartesiana da verdade. A problematização da definição de verdade como

²¹³ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 13. “*Et enfin, j’y aporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l’existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver e qu’elles prouvent, à savoir, qu’il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autre choses semblables, qui n’ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens; mais parce qu’en les considérant de près, l’on vient à connaître qu’elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme*” (AT, IX, p. 12).

²¹⁴ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 70. (AT, IX, p. 62).

correspondência não estava no centro do debate e das ambições teóricas de Descartes. O Pai da Modernidade não a abandona e ela ganha uma importância muito grande na teoria do conhecimento²¹⁵, mas o cerne da investigação cartesiana é o critério de reconhecimento da verdade.

A certeza é um estado de quem deseja conhecer e este só pode ter um conhecimento limitado dentro do que nos foi possibilitado conhecer, pois as coisas nelas mesmas só o criador pode conhecer. A preocupação fundamental epistêmica de Descartes não era o que é a verdade. Ele aceita a definição tomista de verdade como *adequatio*²¹⁶, não concebia grandes objeções nesta definição. Mas, o que inquietava Descartes era como podemos saber que essa crença é verdadeira. No centro da investigação epistemológica, temos a preocupação em torno das condições que possibilitam que o sujeito que conhece aceite a coisa que é conhecida indubitavelmente.

Para H. Frankfurt, a questão central do cartesianismo é a da consistência da razão, ou seja, da compatibilidade ou da coerência entre os enunciados claros e distintos. Dessa forma, um dos grandes objetivos do *corpus cartesiano* referente à verdade está centrado na “consistência da razão”, na prova de que se a razão, espontaneamente, crê como verdadeiro o que é percebido clara e distintamente, então ela não deverá gerar enunciados claros e distintos contraditórios ou enunciados que refutem a legitimidade desta sua inclinação natural²¹⁷.

²¹⁵ A “regra geral da verdade” é uma tese, particularmente, cartesiana. Ela está presente não só nas obras que enfatizam a questão metodológica, (como, as *Regulae* e o *Discurso do Método*) como, também, nas obras ditas metafísicas (por exemplo, as *Meditationes* e os *Principia I*). Se, em quase todos os textos, quer os considerados metodológicos, quer os considerados metafísicos, são encontradas formulações dessa regra, a sua justificação varia conforme a perspectiva da obra. Cf. **LANDIN FILHO**, R. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. p. 22.

²¹⁶ A definição clássica eternizada em Tomás de Aquino remonta a Aristóteles “Com efeito, é falso dizer que o ente não é ou que o não-ente é; e é verdadeiro dizer que o ente é e que o não-ente não é”. *Metafísica*, IV, 1011 b. Na *Summa contra Gentiles* do Aquinate encontramos “Com efeito, como a verdade do intelecto consiste na **adequação** do intelecto e da coisa segundo que o intelecto diz ser o que é, ou não ser o que não é”. *Summa contra Gentiles*, I, 59. O Doctor Angelicus escreve “...a verdade se encontra no intelecto segundo o que o intelecto apreende a coisa como esta é.” *Summa Teológica*, I, q. 16, art. 5. (Grifo nosso).

²¹⁷ Cf. **FRANKFURT**, H. *Demons, Dreamers and Madmen*. p.10-15. Frankfurt defende que a razão tende, naturalmente, a considerar como verdadeiro aquilo que é percebido clara e

Se persistirem dúvidas sobre o reconhecimento da verdade não se está ainda de posse de qualquer saber, muito menos do conhecimento de Deus e da alma humana, pois só podemos ter certeza de uma possível imortalidade da alma, se soubermos que Deus existe. Dessa forma, faz-se necessário procurar justificar a existência de Deus, pois desta depende a esperança da salvação eterna tanto quanto a possibilidade de uma ciência. Para Descartes, o espaço privilegiado dessas demonstrações era a filosofia²¹⁸, pois ela tinha autoridade e autonomia epistêmica, para emitir opiniões e pareceres.

Dessa forma, utilizar a razão natural, para provar a existência de Deus era necessário, pois só pela fé os gentios e ateus não seriam persuadidos e o ex-aluno dos jesuítas tinha consciência muito clara de que o novo tempo histórico que estava se abrindo com a derrocada da metafísica medieval necessitava da prova da existência de Deus em bases mais sólidas, numa nova matriz teórica. Descartes faz um **aggiornamento** da problemática teológico-filosófica em bases de uma linguagem filosófica moderna que tem as ideias como centro operador teórico.

Não podemos nunca esquecer que por trás desse homem que se dedicou extremamente à ciência e à matemática, trazendo contribuições que são, ainda hoje, insuperáveis no campo do cálculo geométrico, encontra-se uma pessoa que tinha uma profunda crença em Deus²¹⁹. Essa visão não é pacífica, Maxime Leroy

distintamente. Mas a razão é confiável? Como abordar esta confiança e justificá-la? No processo da dúvida, Descartes defende uma hipótese (a do Deus enganador) que põe em questão, em face do desconhecimento da origem do espírito humano, a capacidade da razão de conhecer a verdade. Frankfurt interpreta a dúvida como uma questão sobre a confiabilidade ou sobre a consistência da razão: da inclinação natural da razão para considerar o claro e distinto como verdadeiro poderiam ser extraídos outros enunciados claros e distintos contraditórios ou, ainda, enunciados que coloquem em questão a legitimidade da inclinação espontânea? Para o comentarista americano, a consistência da razão responde a todas estas dúvidas.

²¹⁸ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 7. (AT, IX, p. 9).

²¹⁹ Sobre o debate em torno da fé professada por Descartes ou seu suposto ateísmo Luciano **MARQUES DE JESUS** na obra “*A Questão de Deus em Descartes*”, mais especificamente, no IV Capítulo, que tem o mesmo título da obra, analisa essa intrigante e complexa questão que é

o considerava um filósofo mascarado que não se opôs às principais crenças católicas por medo de represálias e perseguições pessoais²²⁰.

A tese de que Descartes seria um filósofo que dissimula em sua obra, a fim de fugir dos embates políticos e de suas consequências está, sobretudo, embasada numa carta a Mersenne onde o filósofo declara que deseja continuar a desfrutar a vida que tem calmamente longe dos conflitos ideológicos e do radicalismo filosófico-teológico, amparando-se numa máxima inspirada no poeta latino Ovídio em *Tristia* III – “*bene vixit, qui bene latuit*”²²¹.

O ex-aluno dos jesuítas nos parece um físico que não dispensava a metafísica e, portanto, estava formalmente mais próximo dos medievais para quem a interpretação do universo se ligava a uma cosmovisão religiosa. Os historiadores modernos descobriram um Descartes não só metafísico, mas um homem que acredita em muitos dos valores e das crenças cristãs. Não negamos que existam fatos que justificam opiniões opostas a respeito da religião de Descartes, porque vale lembrar que na Holanda o vemos obrigado a defender-se das acusações de ateísmo diante dos professores de uma universidade protestante, ao passo que na França é acusado de ser membro do protestantismo. Se há o Descartes agnóstico e deísta de M. Blondel e Ch. Adam, contudo, não podemos deixar de mencionar J. Laporte e Espinas que não hesitam em fazer do filósofo um católico coerente e sincero e mesmo um apologista da fé cristã²²².

Para Descartes, não bastava acreditar, simplesmente, em Deus ou aceitar os dogmas canônicos. Sua fé era exigente, pois buscava uma fundamentação que ia além do que se apresentava como verdade. Henri Gouhier afirma que podemos falar de um “*agnosticismo cartesiano*”, entretanto num sentido que se aproxima

alvo, ainda hoje, de muitos debates e comentários. O autor apresenta as principais visões dos grandes comentaristas sobre o pensamento religioso de Descartes. Ver p. 94-104 da referida obra editada pela EDIPUCRS.

²²⁰ Cf. **LEROY**, Maxime. Descartes, el filósofo enmascarado. p. 30-38.

²²¹ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, Abril 1634*. “se conseguires viver a tua vida sem atrair a atenção dos outros, então vivestes bem”. (AT, I, 285).

²²² Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 13.

mais do pensamento de Tomás de Aquino do que do agnosticismo professado por Augusto Comte ou de Spencer²²³. Porém, todos os críticos ou estudiosos do cartesianismo concordam que Deus tinha uma importância basilar no sistema cartesiano. A justificação da verdade da existência de Deus, para Descartes, surge da certeza da existência do mundo ou se afirma como um dado da *res cogitans* que, entretanto, estava acima da subjetividade humana? O que Descartes entendia por realidade objetiva e realidade formal? Qual a importância desta distinção para provar a existência de Deus?

3.2 A Busca pela Verdade sobre a Existência de Deus

É dentro desta busca pela certeza da verdade da existência de um ser perfeito que faz sentido toda a sua construção no campo da teoria do conhecimento. A ontologia para Descartes tinha uma função de desafio, pois era o campo que deveria ser investigado. Porém, mais do que ninguém e antecipando a Modernidade, ele é quem faz a primeira grande revolução na teoria do conhecimento, pois o seu foco é, sobretudo, epistêmico. Quando Kant defende a *revolução copernicana*, está trilhando uma senda que já fora desbravada pelo autor das *Meditações Metafísicas*.

Reconhecemos a grandeza do autor de *A Crítica da Razão Pura* e não queremos no momento entrar neste debate das relações entre a filosofia cartesiana e o idealismo kantiano. Kant se pergunta pelas condições do conhecimento, no entanto jamais colocou em dúvida a existência do mundo exterior. Contudo, para Descartes, o que tinha a primazia era o pensamento, a ideia; a certeza da verdade originada do dado ontológico exterior, da existência sensível vinha depois e estava imerso em dúvidas. Descartes afirma:

²²³ Cf. **GOUHIER**, H. *La Pensée religieuse de Descartes*. p. 294-299.

“Mas, depois, muitas experiências arruinaram, pouco a pouco, todo o crédito que eu dera aos sentidos. Pois observei muitas vezes que torres, de perto pareciam-me quadradas, e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo; e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores”²²⁴

Estamos diante de uma reviravolta na teoria causal da percepção, porque o conhecimento independe de um conteúdo que tem início na afecção do mundo exterior. Saber, para Descartes, é um ato, exclusivamente, do pensamento humano que tem sua fonte e seu fim na mente de quem conhece. Dessa forma, a metafísica cartesiana se afirma como um exercício de fundamentação do saber, puramente, inteligível, que nos possibilita conhecer Deus, os anjos e as coisas²²⁵.

O conhecimento é um ato que envolve ideias, mas como podemos caracterizar as ideias nas *Meditações Metafísicas*? Certamente, não podemos entender as ideias como a percepção imediata do objeto, pois, assim, teríamos que pressupor que as ideias têm um correspondente material extramental que independe do que é representado como condição necessária para qualquer conhecimento.

É contra essa tese que Descartes se bate frontalmente porque não existe a necessidade de associarmos causalmente uma ideia com determinado objeto exterior. Nesse ponto da reflexão, não se está problematizando a questão se há ou não uma correspondência entre a ideia e o mundo exterior. A ideia é o objeto da percepção, o material com que a percepção opera, sendo entendido pelo nome

²²⁴ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 65. “Mais par après plusieurs expériences peu à peu ruiné toute la créance que j’avais ajoutée aux sens. Car j’ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m’avaient semblé rondes, me paraissaient de petites statues à les regarder d’en bas; et ainsi, dans une infinité d’autres rencontres, j’ai trouvé de l’erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs” (AT, IX, p. 61).

²²⁵ **DESCARTES.** *Á Silhon, mars 1637.* (AT, I, p. 353).

de ideia tudo aquilo que é imediatamente percebido pelo espírito. Numa resposta a Hobbes, ele é enfático e mostra sua irritação com o autor de O Leviatã:

“Pelo nome de ideia, ele quer apenas que entendemos aqui as imagens das coisas materiais representadas na fantasia corporal; e isso sendo suposto, lhe é fácil mostrar que não podemos ter alguma própria e veritável ideia de Deus nem de um anjo; mas tenho, seguidamente, advertido, e, principalmente, neste lugar, atribuo o nome de ideia a tudo isto que é concebido, imediatamente pelo espírito”²²⁶.

A realidade deixa de ser um conteúdo externo e passa a ser um ato, exclusivamente, do pensamento que conhece. A acessibilidade ao conhecido independe de qualquer modalidade de exterioridade, portanto, considerando as ideias só nelas mesmas, não há como haver erro (*vix mihi ullam errandi materiam dare possent*)²²⁷.

Dessa forma, ao não priorizar a semelhança entre a ideia e a coisa ideada externamente, Descartes ao mesmo tempo em que critica a filosofia centrada nas formas substanciais que remonta à epistemologia aristotélica com seus desdobramentos no período medieval, expõe a fratura entre a ideia (conteúdo mental) e o ideado (conteúdo exterior). Não há mais uma correspondência direta, imediata entre o objeto exterior e a coisa, enquanto conteúdo do pensamento. Não se percebe mais o objeto mesmo, mas a ideia do objeto.

As ideias passam a se constituir numa realidade independente, ganhando uma autonomia ontológica, pois adquirem o *status* de ser. Ser não é algo externo materialmente sensível, mas é o conhecimento da ideia, enquanto realidade que está no pensamento. Dessa forma, as ideias consideradas como objetos de

²²⁶ **DESCARTES.** *Troisièmes Objctions et Réponses.* “par le non d'idée, il veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes em la fantaisie corporelle; et cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d'un ange; mais j'ai souvent averti, et principalement em ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit”. (AT, IX, p. 141).

²²⁷ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “mal poderiam elas me dar ocasião de falhar”. (AT, IX, p. 142).

percepção funcionam de dois modos. Primeiramente, elas tornam o sujeito pensante consciente dos seus modos de pensamento; depois representam como coisas, os conteúdos de consciência²²⁸.

A verdade das ideias, seja no seu aspecto de realidade formal, seja no de realidade objetiva, não pode ser garantida sem a certeza da existência de Deus, pois a regra da verdade depende de uma certeza metafísica que não depende de nenhuma outra certeza, senão do conhecimento da existência de um ser perfeito.

Nesse caso, apenas Deus pode garantir que as ideias são verdadeiras. As ideias sendo, enquanto reais, dotadas de um grau determinado de perfeição ou de ser que admite uma quantificação que pode conter mais ou menos de perfeição, necessitam de um fundamento verdadeiro, e este fundamento é Deus. As ideias, seres reais que são, percebidas, puramente, pelo intelecto, são postas em nós por um Deus veraz, que confere às ideias o caráter de verdadeiras²²⁹.

Descartes, pelo nome de ideia, entende esta forma de cada um de nossos pensamentos, sendo a percepção imediata da qual temos conhecimento desses mesmos pensamentos. As ideias não podem ser confundidas com as imagens produzidas pela fantasia corporal que têm ligação com a parte material do cérebro, mas são a forma intelectual como percebemos as coisas. Assim, quando quero ou quando temo, porque, ao mesmo tempo, percebo que eu quero e que eu temo, este próprio querer e este próprio temor são considerados como ideias²³⁰.

As ideias à medida em que são presença imediata de um objeto na percepção intelectual, não estão localizadas num mundo além do qual estamos inseridos, mas são o modo mediante o qual temos os objetos para serem conhecidos. Sem as ideias, não se teria como conhecer a realidade, pois elas são como as imagens das coisas.

²²⁸ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e verdade no Sistema Cartesiano*. p. 56.

²²⁹ Cf. **ROSENFELD**, D. *Descartes e as Peripécias da razão*. p. 114.

²³⁰ Cf. **DESCARTES**. *Troisièmes Objections et Réponses*. (AT, IX, p. 181).

Como é que se conhece que as ideias não são as imagens das coisas? As coisas percebidas não são as coisas elas mesmas, porque nossa forma de conhecer é limitada pela forma singular com que temos acesso às coisas. Mas não conhecer as coisas como elas são na sua constituição na natureza, significa que não as conhecemos?

Se o conhecimento fosse um ato baseado na força da persuasão dos sentidos não haveria a possibilidade de fundamentação de uma ciência, porque estes não conseguem nos dar conhecimentos necessários e universais e nossa percepção sensível é muito equivocada. Os limites teóricos das sensações como fundamento da certeza são demonstrados, claramente, no exemplo da percepção do sol, na abissal diferença entre o sol percebido pela nossa ideia sensível e a ideia do sol que a astronomia nos ensina que devemos ter.

“Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira. Por certo, essas duas coisas que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dessemelhante”²³¹.

As ideias são como a imagem das coisas (*tanquam rerum imagines sunt*²³²) e são a forma como o sujeito que conhece tem consciência de seu conhecimento,

²³¹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 35. “Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable”. (AT, IX, p. 31).

²³² **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “são como as imagens das coisas”. (AT, IX, p. 37, l. 4-5).

sem as ideias não haveria a possibilidade de conhecer, pois sem elas não haveria a mediação entre os dois polos que compõem a relação epistemológica sujeito-objeto. Além do mais, é por meio delas que formamos *como as imagens das coisas*, ou seja, o conteúdo do que é, imediatamente, percebido pelo espírito. As coisas, enquanto exterioridades, não são percebidas, mas são as ideias das coisas que são percebidas pelo espírito.

Como o sujeito que conhece tem consciência que é um sujeito que conhece? Landim Filho responde que a ideia exerce esta função complexa, ao tornar o sujeito consciente dos seus atos e, ao mesmo tempo, torna o sujeito consciente de ser sujeito²³³. Dessa forma, não há, pois, pensamento que não envolva uma ideia²³⁴ e não há maneira de pensar que não seja um ato da consciência, pensar é ter consciência de algo, ou seja, uma consciência de si. Quem está conhecendo sabe que está diante de uma ideia que é a forma como as coisas aparecem para o sujeito que percebe.

Uma das riquezas do pensamento cartesiano é que ele caracteriza o pensamento ou busca definir o pensamento a partir de elementos interiores ou intrínsecos a ele. O que constitui o pensamento não tem sua densidade ontológica extraída de uma fonte externa, mas o conteúdo dos pensamentos são as ideias nelas mesmas. O pensamento se caracteriza e tem sua autonomia a partir de si mesmo, portanto, as ideias têm uma independência da realidade exterior ou do mundo sensível.

As possibilidades do conhecer humano são limitadas frente à hercúlea tarefa de conhecer justificadamente o que são as coisas. É dentro desta busca por um conhecimento justificado que deve ser compreendido o paradigma cartesiano da prova da existência de Deus pelos efeitos. Se não há um ser perfeito, não há como garantir conhecimentos que sejam indubitáveis, obrigando o ser finito a viver

²³³ Cf. **LANDIM FILHO**, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. p. 57.

²³⁴ **DESCARTES**. *Respostas às Segundas Objeções*. (AT, VII, p.160)

ainda no reino do ceticismo, imerso em dúvidas no plano epistemológico das suas reais condições do que pode ser conhecido.

Para chegar à certeza da verdade do conhecimento da existência de Deus, Descartes necessita da distinção entre realidade objetiva e realidade formal. Por isso, ele afirma

“Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim. A saber, como essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) 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”²³⁵.

O autor das *Meditações Metafísicas* não parte de outro fundamento, para provar a existência de Deus, senão da realidade objetiva de suas ideias ou do conteúdo delas. Ele reformula o conceito de realidade objetiva que passa a ser uma entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia. Assim, tudo quanto é concebido como estando nos objetos

²³⁵ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 35. “Mais il se présente encore une autre voie par rechercher si, entre les choses dont j’ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi. A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d’une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu’elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c’est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d’être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents” (AT IX, p. 31-32).

das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representação, nas próprias ideias²³⁶.

A realidade objetiva é o modo da representação, é aquilo que define a ideia. É por meio da realidade formal que a substância tem sua definição do que é. A forma da substância, neste estágio da descoberta de quais são os critérios para reconhecer a verdade, não se origina ou não tem nenhum tipo de comprometimento com a exterioridade, independentemente, de qualquer adjetivação que esta possa reconhecer.

Quando Caterus pergunta o que é estar objetivamente no entendimento, Descartes responde que não é outra coisa que estar no entendimento à maneira que os objetos têm costume de estar, o que não significa limitar a operação do intelecto ao modo de um objeto. De tal forma que a ideia do sol é o sol mesmo existente no entendimento, não na verdade formalmente, como ele está no céu, mas objetivamente. Este modo de ser é, verdadeiramente, bem mais imperfeito que aquele pelo qual as coisas existem fora do entendimento, mas, entretanto, isto não é um puro nada²³⁷.

Seria possível a certeza da existência de um ser perfeito, senão existisse uma hierarquização de graus de realidade? Descartes introduz essa especificação de graus de realidade, a fim de poder manter intacto o princípio de que não há realidade no efeito que antes não esteja, eminentemente, em sua causa. Pois:

“Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas”²³⁸.

²³⁶ Cf. **DESCARTES**. *Segundas Objeções e Respostas*. p. 99. Essa noção de realidade objetiva, algumas vezes, cria dificuldades para os estudiosos. Porque é um termo que só foi usado uma vez na Terceira Meditação e depois disso, Descartes não faz mais referência a este conceito.

²³⁷ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux I Objections*. (AT, IX, p. 82).

²³⁸ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 35. “De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de

A ideia de um ser perfeito é a ideia que ocupa o lugar mais alto entre todas as ideias, por isso ela tem uma função deveras importante, a fim de elucidar a gênese das ideias e a possível correspondência entre o que é percebido como ideia e as coisas que são exteriores à mente humana. Sabemos que o pensamento tem um caráter intencional e a origem sensível do pensamento está envolvida com obscuridade e confusão.

A definição do princípio da correspondência da ideia com seu ideado não é outra coisa, senão uma descrição fenomenológica da ideia e não implica qualquer conclusão certa quanto à existência efetiva desta ideia no mundo real.²³⁹ Como sabemos, umas ideias parecem que são inatas, outras adventícias e outras feitas pela nossa mente. (*Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*)²⁴⁰. Isso permite que se afirme que há uma hierarquia entre as ideias? Se há uma hierarquia entre elas, qual é o critério adotado a fim de atribuir graus de realidade entre elas? Qual é a ideia que ocupa o lugar mais alto entre todas as ideias, ou seja, há uma ideia que se distingue por sua realidade de todas as outras ideias?

3.3 A Hierarquia das Ideias

Quais são as razões para classificar atos tão distintos como modos de pensar? A razão que há para classificar atividades tão amplamente aviadas como a compreensão, o querer, gostar, detestar, imaginar e o sentir como gêneros de

toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là, dis-je, a certainement em soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées" (AT, IX, p. 32).

²³⁹ Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 199.

²⁴⁰ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. "Dessas ideias umas me parecem que são inatas, outras adventícias e outras feitas por mesmo". (AT, IX, p. 38, l. 1-2).

pensamento é que cada um deles está estreitamente ligado a um ato intelectual da consciência ²⁴¹.

O pensamento é um ato que não se confunde com qualquer outro de natureza sensível ou volitiva, porque é por meio dele que se pode conhecer o que são os outros atos. Assim sendo, qualquer ato que é conhecido não deixa de ser um ato de autoconsciência. Consciência de ser sujeito não se restringe a ser sujeito consciente de alguma coisa, mas significa que se é consciente de algo e se está conhecendo que é ele mesmo que conhece.

Quando o sujeito é consciente de seus atos, ele sabe que está conhecendo estes atos. Se ele tem temor de algo, então tem consciência de que o temor é um estado de consciência própria e não de outra. A consciência de algo é um ato do pensamento que pressupõe o conhecimento que esse ato é próprio e intransferível de quem conhece. Então, ninguém pode ter a consciência de si de um outro sujeito, portanto, o conhecimento é uma conquista individual, que cada sujeito que conhece tem que conhecer por si e não pode delegar esse ato a outrem.

Podemos ter dúvidas sobre os conhecimentos de natureza sensível quanto ao seu estatuto lógico-ontológico, porém o conhecimento obtido através da percepção intelectual é o conhecimento que, primeiramente, caracteriza-se como indubitável. É a primeira certeza que o sujeito possui, porque não há conhecimento de nada sem alguém que tenha consciência sobre este ato (*Conscio esse est cogitare e refletere supra suam cogitationem*)²⁴². Como o conhecimento de si é o primeiro conhecimento gerado pela análise, se ele não existisse não haveria a possibilidade do conhecimento de todos os outros

²⁴¹ Cf. **COTTINGHAM**, J. *A Filosofia de Descartes* p. 66. O comentarista afirma que seja qual for o ato mental que ocupa o pensador, haverá sempre um elemento intelectual estreitamente ligado – um ato da consciência reflexiva. Dessa forma, quer o pensador parta do *cogito* no sentido lato, que engloba qualquer ação mental consciente, ou do *cogito* no sentido restrito, que se refere às atividades reflexivas do intelecto, a sua atividade mental irá sempre compreender o ato de pensar.

²⁴² Cf. **DESCARTES**. “ser consciente é pensar e refletir sobre seus pensamentos.” (AT, V, p. 149). Descartes debate ainda sobre essa definição em *Conversa com Burman* (AT, V, p. 149)

pensamentos. E não há como conceber o pensamento, senão como um ato de natureza singular e indubitável, enquanto está sendo proferido pelo espírito que conhece.

Nas Respostas a Hobbes, Descartes é claro em afirmar a singularidade do que é a alma, ou espírito, ou entendimento. O pensamento tem uma peculiaridade muito específica, pois ele pode ser compreendido de duas formas: tanto pela faculdade que tem o poder de pensar, ou a faculdade de produzir pensamentos como, também, pode ser entendido como o resultado da ação de pensar, ou seja, como o resultado que a faculdade de pensar pode produzir. Por que o pensar se diferencia de caminhar, trabalhar e outras atividades dessa natureza? Porque a caminhada sempre é entendida como a ação de quem caminha, ao passo que o pensamento, algumas vezes, é tomado pela ação e, outras vezes, pela faculdade²⁴³.

A ideia de Deus é a ideia que ocupa o lugar mais alto na hierarquia das ideias. Ao distinguir graus de realidade, Descartes está hierarquizando as substâncias e suas especificações (modos e atributos). Quando defende que há mais realidade objetiva na substância do que no acidente ou que exista mais realidade objetiva no ser infinito que no finito, o autor permite que se especifique uma hierarquização dos seres e dos atributos. “*Nam proculdubio ilae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt*”²⁴⁴.

Ao estabelecer este cânone que permite a classificação da realidade quanto à perfeição de objetividade, instaura-se a possibilidade de que haja uma continuidade ontológica ou uma classificação em que os seres possam ser postos numa sequência entre o que tem existência com menos realidade objetiva até a realidade objetiva no seu estágio máximo ou no seu nível de maior perfeição.

²⁴³ Cf. **DESCARTES**. *Troisièmes Objections et Réponses*. (AT, IX, p. 149).

²⁴⁴ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “Porque, sem dúvida, as que me mostram substâncias são algo mais”. (AT, IX, p. 40, l. 10-11).

As ideias das substâncias finitas podem ter sua origem apenas na necessidade da mente finita. A possibilidade de que os seres finitos tenham uma existência real exterior está condicionada pela possibilidade de que um ser possua mais realidade objetiva ou, ao menos, tanta realidade objetiva como princípio da existência dos seres. De onde o efeito poderia conseguir sua existência se a realidade atual, ao menos, não estivesse contida, eminentemente, na causa? As substâncias corporais não podem ter sua existência justificada, porque há a dúvida de que elas podem ser apenas uma realidade subjetiva do intelecto finito, como afirma Descartes:

“Quanto às outras qualidades de cujas ideias são compostas as coisas corporais, a saber, extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa; mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente”²⁴⁵.

Descartes, para provar a certeza da verdade do conhecimento de Deus, busca desfazer-se de todos os tipos de conhecimentos que podem ter sua origem na mente finita e, portanto, serem uma criação subjetiva do ser humano. A objetividade das ideias deve ser conseguida em todos os momentos da reflexão que o meditador faz para chegar a certeza da verdade, pois a verdade do *eu sou* não é suficiente, a fim de se poder chegar a outras verdades certas. A ideia de Deus, em nenhum momento, pode ser associada a pensamentos subjetivos da mente finita porque, senão estaríamos diante de fantoches ou quimeras que muito têm em comum com os deuses politeístas das crenças nas priscas eras da história

²⁴⁵ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 39. “Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l’étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu, il est vrai qu’elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu’une chose qui pense; mais substance, et comme le vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît, et que suis aussi moi-même une substance, il semble qu’elles puissent être contenues en moi éminemment” (AT, IX, p. 35).

humana. A ideia de Deus tem uma clareza e uma distinção que se distinguem das outras ideias seja de que origem for: inata, fictícia ou de origem externa.

O reconhecimento da verdade da ideia de Deus como um conhecimento indubitável é condição necessária para a ciência em bases seguras. A partir do momento em que a hipótese do gênio maligno deixa de ser uma possibilidade real abrem-se as portas para a fundamentação de uma ciência que dará grandes conquistas para o espírito humano seja no campo da moral ou da medicina.

As realidades finitas revelam possuir uma ínfima realidade objetiva, que, com dificuldades, podemos precisar, se são, efetivamente, uma realidade ou não são, talvez, produzidas pelo intelecto finito, porque este tem eminentemente em seu poder o potencial de produzir essas realidades.”*Si realitas objectiva alicujus ex meis sit tanta ut certus sim eandem ne formaliter nec eminenter in me esse*²⁴⁶.

A existência de ideias não tem, necessariamente, origem externa; pelo seu conteúdo é que se pode provar a existência do mundo exterior. A percepção sensível não é admitida, imediatamente, mas há uma mediação através das ideias para se ter certeza de que elas existem. Portanto, a existência não precisa necessariamente remeter ou estar comprometida com uma realidade exterior sensível. Descartes justifica

“E quanto às ideias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo; pois, se as considero de mais perto, e se as examino da mesma maneira como examinava, há pouco a ideia da cera, verifico que pouquíssima coisa nela se encontra que eu conceba clara e distintamente...quanto às outras coisas como a luz, as cores, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tato, encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão que ignoro

²⁴⁶ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “Se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tanta, que esteja certo de que ela não pode estar em mim nem formal, nem eminentemente”. (AT, IX, p. 42, l. 19-21).

*mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes*²⁴⁷.

A prioridade das ideias e a certeza de sua existência, enquanto ideia, são a única justificativa de que temos, quando se tenta provar o que conhecemos. A modernidade filosófica deve ser entendida como um momento da história das ideias que se preocupa antes com o conteúdo da mente, enquanto portadora de ideias e seus possíveis conteúdos. O ser humano pode justificar o conhecimento a partir de si mesmo, partindo das possibilidades epistêmicas inscritas dentro de sua estrutura ontológica, já que Deus não é enganador (*Deus non sit fallax*)²⁴⁸.

Destarte, compreendemos que na ordem da descoberta das verdades, temos primeiro a certeza de que temos ideias e depois que há uma possível correspondência entre estas e a realidade exterior, se ela existir. O princípio de que do ser ao conhecer a consequência é boa é destruído pela metafísica cartesiana. Vimos que o método foi descoberto por uma reflexão no caminhar espontâneo do espírito em busca da verdade, ele não se impôs de fora ou do alto como um cânon a ser seguido ou uma lógica pura exprimindo uma ordem ideal independente de fato do conhecimento. O que é descoberto pela autorreflexão de nosso espírito são leis racionais imanentes a nossa²⁴⁹ essência intelectual.

O que temos em Descartes é o inverso disso, ou seja, do conhecer ao ser a consequência é boa. Essa é base do racionalismo moderno cartesiano que infere de ideias ou proposições claras e distintas (*clare & distincte perceptio*)²⁵⁰ a

²⁴⁷ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 38 “*Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n’y reconnais rien de si grand ni de si excellent, qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car, si je les considère de plus près, et si je les examine de la même façon que j’examinais hier l’idée de la cire, je trouve qu’il ne s’y rencontre que fort peu de chose que je conçois clairement et distinctement quant... aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l’attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d’obscurité et de confusin, que j’ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes*” (AT, IX, p. 34).

²⁴⁸ Cf. **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “Deus não seja enganador.” (AT, VII, p. 72, I, 23).

²⁴⁹ Cf. **GUÉROULT,** M. *Descartes selon l’ordre des raisons.* p. 81.

²⁵⁰ Cf. **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “percepção clara e distinta”. (AT, VII, p. 71, I, 13).

realidade ou verdade do que é asserido, de forma que um objeto que se impõe necessariamente ao pensamento em função de sua clareza e distinção implica a sua própria existência atual e o conhecimento de sua natureza ou essência²⁵¹.

Sabemos que Deus é infinito. Mas como conhecemos isto? Através da certeza de que temos a ideia do infinito e nenhuma forma de dúvida pode abalar nosso conhecimento de que temos a ideia do infinito, porque a dúvida é um estado do ser finito, relativa à condição da finitude e a ideia do infinito transcende o limite e a possibilidade do que é passível de dúvida.

A afirmação de que Deus é infinito não nos permite, ainda, assegurar que Deus é **causa-sui** ou eterno, mas é uma decorrência necessária de que nossa ideia de infinito não tem sua origem em nós mesmos, porque seria uma contradição sustentar que o que tem uma realidade finita possa ser a origem do infinito.

A certeza da verdade sobre a existência de Deus tem sua prova assegurada pela inspeção das ideias que a *res cogitans* possui em sua mente. A metafísica verdadeiramente está, agora, para além da física, pois mesmo tendo colocado em suspenso a existência do mundo, o homem consegue refletir e pensar sobre o ser primeiro e sobre os princípios basilares do conhecimento. Essa nova metafísica esvazia a explicação do universo e da realidade através das *formas substanciais* reais de formulação aristotélico-tomista²⁵².

Passaremos, no próximo capítulo, a uma investigação minuciosa da primeira prova da existência de Deus na Terceira Meditação. Buscamos apresentar quais são os principais atributos divinos e qual a sua importância para o espírito humano ter certeza de que há uma verdade sobre Deus, ou seja, Deus

²⁵¹ Cf. ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. p. 113.

²⁵² Cf. ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. p. 113.

existe e não é uma ficção de nosso espírito, através da demonstração de que a ideia de Deus não pode ser uma simples produção de nossa mente.

4 A PRIMEIRA PROVA PELOS EFEITOS

4.1. O Itinerário para Deus

A certeza da verdade sobre a existência Deus é atingida depois que se consegue vencer os prejuízos e a falsidade das ideias sensíveis, por isso o conhecimento sobre Deus exige um grande trabalho e esforço metafísico²⁵³. A certeza da verdade sobre os objetos físicos é atingida somente quando a verdade dos princípios metafísicos é assegurada, portanto, o conhecimento metafísico tem um grau de certeza maior do que aquele que temos das coisas manipuláveis pela ciência e mesmo do conhecimento habitual das realidades que cercam nosso cotidiano ou que são fruto do hábito e dos costumes estabelecidos²⁵⁴.

É impossível descobrir uma ligação entre a certeza da ideia do infinito e a certeza do *cogito*, se não guardarmos o encadeamento real das razões e se concebermos o *cogito*, diferentemente de uma natureza simples absoluta, que é pensado de modo claro e distinto apenas pelo intermédio do perfeito como única razão absoluta. Se o ser perfeito é a razão absoluta na qual o *cogito* está subordinado como razão relativa, é em vão que procuraremos nesta razão relativa um motivo que a torne uma razão absoluta²⁵⁵.

Descartes defende que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um impulso temerário acreditou haver coisas no mundo exterior e que eram diferentes de seu ser, as quais, pelos órgãos dos sentidos e por qualquer outro meio parecia que lhe enviavam as ideias ou imagens

²⁵³ Cf. **DESCARTES**. *Au marquis de Newcastle, mars-avril 1648*. (AT, V, 136-137).

²⁵⁴ Cf. **ROSENFELD**, D. *Descartes e as peripécias da razão*. p. 113.

²⁵⁵ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p.226

e imprimiam suas semelhanças. Contudo, há outra forma para pesquisar se, entre nossas ideias, há algumas que existem fora de nós²⁵⁶.

Se essas ideias são tomadas apenas na medida em que são certas formas de pensar, não poderemos reconhecer entre elas nenhuma diferença ou desigualdade e todas parecem ter sua origem semelhantemente, mas considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Aquelas que representam substância são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, ou seja, participam por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. O ex-aluno de La Flèche afirma

“Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma²⁵⁷?”

²⁵⁶ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*. O autor nos ensina que para a tradição aristotélica era o sentido comum que operava a síntese das sensações particulares, formava os sensíveis comuns (figura, grandeza, polimento etc...). Em Descartes, o sentido comum tem apenas um papel de *transmissão* ou de armazenamento de informação. p. 122-124. O erudito francês defende uma ontologia cinzenta, porque mantém a coisa na grisalha do objeto, comprovando assim a exaltação do ego como dono e senhor do mundo. Este reduzido à evidência. O ego, dessa forma, desempenha um papel duplo, pois, aparentemente, continua a ser o espírito que conhece, um termo da relação binária com o mundo dado a conhecer, sem preeminência. Mas esta serena relação entre sujeito e objeto no nível epistemológico encobre, realmente, uma relação ontológica muito conflitante e nada pacífica. Pois o que, realmente, está importando para a metafísica do conhecimento é que o ego reconstrói um objeto conforme às condições de exercício do saber, objeto cujo princípio passa da *ousia* para o *ego*. Assim, se a *ousia* já não assume o fundamento como *hypokeimenon*, o ego, agora, na ontologia cinzenta, imprime sua fundamental importância para a relação do conhecimento, ou seja, o ego torna-se o fundamento último do objeto. Ver mais em *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Cf. 262.

²⁵⁷ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 35-36. “De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universal de toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là, dis-je a certainement em soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées. Maintenant, c'est manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la causa efficiente et totale que dans son effet: car d'ou est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa

Portanto, o nada não poderia produzir coisa alguma e, muito menos, o que é mais perfeito. Aquilo que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos denominam de atual ou formal, mas também nas ideias em que se considera somente a realidade que é denominada objetiva.

Como no exemplo da pedra que ainda não é, 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, isto é, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra. Assim, o calor não pode ser gerado num objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor²⁵⁸.

A ideia do calor ou da pedra não pode estar numa mente finita, se não tiver sido colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto aquela que concebemos no calor ou na pedra. Ainda que essa causa não transmita à ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real. Pois:

cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait em elle-même?" (AT, IX, 32).

²⁵⁸ Arnauld objeta a Descartes sobre o estatuto das ideias materialmente falsas e pergunta: que representa ao espírito esta ideia do frio que a considera falsa materialmente? Seria ela uma privação? Então, seria verdadeira. Ou um ser positivo? Dessa forma, não seria a ideia do frio. Qual é a causa desse ser positivo objetivo que faz que essa ideia seja materialmente falsa? Se sou eu a origem dessa ideia enquanto participo do nada, portanto o ser objetivo positivo de alguma ideia pode vir do nada, o que, sem dúvida, contradiz por completo os primeiros fundamentos cartesianos. (AT, VII, 206). Descartes nas *Respostas às Quartas Objeções* responde a Arnauld dizendo que ele confunde juízo com ideia. Assim, se a ideia é, unicamente, uma privação, a ideia do frio não é o frio mesmo enquanto está objetivamente no entendimento, senão alguma outra coisa que é tomada falsamente por essa privação, a saber, um certo sentimento de que não há nenhum ser fora do entendimento. Não sucede o mesmo com a ideia de Deus, ao menos com aquela que é clara e distinta, porque não se pode dizer que se refere a alguma coisa com a qual ela não se conforma. Descartes sustenta que as ideias confusas dos deuses formadas pelos idólatras são, também, materialmente falsas, servindo apenas de matéria para juízos falsos. (AT, VII, 232).

“sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. Ora, a fim de que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva”²⁵⁹.

Se supomos que existe algo na ideia que não se encontra em sua causa, então ela obteve esse algo do nada; mas por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia, não se pode afirmar que essa maneira ou forma seja um nada, nem por conseguinte que tire sua origem do nada. Sabemos que essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias, pela própria natureza delas, como sabemos que ser formalmente pertence às causas dessas ideias.

Se a realidade objetiva de alguma ideia que está na mente finita é tal que reconheçamos claramente que sua origem não está na mente finita nem formalmente e nem eminentemente, portanto, o ser finito não pode ser a causa desta ideia. Assim, com certeza o ser finito tem a certeza da verdade de que ele não existe sozinho no mundo, mas que há outro ser existente e que é a causa desta ideia.

“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; pois procurei a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum”²⁶⁰.

²⁵⁹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 36. “toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'es-à-dire une manière ou façon de penser. Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle el se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective”. (AT, IX, p. 33.).

²⁶⁰ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 37. “s'il ne se rencontre point em moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même; car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent”. (AT, IX, p. 34-35).

Entre todas as ideias, há aquela que representa o próprio ser finito sobre a qual não pode pairar qualquer dúvida, há uma que representa Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras os anjos e os animais. Quanto às ideias corporais não há nelas nada de tão grande, nem de tão excelente que não pode se originar de nós mesmos²⁶¹. Quanto às outras qualidades como a luz, os sons, o calor, frio e todas as demais qualidades que nos chegam através dos sentidos encontram-se em nosso pensamento com tanta obscuridade e confusão que não sabemos se são ideias verdadeiras ou falsas.

Mesmo que seja apenas nos juízos que podemos encontrar a falsidade formal e verdadeira pode acontecer que haja nas ideias uma certa falsidade material, ou seja, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. Descartes exemplifica através das ideias do calor e do frio que são tão pouco claras e distintas, que por seu intermédio não se pode 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. Já que as ideias são como as imagens das coisas, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa, se é certo dizer que o frio nada é senão privação do calor, a ideia que me representa o frio como algo de real e positivo será, corretamente, chamada de falsa.

“Pois, se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz conhecer que procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falta algo à

²⁶¹ Sobre o papel e a importância das ideias corporais ver o brilhante livro de **LÍVIO TEIXEIRA**, *Ensaio sobre a moral de Descartes*. Obra que aprofunda a importância da vontade e da inteligência na concepção cartesiana do espírito. Além de apresentar os fundamentos metafísicos da moral de Descartes resultantes da união substancial entre a *res cogitans* e a *res extensa*. A vida moral, em seus principais aspectos, desenvolve-se no plano metafísico da união substancial da alma e do corpo, plano de ideias, essencialmente, confusas onde, pois, a virtude tem de definir-se como a busca do soberano bem e da beatitude pelo esforço de sempre alcançar os melhores juízos possíveis e pautar por eles sua conduta. A moral de Descartes é a união substancial, ou seja, as paixões do homem não são uma tara da qual devemos libertar-nos, mas expressões da necessidade natural. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. p. 240-247. Ver mais sobre esse assunto na obra clássica de Gilson, E. *La Liberté et la théologie chez Descartes*.

*minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita. E se essas ideias são verdadeiras, todavia, já que me revelam tão pouca realidade que não posso discernir nitidamente a coisa representada do não-ser, não vejo razão pela qual não possam ser produzidas por mim mesmo e eu não possa ser seu autor*²⁶².

É feita uma inspeção das ideias que o sujeito possui em sua mente e conclui-se que todas as ideias podem se originar da ideia que nós temos de substância, ou seja, o ser finito pode ser a origem eminentemente de todas as ideias, exceto de uma que possui tão grande realidade que não pode ter sido criada pela mente finita. Para o sucesso dessa prova, Descartes explicita o que entende por Deus. Deus é uma substância infinita, eterna, independente, onisciente, onipotente e pela qual o próprio ser finito e todas as coisas que existem foram criadas e produzidas²⁶³.

Essa ideia de Deus é tão grande que não há como sustentar que ela possa ter sua origem eminentemente no ser finito, muito menos sua realidade formal. Portanto, é necessário aceitar a certeza da verdade da existência de Deus. O juízo sobre a verdade da existência de Deus traz consigo a marca da indubitabilidade e nenhuma dúvida pode abatê-lo. Mas de que forma conhecemos Deus que é um ser infinito, sendo nós seres limitados e finitos? Como a substância finita pode ter

²⁶² **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas*. p. 38. “Car, si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite. Et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paraître si peu de réalité, que même je ne puis pas nettement discerner la chose représenté d'avec le nom être, je ne vois point de raison pourquoi elles ne puissent être produites par moi-même, et que je n'en puisse être l'auteur”. (AT, IX, p. 35).

²⁶³ Para uma análise mais aprofundada sobre a importância da ideia de Deus em Descartes faz-se necessário uma comparação com as diferentes concepções de Deus desenvolvidas durante a Idade Média. Para esse estudo, consultar a interessante obra de Urbano **ZILLES** Fé e Razão no Pensamento Medieval. Nessa obra, o filósofo nos apresenta uma visão teológica e metafísica dos grandes Tratados sobre Deus dos principais pensadores do Medievo, onde defende a tese que o exercício da atividade racional realizava-se com vistas à verdade religiosa, seja para demonstrá-la ou esclarecê-la nos limites em que a razão permite. Sempre tendo presente que o limite para a especulação na filosofia medieval era a revelação divina. p. 8-9.

contato com a substância infinita, ou seja, Deus? Isso não pode implicar uma subjetivação do infinito?

4.2. Propedêutica a Deus: *Causa sui*.

Constitui-se num privilégio do ente supremo defender a sua causa sem se tornar o efeito exteriorizado de outra causa. Este privilégio tem, contudo, um preço. Qual? A essência divina deixa-se interpretar como uma potência. A superação da causa pelo ente supremo coincide, dessa forma, com a inclusão de Deus no processo de pôr em causa. Nesse sentido, Deus ao deixar definir-se como onipotente, ao mesmo tempo está assumindo sua impotência, porque apenas permanece ente supremo ao submeter-se à metafísica da causa, ou seja, defendendo, também ele, a sua causa pelo ser²⁶⁴. Para Descartes, não há coisa que não tenha uma causa e, aqui, *res* não poderia ser traduzida melhor do que coisa, ou seja, tudo no sentido mais extenso de oniabrangente. *Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat.*²⁶⁵

Concebemos o infinito por uma verdadeira ideia e não apenas pela negação do que é finito, como concebemos o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz²⁶⁶. É manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, temos em nós a noção do infinito antes do que a noção de nós mesmos. Pois, como poderíamos saber que duvidamos ou

²⁶⁴ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 282.

²⁶⁵ **DESCARTES**. *Segundas Objeções e Respostas*. (AT, 164, 27-28). “nenhuma coisa existe da qual não podemos perguntar porque causa existe”. Nas Respostas a Caterus, o autor das *Meditações Metafísicas* defende que “Dictat autem profecto lumen naturale nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare”. (AT, VII, 198, 18-22)

²⁶⁶ Cf. **KUNZ**, E. Descartes se afasta do pensamento Escolástico para provar a existência de Deus. O autor das *Meditações* inicia a via que conduz a Deus, não mais através do conhecimento dos dados do universo, mas a partir do pensamento próprio homem. *Deus no espaço existencial*. p. 28.

desejamos, ou seja, que nos falta algo e que não somos, inteiramente, perfeitos, se não tivéssemos em nós uma ideia de um ser mais perfeito que o nosso? O conhecimento sobre Deus tem, dessa forma, prioridade sobre o conhecimento dos outros seres, porque, para Descartes, as perfeições de Deus, nós não as imaginamos e nem as concebemos, contudo nós as entendemos²⁶⁷.

Caterus não admite que uma ideia possa gerar causalmente outra ideia existente, pois defende que uma ideia é apenas um aspecto subjetivo do nosso pensamento e não um objeto ou uma coisa real que exige uma causa. Por isso, pergunta por que razão deverá procurar a causa de algo que não é real e que tem, simplesmente, um atributo vazio, uma não-entidade?²⁶⁸ Mersenne é outro teólogo que fica reticente com a prova da existência de Deus cartesiana, pois a ideia de Deus pode se originar de concepções subjetivas prévias ou de livros ou de conversas com amigos e não, simplesmente, da mente ou de um ser supremo existente²⁶⁹.

A primeira prova da existência de Deus cartesiana, quando comparada com as provas tomistas, mostra que elas têm um ponto em comum – tanto a de Descartes como a de Tomás de Aquino lançam mão do princípio de causalidade. Descartes defende que este, praticamente, é o único princípio em que é possível justificar qualquer prova da existência de Deus.²⁷⁰ Depois de termos apresentado esse ponto de similaridade, faz-se necessário demonstrar que no desenvolvimento da prova, Descartes difere enormemente do Aquinate²⁷¹.

Para E. Gilson, Tomás de Aquino parte dos efeitos sensíveis, ou seja, a prova tomista da existência de Deus pela causa motora consiste em demonstrar que num instante qualquer de um tempo, seja este finito ou infinito, todo o movimento necessita de um número atual de causas, número que

²⁶⁷ Cf. **DESCARTES**. *Conversas com Burman*. (AT, V, p. 154).

²⁶⁸ Cf. **CATERUS**. *Premières Objections*. (AT, VII, 93).

²⁶⁹ Cf. **MERSENNE**. *Segundas Objeções e Respostas*. (AT, VII, 124)

²⁷⁰ **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, p. 184).

²⁷¹ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 76.

necessariamente é finito. Se este não fosse finito, não haveria causa primeira e nem existiria causa intermediária e menos ainda efeito²⁷².

A prova da existência de Deus, para Descartes, não necessita da evidência do mundo exterior, mesmo se os dados sensíveis do exterior não passassem de ilusão ou um produto de um ser enganador, ainda assim, haveria a possibilidade de se provar a existência de Deus. Portanto, o conhecimento de Deus na Modernidade inaugurada por Descartes é o resultado ou a conclusão de que as ideias são o primado ou a base do conhecimento.

Segundo Cottingham, o aspecto da prova na Terceira Meditação que mais suscitou ceticismo entre os seus contemporâneos foi a aplicação do princípio de adequação causal no reino das ideias. Descartes parece estar totalmente correto, pois o princípio da adequação causal está fundado num terreno mais firme, quando é aplicado às ideias do que quando utilizado para justificar as verdades do mundo físico²⁷³.

Entretanto, a certeza da existência do mundo exterior não é mais condição necessária e imprescindível, para se poder desenvolver qualquer certeza ou conhecimento justificado. O homem pode construir saber e fundamentar a ciência a partir dos dados de sua mente ou de sua consciência e a certeza da existência de Deus, também, tem sua partida ou início na certeza da subjetividade do *cogito*.

Para J-L. Marion, *causa* ou *ratio* é a fórmula cartesiana, para provar a existência de Deus e surge precisamente onde a causa se impõe como aquilo que até mesmo Deus deve se submeter. O indiscernível conceito comum, ou intermediário que Descartes tenta formular sob a pressão de Caterus e Arnauld, para ele submeter Deus, não visa tanto submeter Deus à causalidade, como a *ratio* que, mesmo quando desaparece toda a causa identificável, deve ser

²⁷² Cf. GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. p. 207-208.

²⁷³ Cf. COTTINGHAM, Jonh. *A filosofia de Descartes*. p. 78.

assumida, por todo o ente, como sua causa que lhe dá a existência. Só o ente supremo obriga Descartes a denominar causa como *ratio*. A intervenção da *ratio* demonstra que a causa já não basta para garantir uma metafísica²⁷⁴.

A causalidade pode ser uma tentativa da razão, a fim de justificar as verdades do mundo físico, contudo, quando usada a fim de provar a existência de Deus, ela deve se revestir de outras formas que não a situem no limite do que pode ser assumido apenas como um conhecimento físico-empirista. A transcendência do conhecimento divino implica que a causalidade deve tornar-se a razão, como um princípio que serve de baliza para todo o conhecimento sobre Deus.

Porém, devemos ter bem claro e distinto que ao defender a causalidade como princípio supremo para o conhecimento sobre Deus, Descartes não está se referindo às clássicas causa eficiente ou formal consagradas dentro do quadro teórico medieval, mas o conceito de causa propugnado é como um intermediário entre a causa eficiente e não ter nenhuma causa que o origine. “*Inter causam efficientem et nullam causam esse quid intermedium*”²⁷⁵.

O conceito cartesiano de causa aplicado nas justificativas da certeza da verdade da existência de Deus subverte e rompe os modelos tradicionais, porque estes não conseguem dar conta da grandeza do conceito de Deus. Assim, o conceito de causa aplicado a Deus é um conceito de causa que agrega, de certa forma, um pouco de cada um dos conceitos anteriores sem se encaixar, precisamente num “*conceptum quemdam causae efficienti e formali communem*”²⁷⁶.

²⁷⁴ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 285.

²⁷⁵ **DESCARTES**. *Réponses aux Sixièmes Objections*. (AT, VII, 239, 16,17). “entre a causa eficiente e nenhuma causa há uma causa intermediária”.

²⁷⁶ **DESCARTES**. *Réponses aux Sixièmes Objections*. (AT, VII, 108, 18-22). “certo conceito de causa eficiente e formal comum”.

A primeira prova pelos efeitos está totalmente fundada sobre a incomensurabilidade do eu finito com o infinito. Ela coloca, particularmente, em relevo a incompreensibilidade de Deus, que se manifesta como a razão primeira e suficiente da posição de seu ser em nós. Esta característica permanece dominante e não é de forma alguma dependente das características da substância divina – **causa sui**²⁷⁷ e necessidade essencial de existir - acrescentadas pelas subsequentes provas da existência de Deus. A natureza divina permanece ainda não, totalmente, conhecida; pois possui uma raiz fundada na incompreensibilidade²⁷⁸. M. Guérout sustenta que sem a primeira prova da existência de Deus, as outras duas provas não teriam como se justificar metafisicamente e por meio dela é possível fazer teologia racional²⁷⁹.

Descartes responde a Caterus sustentando que Deus é por si não de uma forma negativa, mas ao contrário, de uma forma muito positiva. A incompreensibilidade²⁸⁰ de Deus é a principal característica emanada da primeira prova da existência de Deus. Por isso, toda criação divina não é motivada ou condicionada por nenhuma necessidade seja de ordem moral, lógica, ou metafísica porque, como Descartes diz a Mesland, para a dificuldade de conceber como foi livre e indiferente a Deus fazer que não fosse verdade que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos ou que os contraditórios não poderiam ser conjuntamente, podemos suprimi-la considerando que a potência divina não tem nenhum limite²⁸¹.

²⁷⁷ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux I Objections*. (AT, VII, p. 110).

²⁷⁸ Jamais devemos deixar de ter presente que para Descartes, como vimos em outras partes e ele é bem claro nas respostas às Quintas Objeções, **a incompreensibilidade é a razão formal do infinito**, ou seja, o conhecimento do infinito, se é possível assim justificar, dá-se pela sua essencial incompreensibilidade. (AT, VII, p. 368).

²⁷⁹ **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 246

²⁸⁰ Cf. Cf. **DESCARTES**. A Mersenne, 27 de maio de 1630. "Sei que Deus é o autor de todas as coisas. Eu digo que sei, e não que o concebo nem que o compreendo; pois se pode saber que Deus é infinito e onipotente, embora nossa alma finita não possa compreendê-lo nem concebê-lo". (AT, I, p. 152).

²⁸¹ Cf. **DESCARTES**. A Mesland, 2 de maio de 1644. (AT, IV, p. 118-119).

Passaremos, agora, à análise da segunda prova da existência de Deus que é apresentada no final da Terceira Meditação, buscando analisar o aspecto novo que a prova busca trazer para a justificação do conhecimento da existência de Deus. Esta prova da existência de Deus é conhecida como **causa-sui** que, não por acaso, intitula a nossa tese. Consideramos Deus como **causa sui** uma das teses mais radicais e audaciosas de Descartes, por isso, primeiramente, reconstruiremos o argumento cartesiano e, posteriormente, faremos uma análise crítica minuciosa, mostrando como Deus onipotente tem uma dinamicidade intrínseca em sua essência. Mas, se Deus é simples e eterno, Descartes não estaria se contradizendo ao inserir a causalidade na essência divina, pois o que é perfeito precisa se causar a todo o instante? E se precisa de uma causa para Lhe dar a existência, então há uma potência maior que Deus?

5. A SEGUNDA PROVA: DEUS CAUSA SUI

5.1 A Origem de Minha Existência

O conhecimento da existência de Deus propiciado pela Segunda Prova apresenta importantes conquistas metafísicas, como veremos. Primeiramente, faremos a reconstituição da prova e depois passaremos a uma investigação crítica do denso e rico texto. Vimos que a grande descoberta na Primeira Prova do conhecimento de Deus é que o meditador que se conhece como finito sabe que tem a ideia do infinito dentro dele. Porém, Descartes prossegue se perguntando:

“Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo igual a ele?”²⁸²

Se o ser finito fosse independente de todo outro ser e, principalmente, fosse o autor de seu próprio ser seria então perfeito, portanto, não duvidaria de coisa alguma, não teria mais desejos. Sua perfeição o tornaria infinito; dessa forma, não estaríamos mais diante de um ser finito, mas de um ser infinito que não teria desejos e necessidades, pois seria um ser completo para quem não faltaria nada.

²⁸² **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 41. “C'est pourquoi je veux passer outre, et considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui”. (AT, IX, p. 38).

Não devemos imaginar que as coisas que faltam a um ser são mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais ele já está de posse, pois é mais difícil uma coisa ou uma substância pensante ter saído do nada, do que nos seria fácil de adquirir as luzes e os conhecimentos de muitas coisas que ignoramos e que são apenas acidentes dessa substância²⁸³.

Se o ser finito fosse o autor de sua existência, ele não teria se privado das coisas de mais fácil aquisição, ou seja, de muitos conhecimentos de que sua existência está privada e, também, não se teria privado de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que concebo de Deus, pois esta é a ideia de mais difícil aquisição (*difficiliora factu*)²⁸⁴. Descartes necessita de uma definição de tempo²⁸⁵ para o sucesso de sua prova:

“E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve”²⁸⁶”

²⁸³ Gouhier defende que é incorreto afirmar que a segunda prova é uma nova explicação da primeira prova, ou seja, uma forma *absolutius* (mais absoluta) de provar a existência de Deus. Tornando a prova “*palpabilis*” para as pessoas que têm mais dificuldade de conhecer Deus. Cf. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. p. 132

²⁸⁴ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “mais difícil de adquirir”. (AT, IX, p. 48, l. 23).

²⁸⁵ Para um estudo sobre o conceito de tempo em Descartes consultar **LAPORTE**, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. p. 158-160.

²⁸⁶ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 42. “Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve”. (AT, IX, p. 39).

Sabemos com evidência, quando consideramos a natureza do tempo, que uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seriam necessários para produzi-la e criá-la de novo, se não existisse ainda. Portanto, a criação e a conservação são diferentes apenas por uma maneira de pensar e não se diferenciam de fato.

Porém, temos que continuar a investigar, metafisicamente, para saber se há algum poder que seja capaz de fazer de tal modo que o ser finito que, agora, existe, seja ainda no futuro. O problema é como podemos ter certeza de que o próximo instante está em continuidade com o momento passado? Se o ser finito só tem o poder de se produzir durante o instante finito como poderá ter sua existência assegurada no instante seguinte? Quem lhe garante a continuidade da existência?

Será a existência de seus pais que garante a continuidade do ser finito? Descartes é enfático e nega essa possibilidade, pois é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito²⁸⁷. Sabemos que o ser finito é pensante e tem a ideia de Deus, portanto qualquer que seja a causa que se atribua à natureza do ser finito deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuímos à natureza divina.

Depois pode-se, novamente, investigar se essa causa tem sua origem e sua existência em si mesma ou em alguma outra coisa. Por conseguinte, se ela tem sua existência em si própria, ela é Deus. Descartes segue afirmando:

“Porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que

²⁸⁷ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 43. (AT, IX, p. 40).

*se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente*²⁸⁸.

O ser finito pode pensar que, talvez, muitas causas juntas concorreram, para produzir sua existência e que recebeu a ideia dessas perfeições de partes diferentes do universo, contudo a unidade, a simplicidade e a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que devemos atribuir-lhe (*unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est praecipuis perfectionibus*²⁸⁹).

Descartes afirma que a ideia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada no ser finito por nenhuma causa da qual ele não tenha recebido, também, as ideias de todas as outras perfeições, pois ela não mais pode ter feito compreender juntas e inseparáveis, sem fazer ao mesmo tempo com que o ser finito soubesse o que elas eram e que as conhecesse a todas de alguma maneira²⁹⁰. O autor das *Meditações Metafísicas* nega que sejam seus pais que conservam sua existência:

“No que se refere aos meus pais, aos quais parece que devo meu nascimento, ainda que seja verdadeiro tudo quanto jamais pude acreditar a seu respeito, daí não decorre todavia que sejam eles que me conservam, nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante, pois apenas puseram algumas disposições nessa matéria, na qual julgo que eu, isto é, meu espírito – a única coisa que considero atualmente como eu próprio – se acha encerrado; e, portanto, não pode haver aqui, quanto a eles, nenhuma

²⁸⁸ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 43. “puisqu'ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit être em Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés em degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et est très manifeste qu'en cela el ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois, comme de celle qui me conserve présentement”. (AT, IX, p. 39-40).

²⁸⁹ Cf. **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições”. (AT, IX, 50, l. 19-20).

²⁹⁰ Cf. **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 43 (AT, IX, p. 40).

*dificuldade, mas é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada*²⁹¹.

Agora, o próximo passo é saber: como foi adquirida a ideia de Deus? Ela nunca foi recebida pelos sentidos, ou seja, não entrou em nossa mente pela sensibilidade ou qualquer forma de afecção. Também, não pode ser considerada uma ideia produzida pelo espírito finito, pois este não pode acrescentar e nem diminuir nada da ideia de Deus. Portanto, esta ideia nasceu com o ser finito desde o momento em que ele foi criado, como a ideia de si próprio (*ac proinde superest ut mihi sit innata, que modum etiam mihi est innata idea mei ipsius*²⁹²).

Não devemos estranhar que Deus ao criar o ser finito tenha posto nele a ideia de Deus como a marca do operário impressa em sua obra (*nota artificis operi suo impressa*²⁹³) e nem tampouco é necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Porém, pelo simples fato de Deus ter criado o ser finito é muito certo que ele, de algum modo, o tenha criado à sua imagem e semelhança, no qual a ideia de Deus está contida. Descartes conclui o conhecimento da segunda prova da existência de Deus dessa forma:

“isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo

²⁹¹ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 43-44. “Pour ce qui regarde mès parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me me conservent, ni qui m'aient fait et produit em tant que je suis une chose que pense, puisqu'ils ont seulement mis quelques dispositions dans cette matière, em laquelle je juge que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, se trouve renfermé; et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté, mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est em moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée”. (AT, IX, p. 40).

²⁹² Cf. **DESCARTES**, *Meditações Metafísicas*. “como a ideia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado”. (AT, IX, p. 51, l. 13-15).

²⁹³ Cf. **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “a marca do operário impressa em sua obra”. (AT, IX, p. 51, l, 18-19).

*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*²⁹⁴.

Segundo Rodis-Lewis, esta segunda prova é profundamente semelhante à primeira prova. Dessa forma, pouco importa que ela seja considerada diferente da primeira ou apenas uma explicação dessa²⁹⁵. Essas provas pelos efeitos são conhecidas como *a posteriori*, pois partem do que é posterior, ou seja, do efeito em direção ao que as precede e são uma só²⁹⁶. É necessário que o efeito seja indubitável, como nossa existência ou as ideias que pensamos e que realmente a causa disso seja Deus, por conseguinte a primeira ideia conhecida deve ser a de Deus²⁹⁷.

Jesus Garcia Lopes divide a segunda prova da existência de Deus em três partes. Sua formulação é a seguinte:

“a) Ponto de partida. Eu existo, substância pensante, tendo em mim a ideia de Deus e reconhecendo-me por isso imperfeito.

b) Processo de demonstração. O ser que tem a ideia de Deus e que se reconhece (por ser apenas substância pensante) é imperfeito, não existe senão porque Deus o conserva.

*C) Final da prova. Portanto existe Deus, o Ser infinitamente perfeito, cuja ideia existe em mim*²⁹⁸.

²⁹⁴ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 44. “c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépentend d'autrui, qui tend e qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur e de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, em même temps, que celui duquel je dépends, possède em so toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve em moi les idées, non pas indéfiniment et seulement em puissance, mais qu'il em jouit em effet, actuellement et indéfiniment, et ainsi qu'il est Dieu”. (AT, IX, p. 41).

²⁹⁵ Cf. **RODIS-LEWIS**, G. *Descartes e o racionalismo*. p. 39.

²⁹⁶ Cf. **RODIS-LEWIS**, G. *L'oeuvre de Descartes*. Vol. I. p. 292.

²⁹⁷ Cf. **DESCARTES**. *A Mesland, 2 mai 1644*. (AT, IV, p. 122).

²⁹⁸ **LOPEZ**, J. G. *El conocimiento de Dios em Descartes*. p. 99-100. “a) Punto de partida. Existo jo, substancia pensante, teniendo em mí la idea de Dios y reconociéndome por ello imperfecto. b) Proceso de demostración. El ser que tiene de Dios y que se reconoce (por ser solamente substancia que piensa) es imperfecto, no existe sino porque Dios le conserva. C) Término de la prueba. Luego existe Dios, el Ser infinitamente perfecto, cuja idea se da em mi”.

Para M. Guérout, entretanto, esta prova apresenta duas etapas e não três. A primeira etapa prova que eu não posso ser por mim mesmo e a segunda etapa prova que não posso ser por uma causa estrangeira, senão Deus. É o mesmo esquema, constantemente, usado, quando se demonstra a existência *a posteriori* das coisas que existem fora de nós. Como vimos, há duas concepções de *ser por si*²⁹⁹. A primeira concepção é positiva e a segunda de *ser por si* negativa, ou seja, sem causa. O que era inimaginável para os escolásticos, torna-se um ponto seguro da metafísica cartesiana: a causalidade faz parte da existência de Deus e é o meio mais importante que temos, para provar a existência de Deus.

Ela nos permite provar a existência de Deus de uma forma mais absoluta (*Absolutius*³⁰⁰). Segundo M. Guérout, esta prova não é uma simples explicação ou repetição da primeira prova ou uma outra forma de explicar o tema como faziam os escolásticos. A primeira prova centrou-se na ideia que temos do infinito, caracterizando-o apenas como causa eficiente da ideia do perfeito em nós. A segunda prova apresenta-nos Deus absolutamente nele mesmo, ressaltando sua causalidade, não mais apenas em relação a nós mesmos, mas, sobretudo, em relação a ele mesmo, por isso Deus é *cause de soi*³⁰¹. Correlativamente, Deus não é mais, simplesmente, como causa em nós de uma ideia, mas é entendido como a causa que nos criou e da qual temos ideia. Portanto, Deus é atestado como o Criador de minha substância³⁰².

Neste ponto, concordamos com o autor de *Descartes selon l'ordre des raisons* e defendemos a novidade da segunda prova da existência de Deus, divergindo daqueles comentaristas³⁰³ que veem nesta prova apenas uma nova

²⁹⁹ Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol I. p. 251.

³⁰⁰ DESCARTES. *Réponses aux Premières Objections*. (AT, VII, p. 106).

³⁰¹ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. (AT, IX, p. 39). *Réponses aux Premières Objections*. (AT, VII, pp. 111-112).

³⁰² Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol I. p. 248-249.

³⁰³ Entre os autores que divergem de M. GUÉROULT encontram-se John COTTINGHAM, Jacques MARITAIN e Octave HAMELIM. COTTINGHAM se utiliza de um exemplo da música "CODA"

explicação da primeira sem apresentar qualquer conteúdo metafísico novo. Descartes responde a Caterus, todavia, que o objetivo não era agora produzir uma prova diferente da precedente, mas antes utilizar a mesma prova e dar a ela uma explicação mais completa³⁰⁴.

Porque esta prova apresenta teses de capital importância para a nova metafísica cartesiana como a nova concepção de tempo que não tem qualquer dependência ontológica com o momento anterior e, sobretudo, porque Deus não é mais, simplesmente, posto como causa em nós de uma ideia, mas como a causa de nós que temos a ideia de Deus. Por meio disso, podemos saber que Deus é o criador da substância finita ou de nós mesmos. Dessa forma, o que significa conhecer Deus mediante o princípio de causalidade?

5. 2 O Novo Princípio de Causalidade³⁰⁵.

Um dos aspectos da teologia cartesiana que mais despertou a ira dos teólogos oficiais da época é a ideia de Deus como *causa-sui*, ou seja, um Deus que tem causa. A definição cartesiana compreendida assim leva a naturais objeções, pois se o ser infinito tem uma causa, logo ele não é perfeito, portanto não estamos diante do conhecimento da ideia de Deus.

para comparar a função que a segunda prova da existência de Deus exerce nas Meditações. Coda é um número de compassos que se juntam a uma composição musical em que há repetições, para terminá-la com mais brilhantismo, ou seja, tem a função de ser coajuvante. Para ele, a segunda prova da existência de Deus não é tanto uma prova com características próprias, mas mais um progresso na linha de raciocínio que já estava contida na primeira prova e, assim, como a primeira versão da prova, o núcleo central do argumento se baseia na “perfeição objetiva” que está representada na nossa ideia sobre Deus. *A Filosofia de Descartes*. p. 83-85.

³⁰⁴ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux Premières Objections*. (AT, VII, p. 105).

³⁰⁵ Ver **SILVA**, Franklin Leopoldo. *Descartes. A Metafísica da modernidade* obra que defende a novidade do pensamento cartesiano, traçando um marco separatório entre o pensamento Medieval e a Modernidade que se inicia com o pensamento cartesiano. A obra analisa o pensamento de Descartes como um todo e não aspectos ou temas isolados.

Caterus, um tomista convicto, não aceita que seja aplicado o princípio da causalidade para a ideia de Deus. Por isso, escreve as Primeiras Objeções para Descartes. Segundo Caterus, não se pode aplicar o princípio de causalidade às ideias, pois este apenas tem seu uso legítimo, quando aplicado às coisas. O princípio de causalidade tem sua função própria, quando tenta explicar as realidades exteriores ou físicas. O espírito humano só tem ideias de coisas externas a ele, não podendo acrescentar nada e nem diminuir as propriedades da realidade³⁰⁶.

Para os tomistas, não há espaço na teoria do conhecimento para aquilo que a obra cartesiana entende como ideia. Nossa certeza da verdade não é um conhecimento de ideias, mas é um conhecimento das coisas e os objetos do conhecimento são as coisas elas mesmas. Assim, nenhum ser intermediário se opõe no ato de conhecer entre o pensamento e o seu objeto. Portanto, a realidade que o autor das *Meditações Metafísicas* procura como causa não existe como tal³⁰⁷.

Dessa forma, Descartes não atribui ao princípio de causalidade um uso, estritamente, lógico derivando pressuposições metafísicas que precisam ser explicadas, tais como atribuir realidade objetiva às ideias como se estas pudessem ser causas eficientes das coisas, na medida em que ideias são apenas denominações exteriores de coisas, que existem em si mesmas, independentemente de serem nomeadas. Caterus insurge-se contra a utilização do princípio de causalidade, pois quando este é aplicado às ideias, desvincula-se de seu uso originário às coisas, terminando por abstrair a natureza própria do ser ao qual é aplicado³⁰⁸.

Deus como **causa sui** transforma a necessidade estática de uma essência numa relação de causalidade. De fato, a ideia de um Deus **causa-sui** espanta

³⁰⁶ Cf. **DESCARTES**. *Premières Objections*. (AT, IX, p. 94).

³⁰⁷ Cf. **ALQUIÉ**, F. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Vol. II. p. 509

³⁰⁸ Cf. **ROSENFELD**, D. *Descartes e as Peripécias da razão*. p. 151.

realmente um tomista, para quem Deus não tem necessidade de causa, mesmo se esta causa fosse ele mesmo. A teoria cartesiana vem pôr a causalidade dentro do conceito de Deus. A concepção espinosana de um Deus **causa-sui**³⁰⁹ e as concepções modernas de um Deus que se faz, constrói-se e mesmo de um Deus que se autoproduz no devir do mundo ou da história tem em Descartes uma de suas fontes inspiradoras³¹⁰.

É importante ressaltar que se Deus fosse caracterizado como um ser por si, negativamente concebido, de forma que não se pudesse dar nenhuma razão da necessidade de que ele não depende de causa, Deus ficaria além das possibilidades de qualquer conhecimento. A partir do momento que a causalidade permite conceber a existência de Deus, o ser finito fica mais próximo da existência de quem o criou. O princípio de causa assim concebido nos dá uma nova dimensão das provas da existência de Deus não só da prova ontológica como defende Rosenfield³¹¹. Por meio das provas da existência de Deus somos capazes de ter acesso à produtividade da existência de Deus por meio de sua essência.

Arnauld também não aceita que o princípio de causalidade seja atribuído para provar a existência de Deus, pois seria uma contradição afirmar ou defender que o ser perfeito tem a necessidade de uma causa, que significa uma privação, para ter a existência de Deus provada. Descartes responde a Arnauld dessa forma:

³⁰⁹ LEVY, Lia. *O autômato Espiritual*. É Deus que garante a operação pela qual nos conhecemos a nós mesmos. Entretanto, ele não o faz de uma maneira transcendente, mas imanente. Conhecemo-nos simplesmente porque é assim que nos esforçamos para perseverar em nosso próprio ser, e nosso esforço para perseverar no próprio ser não é nada mais do que uma expressão certa e determinada da potência mesma de Deus. Dessa forma, Espinosa pode explicar por que a alma forma a ideia de sua própria unidade, já que é essa atividade que define sua essência singular. Cf. p. 214-216.

³¹⁰ Cf. ALQUIÉ, F. *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. Vol. II. p. 646

³¹¹ Cf. Aqui me afasto da interpretação de Rosenfield que sustenta que a novidade da ideia de Deus em Descartes está na explicitação da prova ontológica, pois defendo que a novidade da ideia de Deus vai além da apresentação da prova ontológica, ou seja, também, nas provas *a posteriori* se encontra o ineditismo e a radicalidade das provas da existência de Deus. *Descartes e as peripécias da razão*. p. 166.

“Deus é por si positivamente e como por uma causa, onde tenho apenas desejado dizer que a razão pela qual Deus não tem necessidade de nenhuma causa eficiente para existir, está fundada em alguma coisa positiva, a saber, na imensidade mesmo de Deus, que é a coisa mais positiva que possa ser; mas ele, tomando a coisa de outra forma, prova que Deus não é produzido por si mesmo, e que ele não é conservado por uma causa positiva da causa eficiente, de quem eu permaneço, assim, de acordo”³¹².

Quando o Pai da Modernidade³¹³ está se referindo à causa não está afirmando que Deus tem necessidade de uma causa eficiente que o produza, mas está defendendo a tese de que a causa da existência de Deus é uma causa tão grande e imensa que não pode ser classificada dentro das categorias tradicionais de causa utilizadas na física aristotélica.

A causa que permite uma ontologia apenas acede à plenitude de um discurso metafísico, quando experimenta a circularidade do seu alcance, quando volve, portanto, sobre a sua própria segurança numa teologia. A polêmica conceitual sobre a legitimidade de uma *causa sui*, ou seja, a distinção entre a causa e o efeito ou simultaneidade ou anterioridade dos termos, importa menos que a intenção metafísica que a provocou. A causa que defende Deus para se fundar no Ser, como **causa sui**, não supõe o jogo de uma causa eficiente que Deus exerceria sobre si mesmo. É antes Deus que, de algum modo, interpreta a sua essência segundo o modelo causal. Não que Deus produza uma causa cujos efeitos deveria fornecer. Mas a sua essência já que é infinita revela uma potência ilimitada (*inexhausta potentia*³¹⁴) ou uma exuberância de poder que é suficiente

³¹² **DESCARTES.** *Réponses aux Quatrièmes Objections.* “La seconde, que Dieu est par soi positivement et comme par une cause, où j’ai seulement voulu dire que la raison pur laquelle Dieu n’a besoin d’aucune cause efficiente pour exister, est fondée em une chose positive, à savoir, dans l’immensité même de Dieu, qui est la chose la plus positive qui puisse être; mais lui, prenant la chose autrement, prouve que Dieu n’est produit par soi-même, et qu’il n’est conservé par une action positive de la cause efficiente, de quoi je demeure aussi d’accord”. (AT, IX, p. 179-180).

³¹³ **DESCARTES.** *A Arnauld 4 juin 1648.* (AT, V, p. 143).

³¹⁴ **DESCARTES.** *Réponses aux Premières Objections.* (AT, IX, p. 109).

para defender a causa de Deus para o Ser, sem confundir, contudo, com a causa eficiente no sentido estrito³¹⁵.

A desconfiança dos teólogos em relação à teologia cartesiana era de que esta tinha reflexos sobre a doutrina da Santíssima Trindade³¹⁶. Sabemos que é um erro teológico afirmar que o Pai é a causa do Filho e mais comprometedor, ainda, seria defender a necessidade de que Deus precisa criar a si mesmo. É importante ressaltar que Descartes na sua obra nunca fez da Santíssima Trindade objeto de sua pesquisa, já sabendo que esse tema seria muito difícil mesmo para a sua genialidade. Descartes afirma:

“Eu sei que nossos teólogos, tratando das coisas divinas, não se servem do nome de causa, quando eles tratam da processão das pessoas da Santíssima Trindade e que lá onde os gregos assinalaram, indiferentemente, (aitia e arque) eles gostam mais de usar do único nome de princípio, no sentido mais largo do termo, de medo que isso dê ocasião de julgar que o Filho é menor que o Pai”³¹⁷.

O princípio de causalidade não pode ser mais utilmente empregado do que para demonstrar a existência de Deus. E sem usá-lo não há como demonstrar claramente a certeza da verdade da existência de Deus. O ex-aluno dos jesuítas é mais ousado ainda ao afirmar que a causa eficiente é o primeiro e principal (*le premier et principal moyen*³¹⁸) meio de que dispomos para provar o conhecimento

³¹⁵ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia cinzenta de Descartes*. p. 281.

³¹⁶ Cf. **ZILLES**, U. Os fulcros da doutrina cristã são os Dogmas da Trindade e a Encarnação redentora de Cristo, sendo que o fundamento não é exterior a ela, como o mestre que ensina uma doutrina que se pode possuir sem ele. Paternidade divina universal e fraternidade humana igualmente universal, em Cristo, comandam a dupla lei do cristianismo: o amor a Deus e ao próximo. *O Problema do conhecimento de Deus*. p. 82-83.

³¹⁷ **DESCARTES**. Réponses aux Quatrièmes Objections. “Je sais que nos théologiens, traitant des choses divines, ne se servent point du nom de cause, lorsqu’il s’agit de la procession des personnes de la très Sainte Trinité, e que là où les Grecs ont mis indifféremment *aitia* et *arque*, ils aiment user du seul nom de principe, comme très général, de leur que de là ils ne donnent occasion de juger que le Fils est moindre que le Père”. (AT, IX, p. 185).

³¹⁸ **DESCARTES**. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, 185). Descartes acrescenta sobre a Santíssima Trindade que pode dar-se uma ocasião semelhante de erro quando se trata das pessoas da Trindade, porém quando se trata apenas da essência de Deus não há erro. E não entende porque não aceitam o nome de causa que parece muito útil e necessária de certa forma. A causalidade não pode ser mais bem empregada do que para provar a existência de Deus. E a necessidade de usar o princípio da causalidade não pode ser maior, pois ao não se

da existência de Deus. Todas as coisas que existem no mundo têm uma causa. A razão humana não pode ficar indiferente a essa realidade e deve investigar a causa de tudo, mesmo da existência de Deus. Podemos perguntar, então, de cada coisa se ela é *por si* ou *por um outro*.

Se ela é por outro, ela é uma substância limitada que tem a necessidade da existência de um ser superior ou de algo que tenha mais poder e força para criá-la, ou seja, dentro dela não há possibilidades que a façam existir por si mesmo. Ao passo que a existência por si, não precisa buscar em outro ser o princípio de sua existência. Nele mesmo há possibilidades ontológicas intrínsecas que explicam o seu ser. O ser que é por outro é como por uma causa eficiente e o ser que é por si é como por uma causa formal. Deus é uma realidade por si, mas como podemos entender esse princípio por si? De uma maneira positiva ou negativa? Descartes responde:

“Igualmente, quando dizemos que Deus é por si, podemos, na verdade, entender isto negativamente, e não ter outro pensamento, senão que não há nenhuma causa de sua existência, mas se não tínhamos, anteriormente, procurado a causa por que ele é, ou porque ele não cessa de ser e que, considerando o imenso e incompreensível poder que está contido na sua ideia, temos reconhecido tão plena e abundantemente que, de fato ele é a sua causa pela qual ele é e não cessa de ser e que ele não possa ter uma outra que aquela. Dizemos que Deus é por si não mais negativamente, mas ao contrário muito positiva”³¹⁹.

utilizá-lo não se consegue com clareza mostrar a existência de Deus. Descartes defende que a consideração da causa eficiente é o meio primeiro e principal, para não dizer o único, de que dispomos, a fim de provar a existência de Deus

³¹⁹ **DESCARTES.** “De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence, mais se nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi, non plus négativement, mais au contraire très positivement. (AT, IX, p. 87-88).

Para Descartes, é uma coisa evidente e que não tem necessidade de nenhuma prova que tudo o que existe é ou por uma causa ou por si como por uma causa. A expressão *por si* deve sempre ser interpretada positivamente. Ser por uma causa positiva deve ser entendido por uma causa superabundante de sua própria potência que pode ser Deus. Assim, é louvável alguém se interrogar a si mesmo e procurar saber se é por si mesmo. Quando não encontra em si nenhuma potência capaz de conservá-lo por apenas um momento, conclui-se que é por outro e que não é por si. Para M. Guérout, o problema mais importante posto pela segunda prova *a posteriori* é a determinação do nome, da influência e da natureza dos elementos *a priori* que a condicionam. De certa forma, a segunda prova parece destacar o caráter *a posteriori* à medida em que tende a se apresentar como o sucedâneo cartesiano da prova *a contingencia*³²⁰.

Para responder às objeções, pertinentemente, é necessário mostrar que entre a causa eficiente propriamente dita e nenhuma causa, há alguma coisa que tem o meio, ou seja, a essência positiva de uma coisa. Assim, a ideia ou o conceito de causa eficiente pode ser entendido como o conceito de linha circular que é a maior que podemos imaginar ou o conceito de polígono retilíneo que tem um número indefinido de lados no conceito de círculo³²¹.

Descartes argumenta em nome do princípio de causalidade, ou seja, do princípio da adequação causal - não podendo ser confundido com o princípio medieval *Ex nihilo nihil fit* (Nada vem do nada). Aqui, percebemos, plenamente, como ele tinha razão em sustentar que no seu pensamento a dúvida paira apenas sobre os julgamentos de existência, deixando intactos os princípios abstratos do conhecimento. Pois, um princípio é absoluto ou não é um princípio do conhecimento. Se tudo tem uma causa, portanto Deus, também, tem uma causa. Se Deus não tem uma causa, não se pode afirmar que todos os seres têm uma

³²⁰ GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 265.

³²¹ Cf. DESCARTES. *Réponses aux Quatrièmes Objections*. (AT, IX, p. 185).

causa, e, por conseguinte, não há um princípio de causalidade³²² que possa ser considerado o princípio geral de todo o conhecimento.

Para Lívio Teixeira, as provas da existência de Deus, sobretudo a prova pelos efeitos, mostram que Descartes viu a limitação do espírito humano, como evidência de que existem uma inteligência e uma vontade que o ultrapassam. O “*cogito*” é não só uma visão do eu limitado do homem, como também do ser infinito de Deus. Por isso, poderia ser substituído pela expressão – “*dubito, ergo Deus est*”.³²³ Quem assume o ponto de vista cartesiano, concorda que a prova da existência de Deus não é, propriamente, uma prova, mas uma evidência. É numa mesma intuição que tomamos conhecimento da natureza limitada e finita de nosso espírito e, ao mesmo tempo, vemos a necessidade da existência de um ser perfeito e infinito³²⁴.

A verdadeira prova da existência de Deus só pode ser conhecida através do princípio da causalidade, pois os princípios são fundamentos indubitáveis e universais da possibilidade do conhecer humano. E se há uma prova para se chegar à certeza da verdade da existência de Deus ela se dá através da causalidade, pois ela é uma regra geral do pensamento humano que se aplica a todas as ideias e a partir da ideia de um ser perfeito, podemos pesquisar a causa desta ideia e provar a existência de Deus.

As provas da existência de Deus pelo princípio da causalidade são suficientes, para justificar a certeza da verdade sobre a existência de Deus? É possível provar a existência de Deus partindo apenas de seu conceito? Descartes não está sendo repetitivo ao usar o mesmo argumento de Santo Anselmo que fora rejeitado pelo *Aquinate*? O argumento pela essência de Descartes consegue fugir do criticismo kantiano ou há na Quinta Meditação uma novidade que não está

³²² GILSON, E. *Études du rôle de la pensée médiévale dans philosophie de Descartes*. p. 220.

³²³ “Duvido, portanto Deus existe”.

³²⁴ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 75.

presente nos argumentos ontológicos anteriores? O que a prova pela essência tem de interessante e importante que não pode ser abandonada por Descartes e deve ser, necessariamente, utilizada na sua obra mais importante? A evidência das verdades matemáticas é do mesmo nível que a evidência do argumento ontológico? Ele é uma prova que se justifica por si só ou necessita para a certeza de sua verdade a certeza das duas provas anteriores?

6. O ARGUMENTO ONTOLÓGICO E A CAUSA SUI

6. 1 Deus como Ideia *a priori*

Seguindo o método analítico, o autor das *Meditações Metafísicas* passa a investigar a possibilidade da verdade da existência de Deus ser conhecida através do conhecimento da sua essência divina. A proposição Deus é ou existe é verdadeira, mesmo que não tenhamos ainda assegurado o conhecimento da verdade das coisas exteriores. Essa passagem, à primeira vista, não é fácil, pois muitos críticos dessa prova afirmam que Descartes não pode provar a existência de um ser ou de qualquer ser partindo apenas da definição conceitual ou da ideia de perfeição. Tomás de Aquino já não aceitava o argumento ontológico de Santo Anselmo³²⁵ que definia Deus como Algo maior do que o qual nada se pode conceber. (*Aliquid quo nihil maius cogitari potest*³²⁶).

J. Weinberg, por sua vez, justifica que a mistura da doutrina das formas com o princípio da causalidade é uma consequência da crença cristã em que a fonte dos atributos das coisas não pode ser distinta da crença de sua existência. Dessa forma, no argumento ontológico do santo de Cantuária, há uma

³²⁵ Santo Anselmo busca provar a existência de Deus, mas tenta compreender o que crê. Não confunde fé e razão, mostrando uma confiança, quase, ilimitada na razão. No *Monologio* as provas partem de dois pressupostos: a) as coisas são desiguais em perfeição; b) tudo que possui alguma perfeição em maior ou menor grau, a possui porque participa dessa perfeição considerada em sua forma absoluta. Santo Anselmo produz um argumento apriorístico, partindo da própria ideia de Deus, porém a fé fornece-lhe a ideia de Deus sobre a qual raciocinará. Esta realidade é a maior que se pode pensar, e, portanto, deve existir na realidade, porque se apenas existisse no pensamento e não na realidade, poderíamos pensar numa maior, também, existente na realidade. Portanto, o filósofo de Cantuária defende que é impossível pensar que não haja Deus porque sua existência implica uma rigorosa necessidade lógica. O cerne do argumento anselmiano está nesse pensamento: "*id quo maius cogitari nequit*". Numa tradução portuguesa – aquilo do qual nada de maior se pode pensar. Cf. Zilles, U. *Fé e Razão no pensamento Medieval*. p. 90-92.

³²⁶ **TOMÁS DE AQUINO**. *Suma Teológica*. T. 1, Q. 2, art. 1.

combinação entre o argumento platônico para demonstrar a existência das formas com o argumento causal que prova a existência das coisas que sofrem mudanças no mundo sublunar³²⁷. Todas essas concepções, num certo sentido, se encontram explícita ou implicitamente em Santo Agostinho, mas é no *Monologio* de Santo Anselmo onde se apresentam de uma maneira sistemática e dedutiva³²⁸.

Tomás de Aquino objetava contra o argumento anselmiano sustentando que:

“Mesmo que todos entendam pelo nome Deus algo acima do qual nada de maior se possa conceber, não é necessário que exista na realidade este algo acima do qual nada de maior se possa conceber. De fato, deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome de Deus, só se pode concluir que Deus existe apenas na nossa mente. Por outro lado, não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior se possa conceber esteja na nossa mente. Pois bem, de tudo isso não se pode concluir que exista na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber (...) Mas como não lhe podemos ver a essência, chegamos ao conhecimento do seu ser não por meio dele, mas por meio dos seus efeitos”³²⁹.

Essa prova passou para a história como o argumento ontológico, expressão consagrada pela crítica de Kant³³⁰ contra este argumento cartesiano. Para provar a existência de Deus através da essência, o ex-aluno de La Flèche examina os possíveis atributos de Deus e da própria natureza do espírito finito (*de essentia*

³²⁷ M. Guérout, também, defende que esta determinação de graus de ser em função de uma hierarquia de noções fundadas sobre a desigualdade de suas dignidades conduzem à verdade da certeza da existência de um ser perfeito por si como ensinado pela tradição de origem platônico-agostiniana que tem em Santo Anselmo seu expoente. Guérout, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 222.

³²⁸ Cf. **WEINBERG**, Julius. *Breve historia de la filosofia medieval*. p. 72-73. E. Gilson defende que a demonstração da existência de Deus na Idade Média é, seguramente, o triunfo da dialética pura operando sobre um conceito. Ainda que se rejeite o argumento anselmiano, reconhecer-se-á nele uma visão certa ao subtrair a força irresistível da noção de ser absoluto, ou seja, de que não se pode conceber outro maior. Por isso, a posição de sua existência pelo pensamento que a concebe. Para maiores estudos sobre as influências do argumento ontológico na história do pensamento cristão e Ocidental ver *La filosofia el la Edad Media*. Este comentário está, sobretudo, baseado em p. 231.

³²⁹ **TOMAS DE AQUINO**. *Suma contra os Gentios*. I, XI, 2 e 4.

³³⁰ **KANT**, Imanuel. *Crítica da Razão Pura*. A 591/B 619.

rerum materialium et iterum de Deo quod existat)³³¹. Para provar a existência de Deus são examinadas apenas as ideias que o ser finito possui em sua mente e analisadas quais são confusas e quais são claras, pois, quando Descartes trabalha no argumento ontológico ele já está de posse dos critérios necessários, para distinguir não só as ideias verdadeiras das falsas, mas, também como deve proceder para evitar os juízos falsos sobre a realidade.

As ideias matemáticas apresentam uma clareza e uma distinção nos proporcionando um conhecimento verdadeiro que dá a impressão de que elas não são algo de novo ao espírito finito que conhece. Quando começamos a pesquisar as verdades da matemática parece que nos recordamos de algo que já sabíamos, (*jam ante caibam remanesce*)³³² anteriormente. Descartes expressa:

*“Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito”*³³³.

Podemos demonstrar diversas propriedades do triângulo, ou seja, que os três ângulos são iguais a dois retos (*tres anguli sint aequales duobus rectis*)³³⁴ ou que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras propriedades semelhantes. Essas propriedades mesmo que sejam pensadas pela primeira vez não podem ser consideradas como algo inventado ou concebido como uma propriedade subjetiva da mente finita. Elas são concebidas com uma clareza e distinção muito fortes,

³³¹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “Da essência das coisas materiais e de Deus que ele existe”. (AT, IX, p. 63).

³³² **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “recordo de algo que já sabia anteriormente”. (AT, IX, p. 64, l. 3).

³³³ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 56. “Comme, par exemple, lorsque j’imagine un triangle, encore qu’il n’y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu’il n’y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d’y avoir une certaine nature, ou forme ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n’ai point inventée, et qui ne dépendent en aucune façon de mon esprit”. (AT, IX, p. 51).

³³⁴ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* “os três ângulos são iguais a dois retos”. (AT, IX, p. 64, l. 19).

portanto são verdadeiras e o espírito humano diante delas não pode asserir, senão verdadeiramente.

Entretanto, pode-se objetar que essa ideia tenha vindo ao espírito finito por intermédio dos sentidos porque nos foi apresentado, algumas vezes, corpos de figuras triangulares, que não podem apresentar dúvida de que jamais caíram sob os sentidos³³⁵. Como tudo o que é concebido, evidentemente, é verdadeiro e o que é verdadeiro tem uma existência (*omne quod verum est esse*³³⁶) e esta não pode ser negada às ideias claras e distintas, então são verdadeiras as propriedades dos triângulos e outras que apreendemos. Descartes defende que

“E, conquanto não o tivesse demonstrado, todavia a natureza de meu espírito é tal que não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras, enquanto as concebo clara e distintamente. E me recordo de que, mesmo quando estava ainda fortemente ligado aos objetos dos sentidos, tivera entre as mais constantes verdades aquelas que eu concebia clara e distintamente no que diz respeito às figuras, aos números e às outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria”³³⁷.

Se do fato de que podemos deduzir de nosso pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que tudo quanto reconhecemos pertencer clara e distintamente (*clare & distincte perceptio*³³⁸) a esta coisa pertence-lhe de fato. Não podemos utilizar esse raciocínio, a fim de mostrar a verdade da existência de Deus? Pois, com as descobertas da Terceira Meditação, sabemos com certeza que possuímos a ideia de um ser soberanamente perfeito como, também, a ideia de todas as figuras finitas ou dos números.

³³⁵ **GUENANCIA**, Pierre. Descartes. “Descartes não esperou a revolução crítica para saber que não se deduz a existência do pensamento, salvo para a existência de Deus, que é a única necessária e difere assim completamente da existência das coisas finitas e contingentes”. p. 106.

³³⁶ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. “tudo que é verdadeiro existe”. (AT, IX, p. 65, l. 4-5).

³³⁷ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 56. “Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement. Et je me ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie”. (AT, IX, p. 52).

³³⁸ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. (AT, IX, p. 65, l. 18).

Assim, não conhecemos menos clara e distintamente que a existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conhecemos que tudo aquilo que podemos demonstrar de uma figura ou de qualquer número pertence, verdadeiramente, à natureza dessa figura ou desse número.

Mesmo que tudo o que as *Meditações Metafísicas* anteriores nos apresentaram fosse uma falsidade, a existência de Deus deve apresentar-se no espírito do ser finito, ao menos, tão certa quanto foram consideradas, até agora, todas as verdades da matemática que se referem apenas aos números e às figuras. Essa dedução não é das mais fáceis e exige um espírito que saiba distinguir, corretamente, as coisas que são da natureza do espírito humano daquelas que são de natureza sensível.

Pensando a respeito das realidades que existem no mundo, facilmente, somos habituados a fazer distinção entre a essência e a existência das coisas. Podemos, erradamente, nos persuadir de que conhecendo a ideia de Deus podemos fazer uma separação entre essência e existência, ou seja, pensar separadamente o que é Deus na sua definição e depois pensá-lo como existente. Porém, Descartes adverte

“Mas, não obstante, 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”³³⁹.

Apesar de podermos conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, contudo do simples fato de concebermos uma montanha com

³³⁹ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas.* p. 57. “Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une vallée”. (AT, IX, p. 52).

vale não implica que haja qualquer montanha no mundo. Nosso pensamento pode impor necessidade às coisas. Porém, na ideia de Deus há uma ligação necessária entre essência e existência que se impõe ao nosso espírito³⁴⁰.

A necessidade da própria ideia da existência de Deus determina o pensamento a concebê-la dessa maneira. Não está em nossa liberdade³⁴¹ conceber um Deus sem existência, ou seja, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição, como podemos imaginar um cavalo com asas ou sem asas.

6.2 A Necessidade Divina e a *Causa sui*

Todas as vezes que pensarmos em um ser primeiro e soberano é necessário que lhe atribuamos todas as espécies de perfeições, embora não possamos enumerá-las todas e aplicar nossa atenção a cada uma delas em particular. E esta necessidade nos basta para concluir, depois que reconhecemos ser a existência uma perfeição, que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente. Para Descartes, a ideia de Deus é:

“Pois, com efeito, 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 a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade”³⁴².

³⁴⁰ Cf. M. Guérout a prova *a priori* da existência de Deus busca tornar o conhecimento de Deus menos lógico e mais intuitivo. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 351.

³⁴¹ Para um estudo atualizado do conceito de liberdade na obra de Descartes ver **BEYSSADE**, Michele. *Descartes's doctrine of Freedom: differences between the French and Latin Texts of Fourth Meditation*. IN: **COTTINGHAM**, John. *Reason, Will & Sensation*. A autora defende que as divergentes concepções de liberdade originadas das duas definições de vontade livre não resultam, simplesmente, da visão do tradutor, mas representam uma evolução na compreensão de liberdade de Descartes.

³⁴² **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 58. “Car en effet je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature. Premièrement, à cause que je

Não é possível conceber dois ou muitos deuses da mesma forma. Sabemos que há um Deus, portanto eternamente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que existe eternamente para o futuro. Conhecemos uma infinidade de outras coisas em Deus das quais nada podemos diminuir, nem mudar. Portanto, o desenvolvimento de tal metafísica obtém outros efeitos que aqueles das construções abstratas anteriores³⁴³.

Para J. Cottingham, há um equívoco ou uma confusão na junção que Descartes utiliza dos termos necessário e eterno porque é, de fato, verdade que um ser que existiu temporariamente que acaba de vir para a existência ou perecer ou que perece a qualquer momento não poderia ser o mais perfeito que poderíamos conhecer. Mas isto não implica que tal ser possua existência necessária no sentido lógico de que é uma contradição negar que este ser exista³⁴⁴. Caterus segue a mesma linha argumentativa na sua objeção contra o argumento ontológico.

Para Caterus, mesmo que se aceite que um ser supremamente perfeito tem, implicitamente, existência em função de seu conceito, isso não acarreta que a existência em questão exista realmente no mundo. Tudo o que se pode concluir seguramente é apenas que o conceito de existência está, inseparavelmente, ligado ao conceito de ser supremo³⁴⁵.

Se nosso espírito não estivesse tomado de falsos prejuízos e se nosso pensamento não se encontrasse distraído pela presença contínua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que poderíamos conhecer mais, facilmente, do que a verdade da proposição Deus existe.

ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartient avec nécessité". (AT, IX, p. 54).

³⁴³ Cf. **VALERY**, Paul. *O Pensamento vivo de Descartes*. p. 24.

³⁴⁴ Cf. **COTTINGHAM**, John. *A Filosofia de Descartes*. p. 90.

³⁴⁵ Cf. **CATERUS**. *Objeciones I*. (AT, VII, p. 99).

Nenhuma ideia é mais clara e manifesta do que a ideia da existência de Deus. Quando pensamos na existência de um ser soberano e perfeito, necessariamente, e somente nela, a existência necessária ou eterna está incluída. Agora, podemos concluir que a diferença entre a essência de Deus e as essências matemáticas é que só Deus pode garantir o conhecimento verdadeiro das realidades da Aritmética e da Geometria³⁴⁶.

O conhecimento da existência de Deus torna-se condição não apenas necessária, mas é, também, condição suficiente, a fim de que possamos ter um conhecimento científico. Sem a certeza da existência de Deus, não há como instaurar a ciência, pois teríamos apenas opiniões vagas e instáveis. A clareza e distinção que são os critérios de reconhecimento da verdade permitem apenas a certeza da intuição presente.

Assim, se estamos diante de uma ideia simples e a concebendo com clareza e distinção não podemos negá-la. Entretanto, os raciocínios ou juízos, muitas vezes, são complexos e necessitam da verdade de certas premissas. Como sabemos que o que foi concebido no momento anterior está garantido como verdadeiro e pode assegurar a verdade da proposição que depende da primeira verdade?

“No entanto, já sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que amiúde me recordo de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus”³⁴⁷.

³⁴⁶ Gouhier afirma que a prova ontológica não faz intervir uma relação de causalidade porque ela invoca as relações que a geometria coloca em evidência e não implica nenhuma consideração da causa eficiente. No itinerário que reproduz a ordem da descoberta, a prova ontológica foi descoberta na etapa onde a metafísica, desce de Deus em direção ao mundo e reencontra a extensão que é, de uma vez só, o objeto do geômetra e a matéria do físico. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. p. 144-145

³⁴⁷ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 59. “néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle

Sem a certeza da verdade da existência de Deus, a possibilidade de se fazer ciência desapareceria, pois não há como garantir o reconhecimento de todas as verdades. Para se fazer ciência, é necessário que haja um Deus garantidor da verdade, que seja avalista dos juízos claros e distintos (*omnis scientiae certitudinem & veritatem ab una veri Dei cogitatione*)³⁴⁸. A certeza da verdade da existência de Deus nos assegura que podemos fazer ciência e avançar nas descobertas científicas.

A ideia de Deus como avalista pode ser expressa no seguinte exemplo. Quando consideramos a natureza de um triângulo conhecemos com evidência que seus três ângulos são iguais a dois retos e não podemos pensar de outra forma, quando aplicamos nosso espírito a isso³⁴⁹. Porém, se não há garantia da existência de Deus, podemos facilmente duvidar dessa verdade, tão logo que deixamos de pensar nela, pois podemos nos persuadir de termos sido produzidos pela natureza de tal forma que nos enganamos mesmo nas coisas concebidas com mais evidência e certeza.

Depois de termos reconhecido a certeza da verdade do conhecimento - Deus existe - e que todas as coisas dependem dele e que Deus não é enganador, podemos afirmar que tudo que é concebido, clara e distintamente, não pode ser outra coisa; senão verdadeiro. Apesar de que não pensemos mais nas razões pelas quais aceitamos tal proposição como verdadeira, desde que nos lembramos de tê-la apreendido clara e distintamente não há razão que possa abalar nossa

nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu". (AT, IX, p. 54).

³⁴⁸ **DESCARTES.** *Meditações Metafísicas*. "a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus". (AT, IX, p. 71, l.4-5).

³⁴⁹ A respeito das verdades da matemática como exemplos e paradigmas para as outras ciências *ver a obra* de Georges Pascal, *Descartes*. p. 29.

crença de que ela é verdadeira, ou seja, de que é imune a qualquer tipo de dúvida.
Para o Pai da Modernidade

“E esta mesma ciência também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes: pois, que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida? Dir-me-ão que minha natureza é tal que sou muito sujeito a enganar-me? Mas, já sei que me não posso enganar nos juízos cujas razões conheço claramente”³⁵⁰.

Em Descartes, o conhecimento de Deus não é invocado, para garantir a memória ou fundamentar, antes de tudo, a lembrança da evidência, porém seu objetivo é garantir a evidência presente de tal modo que ela possa perdurar no tempo e não ser mais afetada por nenhum tipo de dúvida, mesmo a dúvida da existência de um gênio maligno³⁵¹.

As próprias essências matemáticas têm, antes da prova da veracidade divina, uma fraqueza essencial – a de que elas podem ser o fruto de um pensamento pervertido pelos caprichos do gênio maligno. Além disso, referem-se a grandezas, à extensão que não sabemos ainda se existem ou não. O “*cogito*” faz da fraqueza, força. Transforma a dúvida na primeira certeza, que como vimos, na primeira parte de nossa tese, é a certeza do pensamento que duvida. Talvez, não exista na obra de Descartes palavra que exprima a condição humana com mais profundidade do que esta, pois ao cabo das elaborações da dúvida metódica, o *cogito* é o *dubito*³⁵².

³⁵⁰ **DESCARTES**. *Meditações Metafísicas*. p. 60. “Et cette même science s’étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d’avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la géométrie, et autres semblables: car qu’est-ce que l’on me peut objecter, pour m’obliger à les révoquer en doute? Mas je sais déjà que je ne puis me tromper dans les jugements dont je connais clairement les raisons”. (AT, IX, p. 56).

³⁵¹ Cf. **ALQUIÉ**, F. *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. p. 479.

³⁵² Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 74

A partir da certeza das verdades matemáticas, a metafísica cartesiana³⁵³ abre a possibilidade para a ciência dos corpos, se estes existirem, abrindo espaço para as disciplinas como a física e a medicina. Esta é a grande preocupação da Sexta e última Meditação, porém não entraremos nessa seara que está além dos objetivos que foram traçados nessa tese. Nos deteremos a focar a possibilidade do conhecimento da essência de Deus.

6. 3 Conhecendo a Essência de Deus

Uma das teses metafísicas mais fortes da teologia cartesiana é a sua concepção de que Deus é o criador das verdades eternas. Dessa forma, Deus cria, causalmente, o mundo e as verdades. Ao criar o mundo, Deus não foi obrigado a nada, estava livre de qualquer determinação, mesmo de sua essência, pois as verdades e o mundo foram criados contingentemente. Portanto, os princípios do ser e da verdade como o Princípio da Não-Contradição ou o Princípio do Contraditório ou as verdades matemáticas que tanto fascinam pela sua clareza e distinção foram criados pela livre vontade do Criador.

Para Tomás de Aquino e a teologia tradicional, as verdades eternas não são criadas causalmente. Elas mesmas fazem parte da essência divina, e não podem ser pensadas ou criadas de outra forma do que são. As verdades eternas, necessariamente, assumiram a sua forma por estarem inscritas na essência de Deus. Na visão cartesiana, Deus é a causa das verdades, portanto Deus poderia criar um mundo onde dois mais dois não fossem quatro e, mesmo assim, essa proposição seria verdadeira, pois sua verdade depende de Deus.

³⁵³ Para um estudo sobre a diferença entre filosofia primeira e Metafísica em Descartes ver *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*. MARION, Jean-Luc. p. 1-4.

“Quando consideramos, atentamente, a imensidade de Deus, vemos manifestamente que é impossível que haja algo que não dependa dele, não apenas tudo isso que subsiste, mas ainda que não há ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que não dependem dele; além disso (como disse um pouco anteriormente) Deus era absolutamente indiferente a criar as coisas como a não criar. Pois, se alguma razão aparente de bondade precedeu a preordenação, ela teria sem dúvida, determinado a fazer isso que teria sido o melhor”³⁵⁴.

Foi porque Deus determinou a fazer as coisas que estão no mundo é que elas são boas. A bondade das coisas que existem são obra de Deus que não foi de nenhuma forma determinado a nada, porém com uma liberdade absoluta determinou tudo o que há no universo. Os desígnios de Deus são insondáveis e incompreensíveis, por mais que a ciência e a lógica humana se esforcem para compreender as “razões de Deus”, não há como ultrapassar a fronteira do divino³⁵⁵. As leis da razão não foram um limite, ou um código pré-estabelecido no qual o criador deveria, de certa forma sujeitar-se ou seguir, inexoravelmente. A necessidade da razão que está presente no mundo foi inscrita pela vontade absoluta do criador. Nada ou nenhuma lei essencial inscrita na essência divina, anteriormente, determinou como deveria ser o mundo.

Assim, é inútil perguntar como Deus pôde fazer na eternidade que duas vezes quatro fossem oito, pois nós não podemos compreender como isto

³⁵⁴ **DESCARTES.** *Réponses aux Sixièmes Objections.* “Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et vérité qui n'en dépende; autrement (comme je disais un peu auparavant), il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur”. (AT, IX, p. 235).

³⁵⁵ Na teologia tomista, a similitude entre o homem e Deus é tal que, apesar de seus limites, o entendimento do homem não é, radicalmente, estranho ao entendimento do segundo. Qual seja o abismo entre a Razão infinita e razão finita, há apenas uma só racionalidade. Ou seja, o que é contraditório para a mente do ser finito é contraditório para Deus. Descartes não aceita essa consequência, pois ele não admite o princípio de que há uma homogeneidade entre o entendimento do Criador e as criaturas. Cf. Gouhier, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes.* p. 290.

acontece. O que temos de seguro é que Deus não estava submetido a nenhuma necessidade e as leis do universo, como as da matemática são obras Suas. Se Deus não tivesse criado, contingentemente, as verdades, não poderíamos afirmar que Deus é livre, pois Deus seria, necessariamente, como um “Júpiter ou Saturno” tendo seu destino e sua história cerceada pelos “Estige e o Destinos”³⁵⁶.

O Deus cartesiano não se submete a qualquer necessidade seja de cunho metafísico ou de caráter antropomórfico. Deus é absolutamente livre na concepção teológica cartesiana. Deus passa a ser compreendido, nos limites da racionalidade humana criada, pela mais alta forma que o espírito humano pode atingir, ou seja, compreendendo Deus como absolutamente livre. Nenhum outro ser do universo possui uma liberdade tão absoluta como a divina. Portanto, as leis do desenvolvimento da história humana são governadas por Deus que em algum momento do tempo as criou.

Descartes nega, dessa forma, toda a pertinência da imaginação antropomórfica para explicar, metafisicamente, o divino. Submeter Deus às deduções físico-matemáticas é o mesmo que sujeitá-lo à morte. O autor das *Meditações Metafísicas* acusa a ortodoxia teológica de ter acabado por se deixar corromper pela imaginação simbólica do naturalismo que misturara os temas da natureza para conceituar Deus³⁵⁷.

Nada pode existir, de qualquer gênero que for sua existência, que não dependa de Deus. Ele ordenou, de tal forma, as coisas que muitas não são compreensíveis à mente humana. As verdades eternas não dependem do entendimento humano, ou da existência delas, mas apenas da vontade de Deus, que, como um soberano legislador, as ordenou e as estabeleceu desde toda a eternidade³⁵⁸.

³⁵⁶ **DESCARTES**. *A Mersenne*, 15 avril 1630 (AT, I, p. 148).

³⁵⁷ Cf. **CAVAILLÉ**, Jean-Pierre. *Descartes e Fábula do Mundo*. p. 263

³⁵⁸ Para Jean-Luc **MARION**, Descartes se ergue contra diversas doutrinas da Idade Média como a Escolástica Nominalista, a de Suarez e de sua escola, o matematismo de Képler e de Galileu

Mersenne pergunta por qual tipo de causalidade Deus criou as verdades eternas. Descartes responde que foi pelo mesmo tipo de causalidade que ele criou todas as coisas, ou seja, como causa eficiente e total (*efficiens e totalis*)³⁵⁹. É importante salientar que ele não só afirma a causa eficiente, mas uma causa total, a fim de realçar a onipotência divina, pois a causa eficiente dá uma noção ou aspecto de temporalidade e de limitação que podem nos confundir, quando tentamos conceber a ideia de Deus. Ainda que admitamos uma causa primeira que nos criou, não podemos sustentar que ela seja Deus, se não temos, verdadeiramente, a ideia de Deus³⁶⁰.

A tese da livre criação das verdades eternas representa uma ruptura radical com o exemplarismo platônico das ideias, admitido pela maior parte dos metafísicos até aquela data, ou seja, as verdades matemáticas ou verdades eternas são as formas das concepções do entendimento de Deus. O autor das *Meditações Metafísicas* faz descer as verdades matemáticas do mundo inteligível das ideias para o mundo criado em que nos encontramos, possibilitando-nos pesquisar a origem das verdades não num mundo transcendente, mas no nosso entendimento e na natureza criada por Deus³⁶¹.

Na tradição medieval, Descartes encontrava a concepção das essências um tanto confusa em consequência de um sincretismo entre uma concepção platônica e agostiniana em que se fala como agostiniano de verdades eternas discretas, tais como as da matemática, tendo cada uma de *per si* sua evidência e autossuficiência e, por conseguinte, acessíveis à inteligência humana. Segundo os neoplatônicos, as essências formam um mundo em que se compenetraram mutuamente, onde não se pode separar as essências uma das outras, pois pensar

que eram pensamentos que tinham um núcleo comum – expressavam a univocidade e iam, frontalmente, contra a analogia tomista. Para Descartes, essas filosofias estavam eivadas de um paganismo que sustentava limitações na onipotência divina. *Sur la théologie blanche de Descartes*. p. 27.

³⁵⁹ **DESCARTES**. *A Mersenne*, 27 mai 1630. (AT, I, p. 152).

³⁶⁰ **DESCARTES**. *A Mesland*, 2 mai 1644. (AT, IV, p. 112).

³⁶¹ Cf. **KOBAYASHI**, Michio. *A Filosofia Natural de Descartes*. p. 40.

é pensar o todo necessariamente. Um mundo em que, portanto, o *cogito* cartesiano não teria sentido ou possibilidade de ser, já que a posição do pensamento é a posição de todo o ser inteligível³⁶².

Descartes afirma que nós não devemos conceber nenhuma prioridade entre o entendimento de Deus e sua vontade, pois há uma unidade absoluta da vontade e do entendimento em Deus. Analisando, assim, dessa forma, não há precedência do entendimento sobre a vontade, como também não existe precedência do entendimento sobre a vontade³⁶³. Aplicar os conceitos vontade e entendimento para a realidade divina é uma contradição, um erro, pois estes termos são pertinentes à realidade da *res cogitans*, do pensamento dos homens. Deus está numa realidade que não pode ser entendida dentro das categorias ou juízos humanos. O comentarista italiano E. Corloni em seu artigo sintetiza esplendidamente o debate que, milenarmente, desafia e encanta a história da filosofia:

“Dizer, portanto, que o conhecimento e vontade não são senão uma só coisa, quase sempre houve, na história da filosofia, um significado polêmico: serviu a reafirmar cada vez, contra a tese intelectualista, a autonomia da vontade e sua independência da razão e dos motivos que a determinam, contudo, contra a tese voluntarista e contra o arbítrio da indiferença, a necessidade, por parte da vontade, de haver um critério para a sua ação”³⁶⁴.

Ao mesmo tempo em que defende uma grande indiferença no poder que Deus tem de dispor as coisas, Descartes argumenta que a nós, seres finitos, foi imposta uma necessidade inarredável de conceber as verdades³⁶⁵. Ao ser

³⁶² Cf. **TEIXEIRA**, Livio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 70.

³⁶³ Cf. **DESCARTES**. *A Mesland*, 2 de maio de 1644. (AT, IV), p. 199.

³⁶⁴ **COLORNI**, E. “*Le verità eterne in Descartes e Leibniz*”. p. 133. “*Il dire, infatti, che la conoscenza e la volontà non sono si non una cosa sola, ha quasi sempre avuto, nella storia della filosofia, un significato polemico: há servito a riaffermare volta a volta, contro le tesi intellettualistiche, l'autonomia della volontà e la sua indipendenza da ragioni e da motivi Che la determino, oppure, contro tesi voluntaristiche e contro l'arbitrio di indiferenza, la necessità da parte della volontà di avere um critério della sua azione*”.

³⁶⁵ **DESCARTES**. *A Mersenne*, 15 avril 1630. (AT, I, pp. 144-145).

humano não foi facultado outro meio de conhecer as coisas, senão da forma como Deus as concebeu quando criou as verdades. Todo o juízo sobre as coisas que não revelar uma clareza e uma distinção semelhantes ao que são as coisas nelas mesmas, quando pensamos em assuntos metafísicos não passa de falsidade e de engano, constituindo-se num afastamento do plano original do criador.

Deus não desejou necessariamente nenhuma verdade; contudo quis que elas fossem necessárias, portanto o criador mantém de uma maneira inalterável todas as leis que livremente dispôs na natureza. A insistência sobre a indiferença de Deus ao nível do seu poder não impede que a sua ação, juntamente com o seu entendimento, produza uma necessidade inteligível nos seus efeitos³⁶⁶.

O mundo, também, é regido pela contingência, sobretudo, onde se faz presente a ação e a vontade humana, contudo, intrinsecamente a contingência do universo esconde uma necessidade inarredável instituída por Deus que cabe apenas à mente finita ou ao homem saber que ela foi criada no tempo por um desejo livre do criador e que nós nunca conseguiremos conceber de que forma poderia ter sido diferente³⁶⁷.

Na ciência moderna, estamos acostumados com a noção de que é possível variar os axiomas da geometria e obter resultados diferentes, ou seja, construir figuras geométricas não-euclidianas, na qual a soma interna dos ângulos de um triângulo possa ser maior ou menor do que 180 graus ou que 1+2 não somassem 3; entretanto, mesmo com as conquistas da ciência e da matemática modernas, continua a ser verdadeira a essência ou natureza determinada do triângulo euclidiano, ou seja, as propriedades foram instituídas, livremente, por Deus, como Descartes defende, e não podem ser alteradas³⁶⁸. Deus é uma causa cuja potência ultrapassa os limites do entendimento humano e cuja necessidade das

³⁶⁶ Cf. **KOBAYASHI**, Michio. *A Filosofia Natural de Descartes*. p. 43.

³⁶⁷ Cf. **DESCARTES**. *A Arnauld, 29 de junho 1648*. (AT, V, 224).

³⁶⁸ Cf. **COTTINGHAM**, John. *A Filosofia de Descartes*. p. 87.

verdades não excede o nosso conhecimento, pois as verdades eternas são alguma coisa de inferior e sujeitas a essa potência incompreensível³⁶⁹.

Assim, podemos concluir que o entendimento humano pode formar a ideia da essência das coisas materiais a partir das suas próprias ideias matemáticas sem necessitar da imaginação e dos sentidos, sepultando a ontologia aristotélica que pressupunha que, para se ter as ideias verdadeiras das coisas, era indispensável o uso da imaginação. Portanto, está garantida a correspondência entre as ideias matemáticas de nossa mente com as leis da natureza que estão no mundo. Porém, a inteligibilidade do mundo é governada por leis necessárias e não-contraditórias instituídas por Deus. Entretanto, não há necessidade intrínseca de elas terem essa característica, pois a racionalidade humana é governada por leis criadas e nada há de necessário nelas. Devemos considerar que nosso intelecto é finito e criado de tal natureza, que ele pode conceber como possível as coisas que Deus quis que fossem assim. Mas, nosso espírito finito não pode conceber como verdadeiras coisas que são impossíveis porque Deus quis que elas fossem impossíveis³⁷⁰.

J-L. Marion pergunta por que razão pode Deus defender a sua causa, sem pressupor uma causa da qual, estritamente, ele seja o efeito? Porque de certa forma a causa supera a causa como sustenta, claramente, o princípio que a impõe a Deus. Nas *Meditações Metafísicas*, o princípio de igualdade entre a causa e o efeito se faz presente desde início no processo meditativo, quando torna possível a demonstração, ou seja, antes mesmo da certeza da existência de um outro ego, a causa age como um princípio³⁷¹.

A indiferença não é uma nota constitutiva da essência da liberdade humana, contudo a indiferença faz parte da essência da liberdade de Deus. A indiferença de Deus não é um poder de escolha, mas sim um estado de sua

³⁶⁹ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne*, 6 de maio de 1630. (AT, I, p. 150).

³⁷⁰ Cf. **DESCARTES**. *A Mesland*, 2 de maio de 1644. (AT, IV, p. 118).

³⁷¹ Cf. **MARION**, Jean-Luc. *Ensaio sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. p. 282.

vontade³⁷². Não se pode encontrar no sistema cartesiano nenhuma afirmação que não esteja de acordo com a ideia da unidade divina. Não existe como descobrir na doutrina cartesiana de Deus a ideia da prioridade da vontade. A concepção de Descartes sobre a unidade da vontade e do entendimento em Deus não só não contraria a tese da preeminência da vontade no homem, mas constitui um quadro metafísico em que esta precedência se ajusta bem e sem contradições³⁷³.

A racionalidade de Deus e sua livre causalidade criadora de si estão, estreitamente, unidas. Na história da filosofia é a primeira vez que há uma união íntima em Deus de uma razão análoga à razão geométrica e de uma necessidade emanada do caráter de uma vontade absolutamente criadora e toda-poderosa e, sobretudo, livre. Se a necessidade, para a essência infinita, de envolver sua existência se refere à necessidade interna de uma razão geométrica, então ela coincide, de outra parte, com uma necessidade de outra ordem, totalmente, diferente que parte da natureza de uma vontade todo-poderosa e livre. A coincidência da causa formal com a causa eficiente é, ao mesmo tempo, a união interna de duas características que a primeira prova da existência de Deus pelos efeitos tinha apenas reunido exteriormente³⁷⁴.

Deus poderia fazer como não fazer as coisas que fez, pois não estava obrigado ou necessitado a fazer nada. Em que essa nova ideia de Deus diferia do conceito de Deus apresentado durante o período medieval? Qual a grande novidade na ideia de Deus trazida pela obra de Descartes para a história da filosofia?

³⁷² BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*. p. 114.

³⁷³ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 73.

³⁷⁴ Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 269.

6. 4 Uma Nova Ideia de Deus

Quando Descartes é pressionado pelos teólogos da época sobre as dificuldades trazidas pela sua prova da existência de Deus, ele retoma, mais uma vez, o argumento e o detalha com muita precisão teórica e um certo cuidado especial. A ideia de Deus não tem paralelo com nenhuma outra ideia pela riqueza de sua singularidade. A solução cabal da prova da certeza da verdade da existência de Deus pareceria estar apoiada, unicamente, sobre a perfeição de Deus, o que se mostrou insuficiente diante das objeções que recebeu. A explicação da prova requer a ideia do poder de Deus como uma necessidade intermediária entre existência e perfeição.

O conhecimento da certeza da existência de Deus nos ensinou que Deus existe por si. E, como vimos, isso pode ter dois significados, um positivo, ou seja, existir por si como por uma causa. E, o segundo, ser por si negativamente, ou seja, não necessitando de nenhuma outra causa. Na Escolástica e em Descartes, Deus é *per si*, porém na filosofia medieval Deus *per si* significava que Deus não tinha causa, já para Descartes Deus é **causa-sui**. Deus tem uma causalidade própria que é a sua, ele mesmo se produz. Essa fórmula ocasionou uma transformação no argumento de Santo Anselmo, tornando Descartes um filósofo sem antecedentes na história da filosofia³⁷⁵.

Como a sua teoria do conhecimento, a teologia cartesiana e, principalmente, o conhecimento sobre Deus apresentam uma novidade e ineditismo que são marcos do pensamento sobre Deus. Nós não podemos pretender provar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, sem admitir que Deus seja em vista de si mesmo uma causa análoga à causa eficiente ou que ele não faça de qualquer modo a mesma coisa em vista de si mesmo como a causa eficiente faz em vista de seu efeito. Não aceitar isto, é colocar em dúvida a

³⁷⁵ Cf. GILSON. E. *Études du rôle de la pensée médiévale dans philosophie de Descartes*. p. 178.

necessidade do princípio de causalidade³⁷⁶. Negar seu valor de princípio é tornar impossível a prova da existência de Deus no sistema de Descartes³⁷⁷.

O argumento pela ideia do perfeito é, em certo sentido, uma prova pela causa eficiente, pois a existência de Deus é posta como necessária apenas porque a ideia de um ser perfeito e infinito, possível nele mesmo, possui um poder infinito pelo qual um tal ser não pode não existir. Se o autor das *Meditações Metafísicas* prepara a ideia espinosana de Deus como *causa-sui*, a forma como ele prepara presuppõe um sentimento de transcendência divina que a obra de Espinosa não conhece. O Deus cartesiano é um Deus que só pode ser concebido como existente, não podemos ter a compreensão do ser de Deus.

M. Guérault afirma que, ao entrarmos na intimidade da causa primeira, podemos perceber o caráter ativo da essência divina. A refutação da concepção de ser por si como ser sem causa acarreta conceber Deus diferentemente dos escolásticos³⁷⁸, não como um ser sem causa, mas conceber Deus como um ser se causando ele próprio. A causalidade eficiente que se manifesta por meio da impressão em mim da ideia do ser perfeito e pela criação de mim mesmo tendo esta ideia não se afirma apenas no exterior da esfera divina, mas também no interior da essência divina³⁷⁹.

³⁷⁶ Para um estudo sobre a relação entre a causalidade e o pensamento político na obra de Descartes ver o livro de Pierre Guenancia *Descartes et l'ordre politique* que analisa as implicações do pensamento cartesiano à luz da ciência política a partir do século XVII.

³⁷⁷ Cf. GILSON, E. *Études du rôle de la pensée médiévale dans philosophie de Descartes*. p.110.

³⁷⁸ Tomás de Aquino na *Suma Teológica* nas famosas cinco vias (**quinque viae**) defende na via da causalidade ou causa eficiente que deve haver uma causa incausada “uma primeira causa eficiente, e esta é o que todo mundo chama Deus”. Sabemos que ele defende, ainda, a Primeira Via como a do movimento “um primeiro motor que não seja movido por outro, e este primeiro motor é o que todo mundo chama Deus. Ver as outras vias na *Suma Teológica* (I, questão 2, a 3). Depois, há a terceira via: da necessidade ou da contingência “que seja a causa necessária a respeito das demais, e este ser é o que se chama Deus”. A quarta via dos graus do ser ou graus de perfeição e a quinta via ou vida da finalidade em que o Aquinate afirma que existe um ser inteligente que conduz todas as coisas naturais a um fim: e a este o chamamos Deus. Para ver as provas da existência de Deus em Tomás de Aquino consultar ainda *Suma contra os Gentios*. I, 13). Nunca é demais lembrar que o Aquinate não passou incólume ao rigor da ortodoxia romana e algumas de suas teses foram condenadas em Paris a 7 de março de 1277.

³⁷⁹ Cf. GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 268.

O Deus cartesiano não se limita ou se revela nas possibilidades do que pode ser conhecido, sempre há um espaço ou uma margem onde Deus não se dá dentro dos limites impostos pela estrutura determinante epistêmica. Deus não se revela, totalmente, sob à luz da razão, dessa forma não fica esgotada ou negada a possibilidade de um Deus que se revela na Encarnação.

O mistério da transcendência divina só vem ratificar que a razão alça o homem ou a mente finita às possibilidades do conhecimento causal, contudo Deus está para além da causalidade, e mais ainda, além do horizonte da razão. Mesmo diante dessa situação determinada existencialmente, o ser humano não pode mitigar ou negligenciar a importância da razão como causa, para fazer avançar o conhecimento constituído.

Segundo F. Alquié, Deus na filosofia cartesiana aparece no fim, depois de ser provada a possibilidade de se fazer ciência e depois da descoberta do *cogito* que possibilita ao homem instaurar o caminho do conhecimento justificado. Contudo, Deus permanece no começo, por isso o Deus cartesiano pode ir ao encontro do Deus cristão que é, simultaneamente, criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese, mas não pode ser conhecido a partir dos dados captados do mundo físico³⁸⁰.

Não podemos conhecer tudo sobre Deus, pois seus fins são impenetráveis. Sua verdade está além das verdades de nosso entendimento. O finito não pode abarcar toda a realidade do infinito. Para Descartes, a palavra compreender significa qualquer limitação e um espírito finito não poderia compreender Deus que é infinito, mas isto não impede que ele o conceba, assim como podemos tocar numa montanha e, contudo, não podemos abraçá-la³⁸¹.

³⁸⁰ Cf. **ALQUIÉ**, F. *A Filosofia de Descartes*. p. 12.

³⁸¹ **DESCARTES**. *A Cterselier*. (AT, IX, p. 210).

Uma coisa é o conhecimento do que Deus é, ou seja, de sua essência, através da prova da existência de Deus e outra a verdade da certeza de sua existência. A compreensão de seus desígnios está fora do alcance do que o ser finito pode conhecer, por envolver o conceito de causa final e implicaria metafisicamente num conhecimento total da essência divina³⁸². Os desígnios de Deus são incompreensíveis, apesar de que sua essência seja para nós concebida³⁸³.

Não é tanto porque o conhecimento da existência de Deus foi provado pela causa eficiente que Deus nos aparece como todo diferente de um arquétipo inerte, sem vida e sem liberdade. A liberdade e a incompreensibilidade de Deus estão já inscritas na ideia ou imagem que o ser finito tem dele. É porque nós representamos Deus como incompreensível e dotado de uma liberdade que transcende nosso entendimento que podemos afirmar que Deus tem todas essas características.

Em Deus, a perfeição consiste na união entre a vontade e o entendimento – união inefável, incompreensível ao nosso espírito. No homem, contudo, a vontade se apresenta formalmente perfeita, sinal inescusável de que temos em nós a imagem de Deus. Dessa forma, o caminho da perfeição consiste, sobretudo, em harmonizar ou unificar a inteligência e a vontade. A inteligência deve descobrir as ideias claras e distintas, que a vontade não pode senão aceitar, caso contrário não será livre. Essa descoberta não pode ser feita sem a ação da própria vontade, o que dá a esta na estrutura do espírito humano uma certa preeminência. A perfeição do homem seria uma imagem da perfeição divina, ou seja, uma perfeita união da inteligência e da vontade, operada, contudo, pela força da vontade³⁸⁴.

³⁸² ROSENFELD, D. *Descartes e as Peripécias da Razão*. p. 202.

³⁸³ GUENANCIA, P. *Descartes*. “Se Descartes rejeita a consideração das causas finais, é porque elas favorecem demais a inclinação natural de julgar todas as coisas em relação a si mesmo, e, particularmente, de imaginar Deus criando o mundo segundo o modelo do artesão que realiza o seu projeto. Os raciocínios tirados do fim (finalidade) deixam de valer fora das coisas finitas (limitadas); eles não podem aplicar-se ao infinito, que não é apenas *mais* que o finito, mas verdadeira e essencialmente *diferente* do finito”. p. 102.

³⁸⁴ Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 78. Para o comentarista, a ciência é

Sabemos que Deus é livre, porque foi provado que Ele é a causa eficiente de nossa ideia. Deus causa, livremente, essa ideia porque a infinitude de Deus implica, necessariamente, sua liberdade absoluta. Não foi provado que Deus é incompreensível porque Deus é a causa de nossa ideia de infinito, mas, ao contrário, o conteúdo incompreensível dessa ideia é que permite conhecer a existência de Deus como fora de nossa mente. A livre criação da ideia de Deus em nós significa, não o arbitrário do conteúdo desta ideia, mas o arbitrário da posição deste conteúdo em nossa mente³⁸⁵.

Descartes afirma que para se ter uma ideia verdadeira do infinito, ele não deve de nenhuma forma ser compreendido, pois a incompreensibilidade é a razão formal do infinito. É uma coisa manifesta que a ideia que temos do infinito não representa apenas uma de suas partes, mas o infinito todo inteiro, tal como ele deve ser representado por uma ideia humana³⁸⁶.

A incompreensibilidade é, em nós, a expressão disto que está além do finito, não a expressão disto que está além da inteligência. Somos capazes de conhecer não, simplesmente, que Deus existe, mas conhecer algumas notas de sua existência. Graças a isto, sabemos que ele é o infinito que não podemos abarcar ou compreender (*comprehendere*), mas que podemos muito concebê-lo

uma realização da vontade. O ideal da perfeição humana, na medida em que pode realizar-se, consiste, como em Deus, na unidade entre entendimento e vontade. Unidade que é essencial, imutável, eterna em Deus (incompreensível ao homem) será no homem o resultado de um esforço, mais ou menos efetivo, na medida em que a vontade possa conduzir e manter o entendimento dentro das regras do método que leva à descoberta da verdade. A harmonia entre a unidade do entendimento e da vontade é uma realização da vontade, pois ela traz o entendimento ao nível da sua própria perfeição. Já que somos criaturas, essa perfeição não ultrapassa as verdades eternas criadas por Deus. Eis como a doutrina cartesiana sobre o homem se enquadra ou se ajusta ao seu pensar sobre Deus. É, sem dúvida, uma doutrina em que Descartes procura, acima de tudo, justificar a liberdade, a espontaneidade essencial do homem, p. 79.

³⁸⁵ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 205.

³⁸⁶ Cf. **DESCARTES**. *A Clerselier sur les V Objections*. (IX, p. 368).

(*intelligere*)³⁸⁷, pois conhecemos clara e distintamente muitas propriedades de Deus³⁸⁸.

A originalidade de Descartes consiste em fundar a objetividade da ciência ancorada num Deus todo-poderoso, radicalmente estrangeiro ele mesmo às implicações dessa ciência. Provando pela consideração de nossa ideia que Deus é o arquétipo eterno desta ideia e que, entretanto, ele é vontade infinita que não poderia ficar limitada às necessidades de qualquer de nossas ideias.

Para Gilson, a ideia cartesiana do perfeito participa no dinamismo de ser perfeita ela mesma. Nossa ideia de Deus é muito menos um pensamento que uma maneira de pensar ou, sobretudo, um poder de pensar de certa maneira. Nós descobrimos em nós a concepção de “*tudo em um*”, sem análogo na nossa experiência e que existe, verdadeiramente. É este poder de construir a ideia de Deus mais profunda em nós que esta mesma ideia que nos dá o testemunho de sua existência³⁸⁹.

Não podemos deixar de justificar que a existência de Deus é um elemento fundamental de toda a teoria do conhecimento de Descartes. Estão, completamente, liquidadas e carecem de base qualquer leitura do cartesianismo que queira fazer de sua metafísica um simples subterfúgio, para validar sem qualquer oposição a sua física. Toda a construção teórica das *Meditações Metafísicas* não é um aspecto menor dentro do conjunto da obra cartesiana.

A identidade fora do eu subjetivo entre a essência e a existência não é própria apenas de Deus, mas se refere a todas as coisas, sejam finitas ou infinitas. No sujeito que conhece não existe em si nada além das essências, ou seja, a existência de meu eu se reduz em si a isso que me atesta o *cogito*. Quando

³⁸⁷ Cf. **DESCARTES**. *Réponses aux V Objections*. (VII, p. 364-365). A Mersenne, mai 1630. (AT, I, p. 151). A Mersenne, janvier 1641. (AT, III, p. 284). Mersenne, juillet 1641. (AT, III, p. 392-393). A Clerselier, 23 avril 1649. (AT, V, p. 356). Entretien avec Burman (AT, V, p. 154).

³⁸⁸ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 206.

³⁸⁹ **GILSON**, E. *Etudes du rôle de la pensée médiévale dans philosophie de Descartes*. p. 55

Descartes sustenta que apenas em Deus a existência faz parte da essência, não significa que a essência em si de Deus acrescenta algo à existência, mas que a sua essência, necessariamente, tem que existir. Portanto, não há um mundo das essências separado do mundo da existência. Deus criou, exteriormente, umas essências que são as coisas existentes.³⁹⁰

Conforme Lívio Teixeira, basta lembrar que a dúvida metódica é da essência do sistema e que esta dúvida, levada ao extremo por uma necessidade interna do processo, vai até a hipótese do gênio maligno que, como se sabe, não é um capricho da imaginação cartesiana, mas algo que tem os caracteres dos processos matemáticos de raciocínio e que é, absolutamente, necessário ao sistema; pois representa a possibilidade de uma incapacidade ou impossibilidade essencial do espírito humano para alcançar a verdade, último reduto do ceticismo que deveria ser vencido antes de se lançarem os fundamentos de uma ciência nova. A possibilidade do universo ser governado por um gênio maligno ou um Deus enganador só pode ser afastada pela prova da existência de um Deus perfeito e, portanto, veraz³⁹¹.

Descartes defende a existência de um Deus criador das verdades eternas contra a existência de um criador de falsas essências. A Gassendi afirma que é difícil ver alguma coisa estabelecida de imutável e eterna, senão Deus³⁹². Porque as coisas que estão dispostas no mundo têm essa configuração por uma vontade livre de Deus que as criou eternamente. Afinal, o Deus cartesiano é o autor tanto das existências das coisas como de suas essências³⁹³. Não se pode dizer que algo é impossível para Deus, mesmo que isso repugne nossa compreensão³⁹⁴, o que podemos dizer é que são coisas contraditórias, contudo o poder de Deus está além de nossa compreensão.

³⁹⁰ Cf. **GUÉROULT**, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. p. 374.

³⁹¹ Cf. **TEIXEIRA**, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. p. 72.

³⁹² Cf. **DESCARTES**. *Cinquièmes Réponses*. (AT, VII, p. 380).

³⁹³ Cf. **DESCARTES**. *A Mersenne, 27 de maio de 1630*. (AT, I, p. 152).

³⁹⁴ Cf. **DESCARTES**. *A Morus, 5 de fevereiro de 1649*. (AT, IV, p. 673). Em carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, Descartes, também, defende que Deus pode fazer o que está além de nossa compreensão. (AT, V, 223-224).

A radicalidade da metafísica cartesiana está muito além de um Deus simples criador de verdades eternas, mas, sobretudo, num Deus que não está limitado ou constrangido por nenhuma necessidade. Descartes ao justificar que Deus criou algumas verdades como necessárias, não provou que Ele as tenha concebido necessariamente; pois uma coisa é desejar que elas fossem necessárias, e outra é desejar necessariamente ou ser necessitado a querer³⁹⁵. As coisas criadas por Deus não foram condicionadas por nenhum tipo de necessidade, pois o cartesianismo defende uma radical liberdade divina.

³⁹⁵ Cf. **DESCARTES**. *A Mesland*, 2 de maio de 1644. (AT, IV, p. 118-119).

7. CONCLUSÃO

Nosso trabalho buscou defender a tese de que o pensamento cartesiano sobre Deus na história da filosofia não encontra nenhum paralelo. Ao apresentar Deus como **causa sui** o filósofo rompe com as concepções divino-teológicas clássicas que apresentavam a essência divina, necessariamente, inscrita num código de racionalidade. A dinamicidade e liberdade absoluta da essência divina em Descartes foge ao que, comumente, é aceito como a natureza de Deus pelas grandes tradições religiosas do Oriente e do Ocidente. O Absoluto a partir das *Meditações Metafísicas*, não é apenas pensado ou justificado a partir de dados físicos ou como um acontecimento cosmológico; mas é um conhecimento, sobretudo, metafísico.

A metafísica passa a ser uma preocupação central em toda a filosofia depois de Descartes, porque, mais do que inaugurar um novo tempo no pensar ou desenvolver uma inovadora escola filosófica, seu objetivo era fundamentar o conhecimento além dos prejuízos dos dados sensíveis. A filosofia avança à medida em que homens como Descartes desafiam as fronteiras do saber instituído e ousam afirmar que há outras formas de se conceber o mundo, o tempo e, principalmente, Deus. E por mais que o homem queira conhecer clara e distintamente, seu conhecimento sempre ficará limitado porque Deus está além dos limites da razão. A causalidade divina é a forma como a mente finita concebe a Deus, contudo o infinito tem seu lugar privilegiado que transcende às regras do discurso lógico e as leis da razão.

A racionalidade não fica diminuída ou mitigada diante da grandeza do transcendente, apenas tem seus contornos e limites bem delineados. Como justificamos em nossa tese, o conhecimento sobre Deus como **causa sui** é um conhecimento que se singulariza em relação aos outros discursos epistêmicos,

pois é, por meio dele, que se pode instaurar a ciência ou um conhecimento verdadeiro com certeza. Depois de Descartes tornou-se mais exigente justificar gnosiologicamente qualquer juízo ou desenvolver uma teoria do conhecimento sem que se leve em conta a certeza da verdade da existência de Deus. Da superação do ceticismo em relação à existência de Deus é que se pode começar a encaminhar um discurso justificacionista para qualquer tipo de crença ou de conhecimento.

Defendemos que a posição de Descartes é forte e audaciosa, pois leva ao corolário de que o ateu não pode ter um conhecimento científico justificado. O cientista que não crê em Deus não fica impossibilitado de fazer ciência, de investigar, entretanto seus resultados carecerão de um fundamento metafísico que a ciência intrinsecamente não pode fornecer. Não se advoga a tese de excluir dos ateus a possibilidade de fazerem descobertas importantes e fundamentais para o progresso do saber, porém se defende que a ciência necessita, indubitavelmente, de um fundamento metafísico que seja extrínseco a ela mesma, a fim de validar os conhecimentos.

A ciência não pode se constituir num ramo do saber separado da metafísica. Quando a ciência procura *intra muros* seus sustentáculos ou autojustificar-se como saber verdadeiro está incorrendo numa grave falácia, pois apenas quando atinge um fundamento *extra muros* que transcenda suas possibilidades ou horizontes epistêmicos é que pode ambicionar a construção de um mundo diferente deste e de um paradigma de conhecimento provado verdadeiramente. A filosofia encontra seu cume de saber à medida em que consegue superar todas as formas de ceticismo e enfraquecer qualquer discurso ou forma de relativismo epistêmico. As provas da existência de Deus, primordialmente, vão de encontro a toda forma de instaurar justificativas gnosiológicas ou cosmovisões que não fazem do Absoluto ou do Transcendente o seu eixo fundamental.

Descartes, como um grande cientista, tinha consciência de que a possibilidade do avanço da ciência passa pela certeza da justificação dos princípios que tornam um saber verdadeiro. O avanço do conhecimento através do tempo se dá com princípios intemporais e necessários, portanto, o que está em jogo na obra cartesiana, como provamos, não é o conceito de verdade. O cerne da filosofia cartesiana é um problema epistêmico de justificação do conhecimento com suas implicações teológicas, tendo como ponto de partida ou fundamento ontológico a verdade indubitável do **cogito**. Entretanto, o eu apresenta fragilidades e limitações na fundamentação do conhecimento que só são superadas, através da certeza das três provas da existência de Deus, que permitem, verdadeiramente, instaurar uma ciência definitiva. O reconhecimento da verdade está, intrinsecamente, ligado à questão metafísico-teológica.

A metafísica cartesiana aponta, primeiramente, para dentro do ser humano, a *res cogitans*; porém esta tem uma ideia que a transcende e que simplesmente não apenas sugere a existência do Absoluto, mas é a ideia verdadeira de Deus. O ser finito traz dentro de si, inscrito no mais íntimo de seu ser a ideia única e indubitável de Deus. A certeza da verdade da existência de Deus não é uma dedução ou uma consequência de um silogismo concluído de premissas que supõem a existência do cosmos ou do mundo exterior. A certeza da verdade da proposição Deus existe como **causa sui** é uma afirmação feita pelo ser que conhece Deus, pois tem dentro de si a ideia do infinito.

Por isso, são absolutamente reducionistas as teses que apresentam Descartes como um idealista ou um defensor do realismo filosófico. Suas ideias não se enquadram em uma determinada corrente de pensamento, pois sua teoria defende o primado da razão, contudo, não esgotando a dimensão da transcendência como significado último da existência. Razão e transcendência são dimensões complementares e necessárias, verdadeiramente, a *res cogitans*.

O grande legado cartesiano é que se Deus não existisse, não haveria a possibilidade de se fazer ciência no sentido rigoroso do termo. Dessa forma, a metafísica é que possibilita a fundamentação de um sistema de saber que permite a conquista da natureza e o avanço do mundo técnico-científico. A prioridade das ideias sobre o mundo físico sinaliza que a verdade e, principalmente, os critérios que tornam viável o discurso científico têm que ser procurados no **cogito** humano, mas com a condição necessária da certeza da verdade da existência de Deus como baliza e garantia.

A busca dos critérios de reconhecimento da verdade é uma constante em todas as *Meditações Metafísicas*. A clareza e distinção prevalecem sobre os conhecimentos duvidosos e obscuros. A *res cogitans* deve se guiar pelos critérios que foram obtidos a partir da certeza da existência de Deus. A teologia cartesiana do Deus como **causa sui** tem implicações profundas sobre a sua teoria do conhecimento e não há como separar esses dois ramos do saber que estão, estreitamente, unidos.

O conhecimento da verdade da existência de Deus em Descartes não se limita a justificar a existência de um ser Absoluto, mas nos permite conhecer algumas características essenciais suas. A essência de Deus é, de certa forma, auscultada pela razão humana dentro dos limites do que Deus permitiu que pudessemos conhecer. Portanto, a “*revelação*” na metafísica cartesiana se dá na possibilidade que Deus proporcionou a *res cogitans* de conhecer as leis que tornam o conhecimento verdadeiro. Nada é mais importante para o homem do que saber e justificar como conhece, senão estaria condenado ao vale lagrimoso do saber dubitável ou obscuro e confuso.

O Deus apresentado por Descartes, indiscutivelmente, é o ser mais poderoso que a metafísica especulativa ocidental concebeu, pois ele é onipotente em todos os sentidos. As verdades ou os princípios do real foram construídos e concebidos pela onipotência divina que não foi submetida a nenhum princípio

lógico ou ontológico. A radicalidade da onipotência divina coloca todas as verdades aos pés de Deus. Mesmo o princípio da contradição, pois a essência divina é, verdadeiramente, simples e Deus é onipotente. Nada constrange ou limita a ação divina que criou todas as formas e maneiras como o ser finito concebe a verdade. E poderia conceber o que está além do poder de compreensão finito e limitado dos seres humanos.

Deus **causa sui** implica que a onipotência divina não é limitada por formas ou razões lógicas que estão na essência divina, pois a simplicidade de Deus é absoluta, como a onipotência divina é absoluta e radical transcendendo os limites da razão humana. Descartes defende o rigor da evidência adquirida através da clareza e da distinção, porém tinha consciência de que as maravilhas e as grandezas da ciência são obras criadas por Deus que não se limita a nada e é absolutamente livre. A razão humana encontra seu limite na incompreensibilidade divina e, portanto, a inteligibilidade do real, em todos os sentidos e em todas as formas, nada mais é do que uma criação divina.

A verdadeira ciência e o conhecimento certo assumem sua condição de criaturas finitas diante da onipotência divina ou se tornam um discurso falacioso à margem do ceticismo metódico. Descartes prova que por mais racional que seja a *res cogitans* e por mais poder que possa ter sobre o real, nunca conseguirá transpassar o domínio do transcendente. A razão humana encontra na transcendência divina não uma inimiga na trincheira a ser derrotada, mas a sua verdadeira gênese, através da criação livre e onipotente de Deus.

Em tempos de crise nas matrizes fundantes da racionalidade ocidental e com a emergência do radicalismo religioso, mais do que nunca, a razão precisa superar suas antinomias e propiciar caminhos claros e distintos para a civilização. A reflexão sobre Deus em bases racionais é a certeza de que o fundamentalismo sectário não vingará e muito menos o ateísmo materializante da Modernidade. Razão e transcendência não são dois polos opostos, essencialmente, excludentes

e assimétricos, mas são absolutamente necessários à plena realização humana como *res cogitans*. A certeza da verdade da existência de Deus em fundamentos baseados na razão como **causa sui** tem um papel ativo na elaboração de uma filosofia coerente com os anseios mais profundos do ser humano.

8. BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE DESCARTES

DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. Coleção “Classiques Garnier”. TOMO I, II, III. Org. *Ferdinand Alquié*. Paris : Classiques Garnier, 1999.

-----*Oeuvres de Descartes*; publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Paris : Vrin/CNRC, 1971-1974, 13 v.

Plano da Obra *Oeuvres de Descartes*:

I a V: Correspondence.

VI: Discours de la méthode e Éssais.

VII: Meditationes de prima philosophia.

VIII: - 1: Principia philosophie.

VIII: - 2: Epistola ad G. Voetium. Lettre apologétique. Notae in Programma.

IX – 1: Méditations (tradução francesa).

X: Phisico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii.

Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance.

XI: Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia.

XII: Une vie de Descartes.

XIII: Supplément.

----- . *Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo : Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987-1988, 2 v.

----- . *Discurso do Método*. Introdução e notas de Étienne Gilson. Tradução de João Gama. Lisboa : Edições 70, 1989.

----- . *Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. 4. ed. Lisboa : Guimarães Editores, 1989.

----- . *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa : Edições 70, 1985.

OUTRAS OBRAS

ALQUIÉ, Ferdinand. *A Filosofia de Descartes*. 2. ed. Lisboa : Editorial Presença, 1987.

----- . *Galileu, Descartes e o mecanismo*. 2. ed. Lisboa : Gradiva, 1987.

----- . *La Découvert métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

AQUINO, Thomás. *Suma Teológica*. Vol. I. Porto Alegre : EST-Sulinas-UCS, 1980.

AQUINO, Thomas. *Suma contra os Gentios*. Porto Alegre: EST-Sulinas-UCS, 1990.

ARIEW, Roger. *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes's thought*. IN: The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo : Edições Loyola, 2002.

----- . *De Anima*. New York : Georg Olms Verlag : 1990.

----- . *Ética a Nicômacos*. Brasília : Editora da UNB, 1992.

BEYSSADE, Jean-Marie. *La Philosophie Première de Descartes – Le Temps e la Cohérence de la Métaphysique*. Paris : Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. *Descartes's doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin texts of Fourth Meditation*. IN: **COTTINGHAM**, John. *Reason, Will & Sensation*. Oxford : Oxford Press, 1999.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes a Fábula do Mundo*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.

CLARKE, D. *Descartes's philosophy of science and the scientific revolution*. IN: The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1999.

----- . *A Filosofia de Descartes*. Lisboa : Lisboa 70, 1989.

CORLONI, E. *Le Verità Eterne in Descartes e in Leibniz*. IN: Travaux du XI Congrès International de Philosophie. Études Cartésiennes.

FABRO, Cornelio. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma : Editrice Studium, 1969.

FRANKFURT, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen*. Nova York : The Bobbs Merrill Company, 1970.

FICHANT, Michel. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1989.

GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 5. Paris : J. Vrin, 1984.

----- . *La liberté et la théologie chez Descartes*. 2 ed. Paris : Librairie J. Vrin, 1982.

----- . *Index scolastico-cartésien*. 2 ed. Paris : 1979.

----- . *Études sur l'Histoire de la Formation du Système Cartésien*. Paris : Librairie J. Vrin, 1930.

----- . *La Filosofia en la Edad Média*. Madrid : Gredos, 1987.

GOUHIER, Henri. *Les premières pensées de Descartes.* Paris: Librairie J. Vrin, 1978.

-----*La pensée religieuse de Descartes.* Paris : Librairie J. Vrin, 1972.

-----*La pensée métaphysique de Descartes.* Paris : Librairie J. Vrin, 1962.

-----*Essais sur Descartes.* Paris : Librairie J. Vrin, 1949.

GRIMALDI, Nicolas. *L'expérience de la pensée dans la philosophie des Descartes.* Paris : Librairie J. Vrin 1978.

GUENANCIA, Pierre. *Descartes et l'ordre politique.* Paris: 1983.

-----*Descartes.* Paris : Bordas, 1986.

GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons.* Paris : Aubier/Montaigne, 1953. 2 v.

HAMELIM, Octave. *El sistema de Descartes.* Buenos Aires : Editorial Losada, 1949.

KANT, I. *Critique de la Raison Pure.* Tradução de José Barni. Paris : Garnier Flammarion, 1976.

KENNY, Anthony. *Descartes – a Study of his Philosophy.* Bristol : Thoemmes Press, 1995.

KOBAYASHI, Michio. *A Filosofia Natural de Descartes.* Lisboa : Instituto Piaget, 1993.

KUNZ, Edmundo Luís. *Deus no espaço existencial*. Porto Alegre : EST/Sulina, 1975.

LANDIM, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo : Loyola, 1992.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1945.

LEVY, Lia. *O Autônomo Espiritual, A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre : L & PM, 1998.

LOPARIC, Zeljco. *Descartes Heurístico*. Campinas: UNICAMP, 1997.

LÓPEZ, Jesús García. *El conocimiento de Dios em Descartes*. Pamplona : Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

MALCOLM, Norman. *Dreaming and Skepticism*. IN: *The Philosophical Review*, Vol. 65. N. 1, 1956. pp. 14-37.

MARION, Jean-Luc. *Cartesian Questions – Method and Metaphysics*. Chicago : The University of Chicago Press, 1999.

----- . *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.

----- . *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1986.

----- . *Sur le prisma métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.

MARITAIN, Jaques. *Le songe de Descartes*. Paris : Buchet, 1930.

MARQUES DE JESUS, Luciano. *A Questão de Deus na Filosofia de Descartes*.
Porto Alegre : EDIPUCRS, 1997.

PASCAL, George. *Descartes*. São Paulo : Martins Fontes, 1990.

POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Nova Iorque
Harper & Row, 1964.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes e o Racionalismo*. Porto : Rés, 1979.

----- *L'oeuvre de Descartes*. 2. Vol. Paris : 1971.

ROSENFELD, Denis. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo : Iluminuras,
1996.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2 ed. São
Paulo : Moderna, 1993.

SORREL, Tom. Descartes's Modernity. IN: **COTTINGHAM**, John. Reason, Will &
Sensation. Oxford : Oxford Press, 1994.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo : Brasiliense,
1980.

VALÉRY, Paul. *O pensamento vivo de Descartes*. São Paulo : Martins, 1952.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo : Paulinas, 1991.

----- . *O Problema do Conhecimento de Deus*. 2. Ed. Porto Alegre :
EDIPUCRS, 1997.

----- . *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1994.

----- . *Religiões Crenças e Crençices*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1997.

----- . *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre : PUCRS,
1996

WEINBERG, Julius. *Breve Historia de la Filosofia Medieval*. Madrid : Cátedra,
1987.

