

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCOS VALÉRIO BATISTA

**ARTICULAÇÃO CARTESIANA ENTRE A EXISTÊNCIA DE DEUS E A
REALIDADE FÍSICA DO MUNDO**

**VITÓRIA
2015**

MARCOS VALÉRIO BATISTA

**ARTICULAÇÃO CARTESIANA ENTRE A EXISTÊNCIA DE DEUS E A
REALIDADE FÍSICA DO MUNDO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Cláudia Pereira do Carmo Murta.

**VITÓRIA
2015**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B333a Batista, Marcos Valério, 1968-
Articulação cartesiana entre a existência de Deus e a
realidade física do mundo / Marcos Valério Batista. – 2015.
122 f.

Orientador: Cláudia Pereira do Carmo Murta.

Coorientador: Antônio Vidal Nunes.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Descartes, René, 1596-1650. Meditações Metafísicas -
Crítica e interpretação. 2. Deus - Prova de existência. 3.
Ontologia. I. Murta, Claudia, 1967-. II. Nunes, Antônio Vidal,
1957-. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

MARCOS VALÉRIO BATISTA

**ARTICULAÇÃO CARTESIANA ENTRE A EXISTÊNCIA DE
DEUS E A REALIDADE FÍSICA DO MUNDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de Metafísica.

Defendida em 27 de agosto de 2015.

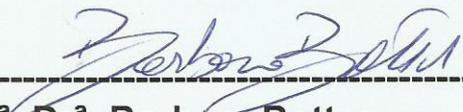
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof^a. Dr^a. Claudia Pereira do Carmo Murta
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador



Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná



Prof^a. Dr^a. Barbara Botter
Universidade Federal do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

A Deus.

À minha família.

À minha orientadora, Professora Doutora Cláudia Pereira do Carmo Murta (UFES).

Ao meu coorientador, Professor Doutor Antônio Vidal Nunes (UFES).

À minha colaboradora, Professora Doutora Bárbara Botter (UFES).

Ao colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES.

À Secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES.

À FAPES.

“Deus é aquilo que me falta para compreender o que eu ainda não compreendo.”

Raul Seixas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. O APRIORISMO SISTEMÁTICO DE DESCARTES	14
2.1 PROLEGÔMENOS AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO CARTESIANO	14
2.1.1 Argumento Ontológico de Avicena	16
2.1.2 O argumento ontológico anselmiano	23
2.1.3 O despertar de Descartes para as questões metafísicas e de Deus como fundador das ciências	27
2.2 EXPOSIÇÃO DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO CARTESIANO	34
2.2.1 Provas da existência de Deus que antecederam ao argumento ontológico	35
2.2.2 O argumento ontológico cartesiano	37
2.2.3 Conceito de ideia em Descartes	42
2.3 O CARÁTER APODÍTICO DAS RELAÇÕES MATEMÁTICAS	43
2.3.1 A matemática universal	43
2.3.2 Similaridades matemáticas entre Descartes e Platão	45
2.3.3 As verdades matemáticas são eternas e universais	49
3 A INFLUÊNCIA DA ONTOLOGIA CARTESIANA EXERCIDA SOBRE A COMPROVAÇÃO DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS.....	52
3.1 DIFICULDADES EM TORNO DA PROVA DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS.....	53
3.1.1 O suporte teórico das <i>Regulae</i>	53
3.1.2 O problema acerca da existência da realidade exterior	55
3.1.3 A cisão entre realidade objetiva e realidade formal: um problema a ser superado	56
3.2 DA RAZÃO AO SENSÍVEL.....	59
3.2.1 Luz Natural e Intuição	59
3.2.2 Ampliando o entendimento sobre a Luz Natural.....	61
3.2.3 O auxílio da inclinação natural	63
3.3 COMPROVAÇÃO DA EXISTÊNCIA FORMAL DAS COISAS MATERIAIS... 63	
3.3.1 Desfazendo uma pseudocontradição.....	65
3.3.2 A exterioridade formal das coisas materiais	66

3.3.3	<i>Notoriedade do erro dos sentidos</i>	69
3.3.4	<i>Existe uma substância diferente da res cogitans: a res extensa</i>	70
3.4	VERACIDADE DIVINA COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO DA RES EXTENSA	74
3.4.1	<i>Viagem metafórica do trabalho investigativo de Descartes</i>	75
3.4.2	<i>Deus: o possibilitador do verdadeiro conhecimento</i>	78
3.4.3	<i>A ciência é oriunda da obscuridade das coisas</i>	80
4	OBJEÇÕES E RESPOSTAS CARTESIANAS AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO APRESENTADO NAS <i>MEDITAÇÕES METAFÍSICAS</i>	83
4.1	O PROBLEMA DO CÍRCULO.....	85
4.2	OBJEÇÃO CONTRA A VERACIDADE DIVINA	98
4.3	QUINTAS OBJEÇÕES: CONTRA A DEMONSTRAÇÃO ONTOLÓGICA CARTESIANA DA EXISTÊNCIA DE DEUS	105
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
	REFERÊNCIAS	118

RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo sobre o argumento ontológico desenvolvido por René Descartes e encontrado no texto da Meditação Quinta, das *Meditações Metafísicas* – obra publicada em 1641 e que representa um marco dentro do universo filosófico por exercer grande influência nos pensadores de sua época e naqueles que lhes sucederam. Nosso estudo pretende apresentar a noção cartesiana do argumento ontológico e suas implicações na demonstração da existência das coisas materiais, e ainda, as objeções que foram realizadas contra essas ideias. Almejamos concluir que Deus é o fundamento de toda a filosofia proposta por René Descartes, visto que, para ele, a veracidade divina é condição *sine qua non* para validar toda e qualquer certeza que se possa adquirir.

Palavras-chave: Argumento ontológico. René Descartes. *Meditações Metafísicas*. Deus.

RÉSUMÉ

Cette étude présente l'argument ontologique développé par René Descartes à partir du texte de la cinquième méditation chez l'oeuvre « Méditations Métaphysiques » publié en 1641 et qui est sa plus belle oeuvre. Cet ouvrage a exercé une grande influence sur les penseurs contemporains et ceux qui sont arrivés après lui. Donc, cette étude vise à présenter la notion cartésienne de l'argument ontologique et ses implications dans l'établissement de l'existence des choses matérielles ainsi que les objections qui ont été faites contre ces idées. La conclusion peut être que Dieu est le fondement de toute la philosophie cartésienne, car pour lui, la vérité divine est une condition *sine qua non* pour valider toute certitude que l'on peut acquérir.

MOTS-CLÉS: L'Argument ontologique. René Descartes. *Méditations Métaphysiques*. Dieu.

1. INTRODUÇÃO

Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da filosofia que da teologia [...] (DESCARTES, [1641] 1988, p. 7)¹

Este trabalho centralizar-se-á justamente nesse aspecto do pensamento cartesiano, ou seja, na investigação, especificamente filosófica, realizada por René Descartes para provar racionalmente a existência de um Ser supremo, ao qual denominamos Deus. A Ele, de acordo com o filósofo, deve-se a validação de todo o conhecimento obtido pelas ciências, evidenciando assim nosso propósito de apresentar Deus como sendo a pedra angular de filosofia cartesiana, Aquele que fundamenta a existência da *res cogitans* e da *res extensa*, bem como a união dessas duas substâncias. E também trará à tona as objeções que foram levantadas contra a filosofia cartesiana, oriunda de suas investigações metafísicas, que apontam Deus como sendo o sustentáculo de todo o conhecimento verdadeiro.

De forma mais concreta, inicialmente, o presente estudo apresentará: os dois argumentos ontológicos que foram desenvolvidos por ícones da filosofia anteriores a Descartes; o que despertou o interesse do filósofo para as questões metafísicas, sobretudo para a existência de Deus, que culminou em um argumento ontológico cujas bases diferem daqueles apresentados anteriormente, visto que agora elementos matemáticos, não presentes nas versões anteriores, passam a fazer parte dessa demonstração; e a importância da Matemática na filosofia cartesiana, posto que suas verdades são tomadas como eternas e universais.

Expostas essas informações preliminares, que serão de suma importância para o desenvolvimento dos assuntos abordados na sequência, o trabalho passará a tratar da existência das coisas materiais, evidenciando as dificuldades em torno da comprovação da existência destas, e chegará à conclusão de que elas têm, ou não, sua existência formal, apontando para o fato de que a conclusão daí aduzida depende única e exclusivamente da existência de um Deus veraz.

¹ Trecho da carta que Descartes encaminhou “aos senhores Deão e doutores da sagrada faculdade de teologia de Paris” para lhes apresentar as *Meditações Metafísicas*, com o intuito de que sua obra, antes de ser levada a público, passasse pelo crivo dessas pessoas.

Uma vez apresentados todos os elementos que farão de Deus a presença impreterível em toda estrutura da epistemologia cartesiana, nossa pesquisa passará a tratar das objeções realizadas pelos senhores doutos às *Meditações Metafísicas*, antes que elas fossem publicadas, tendo como cerne aquelas que têm, por prioridade, obstaculizar ou até mesmo ridicularizar o argumento ontológico cartesiano.

Desse modo, importa dizer que o objetivo desse trabalho é apresentar um estudo sobre o pensamento metafísico cartesiano que levou à necessidade de estabelecer uma verdade primeira, a partir da qual pudesse apoiar todos os seus argumentos. Verdade essa que servisse de ponto arquimediano na estruturação de seu pensamento e que não dependesse de nenhuma outra, mas que dela todas dependessem, tornando-se assim o princípio primeiro de sua filosofia.

Esse trabalho objetiva também destacar no texto das *Meditações Metafísicas* os aspectos relevantes que levaram à abordagem ontológica sobre a prova da existência de Deus e, conseqüentemente, a importância desse conhecimento para se obter, com clareza e distinção, a certeza da existência do mundo exterior, extirpando assim todo e qualquer resquício de dúvida que porventura venha existir em relação a essa certeza.

Objetivamos, por fim, expor e comentar as objeções feitas ao pensamento cartesiano no tocante à prova da existência de Deus e as respostas fornecidas por Descartes a essas objeções, apresentando assim as dúvidas levantadas com relação às suas ideias, notadamente àquelas que, se não fossem respondidas a contento, poderiam arruinar a construção de suas *Meditações*, não permitindo que ele se tornasse essa grandiosa personagem que ocupa um lugar de destaque no mundo da Filosofia, cuja ontologia serviu de parâmetro para estudos ulteriores.

Assim, para investigar esse viés do pensamento cartesiano, dividimos o presente trabalho em três capítulos, nos quais discorreremos sobre a prova ontológica da existência de Deus apresentada no texto das *Meditações Metafísicas*, obra de suma importância na filosofia de Descartes; suas implicações no tocante à existência das coisas materiais e as objeções relacionadas ao argumento ontológico que podemos encontrar no texto das *Segundas Objeções e Respostas*.

Portanto, no primeiro capítulo, apresentaremos a ideia do que possa ser um argumento ontológico, exemplificando a partir dos dois pensadores que antecederam a Descartes e escreveram sobre o mesmo assunto, porém adotando uma ótica diferente daquela que Descartes utilizou em suas *Meditações*: o islâmico Avicena e o cristão Anselmo de Aosta. Ambos desenvolveram suas obras a respeito do argumento ontológico no século XI de nossa era, embora, como dissemos, de forma diversa daquela desenvolvida por Descartes, mas que ganharam notoriedade a ponto de atravessarem os séculos até chegar aos nossos dias sendo objeto de estudo de pesquisadores por todo o mundo.

Após Avicena e Anselmo, ainda no primeiro capítulo, discutiremos o argumento ontológico cartesiano, porém, antes, empenharemo-nos em mostrar como aconteceu o despertar de Descartes para as questões concernentes à metafísica, notadamente a existência de Deus, momento em que serão apresentados, de forma breve, aspectos bibliográficos que consideramos relevantes dentro do escopo do trabalho. Após a discussão do argumento ontológico cartesiano, cujo produto é a conclusão da existência de um Deus perfeito e veraz, evidenciaremos a importância da Matemática para a conclusão desse argumento nas *Meditações*.

O segundo capítulo trará, em seu bojo, um estudo sobre a influência que a ontologia desenvolvida por Descartes teve no desenrolar de sua investigação pela prova da existência das coisas materiais, sendo a veracidade divina condição *sinequa non* para que essa prova se realizasse, e que se afastasse a hipótese de um gênio maligno, o qual poderia usar seu poder com o intento de fazer com que as coisas não fossem na realidade tal como se apresentam ao meditador.

Isso nos levará a considerar que a prova da existência das coisas materiais na filosofia cartesiana é rodeada de dificuldades a serem vencidas para que se torne efetiva, livre de qualquer dúvida passível de ser lançada sobre sua existência, principalmente aquela de que a existência da *res extensa* possa ter apenas uma existência objetiva e não formal.

O terceiro capítulo será composto pelo esboço de respostas coerentes, a partir das ideias cartesianas, às objeções que podem ser realizadas sobre aquilo que discorreremos nos capítulos anteriores, principalmente sobre as discussões em torno

das coisas objetadas contra a prova ontológica da existência de Deus e contra a veracidade divina como fundamento das ideias claras e distintas.

As respostas apresentadas foram estudadas a partir do texto encontrado nas *Objecções e Respostas*², principalmente nas *Segundas Objeções e Respostas*, aquelas recolhidas por Mersenne da boca de diversos teólogos e filósofos. O objetivo é sempre manter a originalidade das respostas de Descartes às objeções e apresentar Deus como o balizador de suas ideias, sem o qual sua árvore filosófica não poderia sobreviver, pois não teria raízes para sustentá-la.

O método central utilizado nesse trabalho foi o levantamento bibliográfico, contando com leituras enfáticas relacionadas ao tema e aos objetivos apresentados. A leitura das *Meditações Metafísicas* de René Descartes, sobretudo da Meditação Quinta, foi o fio condutor de tudo aquilo que tornou possível a efetivação do desenvolvimento e da construção do texto como um todo. Apoiado em pesquisas e leituras de textos obtidos por meio da *internet*, bem como em vários livros escritos no idioma francês e em língua vernácula, esse trabalho cercou-se de uma bibliografia cujos autores estão entre os mais renomados comentadores da filosofia cartesiana.

Não obstante o cerne do desenvolvimento do trabalho tenha sido a Meditação Quinta, das *Meditações Metafísicas*, todas as demais Meditações tiveram sua devida importância dentro do escopo do trabalho, mesmo porque, entendemos que estudar e abordar o conteúdo de apenas uma Meditação, isoladamente, não proporciona o correto entendimento da obra, já que existe uma estreita dependência entre elas, e a ausência de qualquer uma levaria a muitos mal-entendidos, comprometendo o rigor da cadeia de razões que perpassam a filosofia cartesiana contida naquele livro.

Mas, certamente, não apenas as *Meditações Metafísicas* e a bibliografia a elas relacionada foram utilizadas para desenvolver esse trabalho, mas também as obras de Descartes em sua quase totalidade foram consultadas para se estabelecer uma relação coerente entre elas e apresentar as conclusões cartesianas dentro do prisma de suas próprias conclusões, tentando manter-se o mais fiel possível àquilo que foi resultado dos esforços de suas investigações.

²*Objecções e Respostas* é uma obra que acompanhou a publicação das *Meditações Metafísicas* em 1641, oriunda das objeções de vários teólogos, filósofos e estudiosos contra as *Meditações*.

As traduções ora apresentadas são livres e contam com o conhecimento obtido nas leituras realizadas das obras nacionais que compõem a bibliografia do trabalho e em estudos anteriores que facilitaram a compreensão do material utilizado em idiomas estrangeiros, cujo conteúdo permitiu a elaboração de um texto que entendemos representar a originalidade do pensamento cartesiano.

Tais procedimentos metodológicos, aliados aos textos com conteúdos basilares sobre o tema, permitiram-nos manter o foco, bem como expor as ideias primordiais sobre a filosofia cartesiana que, acreditamos, possibilitará a compreensão fática daquilo que nos propomos a apresentar nesse trabalho.

2. O APRIORISMO SISTEMÁTICO DE DESCARTES

2.1 PROLEGÔMENOS AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO CARTESIANO

A modernidade ocidental foi palco de grandes revoluções que culminaram em importantes transformações, cujos reflexos perpassaram os séculos e são percebidos até hoje em vários campos do conhecimento. Revoluções de cunho político, social e, sobretudo, intelectual, a exemplo do Iluminismo, que surge com o intuito de rechaçar todas as formas de dogmatismo impostas pela Idade Média.

Todavia, para que essas revoluções fossem possíveis, muitos homens valorosos dedicaram suas vidas ao conhecimento e ao aprendizado, concebendo obras que se notabilizaram pelo seu teor filosófico, cujo conteúdo tornou-se o fomento necessário para as ideias que promoveram as grandes transformações pelas quais a humanidade passou e vem passando ao longo do tempo.

Um desses homens foi o filósofo francês René Descartes. Nascido em 1596, formou-se em Direito, porém nunca exerceu esse ofício, dedicando-se ao estudo da Matemática, da Medicina e da moral, mas se notabilizando mesmo por suas meditações filosóficas que lhe renderam o título de pai da Filosofia moderna. Dentre os assuntos filosóficos tratados por esse eminente pensador, encontra-se aquele que escolhemos para fazer parte do nosso objeto de estudo, sendo este o assunto que estará presente direta ou indiretamente em todo ele: o argumento ontológico.

Contudo, para tratar de um assunto, qualquer que seja, onde o rigor e a precisão sejam uma exigência, é de suma importância explicitar os conceitos básicos que o reveste. Assim, em se tratando do argumento ontológico cartesiano, que faz parte dos nossos propósitos de investigação, impõe-se de forma necessária que se tenha como ponto de partida a seguinte questão: o que é o argumento ontológico cartesiano?

A resposta a essa questão se ancora no fato de que um argumento ontológico é um argumento baseado em premissas totalmente *a priori*, cujo objetivo é demonstrar a existência de algo não por seus efeitos, mas a partir de suas causas. Podemos também dizer que

O termo “argumento ontológico” deve-se na verdade a Kant, que destacou um tipo especial de prova da existência de Deus segundo a qual “se faz abstração de toda experiência” e a existência de um ser supremo é “inferida a priori somente dos conceitos” [...]; sem antecipar o título “ontológico”, Descartes, no entanto, diferencia de forma nítida sua própria prova *a priori*, dada na Quinta Meditação, do argumento bastante diferente, *a posteriori* ou causal, que dá na Terceira Meditação [...] (COTTINGHAN, 1993, p. 23).

Dito de outra forma: “a prova da existência de Deus é ontológica porque é conduzida apenas examinando o ser de Deus, a sua essência; examinando somente a sua substância, a sua natureza, conseguimos demonstrar a sua existência” (TOMATIS, 2003, p. 39).

Assim, argumento ontológico cartesiano é o termo proposto no século XVII para expressar os esforços do filósofo René Descartes em querer demonstrar a existência de Deus por meio de premissas *a priori*. É em sua obra *Meditações Metafísicas*, na Meditação Quinta, que podemos ter acesso ao modo como se deu essa iniciativa original, distinta dos caminhos até então perseguidos na realização de tal objetivo.

O argumento ontológico ganhou novas versões no decorrer dos séculos que sucederam à morte de Descartes a partir da identificação de diversificados autores que, assim como ele, em suas respectivas épocas, conquistaram muitos adeptos em favor de seus argumentos. Desse modo, chegaram, até a atualidade, uma diversidade de interpretações sobre o assunto que servem de suporte para estudos desenvolvidos sobre Descartes em diversas partes do mundo, conforme verificamos nas variadas edições do *Bulletin cartésien*³. Não obstante, limitaremos-nos, ao longo desse trabalho, em abordar o tema apenas naquilo que foi o esforço desenvolvido por Descartes.

Por outro lado, por uma questão metodológica, julgamos necessário retomar, de forma contextualizada, as obras daqueles que antecederam a Descartes, as quais apresentam relevância histórica e filosófica no tocante ao tema em questão, o argumento ontológico, pois assim poderemos melhor situar as *Meditações Metafísicas* em suas pretensões e objetivos.

³*Bulletin cartésien* é um boletim anual criado em 1972 pela equipe Descartes da revista francesa *Archives de Philosophie*, cujo objetivo é fornecer informações histórico-críticas e problematizantes sobre a história da Filosofia, estar atenta a novas formas de interrogação no campo da filosofia atual, bem como a proposições de novas vias.

Partindo dessa opção, consideraremos as contribuições de dois ícones da Filosofia, a saber, Ibn Sina (980 – 1037), filósofo medieval islâmico, ou Avicena, como é mais conhecido no ocidente, e Anselmo de Aosta (1033 – 1109), ou Santo Anselmo, importante pensador cristão.

2.1.1 Argumento Ontológico de Avicena

Avicena, filósofo e médico islâmico, nascido no século X da era cristã, também atuou como político e é considerado o maior filósofo produzido pelo Islã ocidental. Foi um estudioso das obras aristotélicas, que por ele foram enriquecidas a partir de todos os desenvolvimentos conhecidos, oriundos dos comentadores gregos e de seus predecessores islâmicos, muçulmanos ou cristãos. Suas principais obras formam sumas filosóficas, a saber:

[...] os *Ishârât* (livro das diretivas e das observações: *KitâbAl-ishârâtwa Altanbihât*), a *Salvação* (*KitâbAl-najât*) e, sobretudo, a gigantesca enciclopédia filosófica e científica quadripartida: lógica, filosofia natural, matemática e filosofia primeira (metafísica), que é o *Livro da cura* (*KitâbAl-shifâ*), um dos expoentes incontestes do pensamento medieval (DE LIBERA, 2004, p. 118).

Essas obras, especialmente o *Livro da cura*, após serem traduzidas para o latim e postas em circulação no século XII, exerceram grande influência sobre o ocidente medieval. Influência também constatada, ainda que de forma indireta, em todos os pensadores islâmicos posteriores a Avicena, reverberando até a modernidade, isso devido ao seu gênio especulativo e ao originalidade rara encontrada em seus trabalhos.

Sendo assim, consideramos a importância de Avicena dentro do assunto que estamos abordando, relacionando-o a Descartes, não somente em virtude da magnitude de suas obras e de sua influência no ocidente, mas, mais especificamente por ter ele elaborado um argumento que pode ser considerado ontológico, e também porque, em sua filosofia, “usa uma determinada alegoria, a do ‘o homem voador’, que antecipa um pensamento de Descartes: a possibilidade de separação entre

corpo e alma e a identificação do eu apenas com essa última” (COOPER, 2002, p. 186). O eu explicitado na célebre expressão *je pense, donc je suis* (eu penso, logo sou), que, como veremos, foi a primeira certeza cartesiana e o primeiro passo dado pelo filósofo para chegar à prova da existência de Deus e fundar sua filosofia.

Dessa forma, para ratificar a justificativa daquilo que nos chamou a atenção para a inserção desse pensador islâmico em um trabalho que gira em torno da filosofia cartesiana, antes de tratarmos propriamente do argumento ontológico aviceniano, gostaríamos de esboçar alguns breves comentários sobre a alegoria do “homem voador” que se apresenta nos seguintes termos, *ipsis litteris*:

Dizemos, pois: é preciso que um de nós conjecture como se tivesse sido criado – e criado perfeito –, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se-ia: será que ele constaria a essência de sua existência sem duvidar, em sua constatação, de que a sua essência é existente, apesar de não constatar com isso [nem] extremidade de seus membros, nem interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer alguma coisa do exterior? Melhor, constataria sua essência sem constatar que ela teria [nem] comprimento, nem largura, nem profundidade? E, se nesse caso lhe fosse possível imaginar uma mão – ou um outro membro – não a imaginação [como] parte de sua essência nem [como] uma condição quanto à sua essência? Ora, tu sabes: aquilo que se é constatado é distinto daquilo que se constata; e, nisto, o que é incontestado é diferente daquilo que não se atesta. Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta do seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas existências]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal homem] uma via para que se lembre de que a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea (AVICENA, 2011 p. 42).

Constata-se também, a partir dessa alegoria, que seu autor se vale da exploração da interioridade do homem para apreender a noção da existência da alma e a diferença entre esta e o corpo. Isso porque, ao propor privar-se de seu corpo e tudo quanto pode ser apreendido pelos sentidos, ele se volta para dentro de si ao perceber que mesmo desprovido de seus membros, de suas entranhas, de seu cérebro e de tudo que lhe é exterior, ele ainda pode afirmar sua própria existência.

Avicena, com esse argumento, fornece indícios daquilo que mais tarde será para Descartes, como já dissemos, a sua primeira certeza, bem como a idealização de sua distinção entre corpo e alma. Também conhecido como Cogito de Avicena, essa

alegoria apresenta a ideia de que se despojando de toda corporeidade, de toda materialidade, alcança-se a noção de alma, de algo que não depende do corpo para existir, mostrando assim a distinção entre ambos.

Mesmo estando desprovido de toda exterioridade, ainda assim seria possível dizer-se existente devido à noção do que é a alma. Noção essa adquirida de modo intuitivo por aquele homem da alegoria, que ao mesmo tempo percebe a diferença existente entre a sua essência e a corporeidade que o compõem. Ressalvadas as devidas diferenças, Avicena escreve, no século XI, aquilo que será alcançado no século XVII por Descartes em suas *Meditações* e que será por este considerado o princípio necessário para fundamentar sua filosofia.

No que tange à questão do argumento ontológico, após extensa pesquisa sobre o assunto, consideramos que a primeira vez em que se cogitou falar de tal argumento, da forma como ficou conhecido pela posteridade, foi a partir das ideias metafísicas de Avicena⁴.

E para tentarmos entender um pouco melhor essa ideia do argumento ontológico aviceniano, apoiaremos-nos no trabalho de um especialista do pensamento árabe, Miguel Attie Filho, líder do grupo de tradução e pesquisa de filosofia árabe e história do pensamento na Universidade de São Paulo. Attie Filho escreveu vários livros e publicou inúmeros artigos em revistas especializadas sobre o trabalho de Avicena, além de traduzir do árabe para o português uma seção do livro de Avicena, a *Metafísica da Al-Shifa*, do *Livro da cura*, que nos guiará pelas veredas argumentativas dessa ontologia.

Iniciando as trilhas dessas veredas, encontramos Avicena, na sua metafísica, apresentando uma divisão das ciências filosóficas em: especulativas e práticas. Porém, o que nos interessa investigar aqui, no tocante à sua ontologia, é somente a parte especulativa das ciências filosóficas.

Assim, encontramos o pensador islâmico escrevendo que essa parte especulativa está circunscrita a uma tripla divisão, a saber, “a Ciência da Natureza, a Ciência Matemática e a Ciência Divina” (AVICENA, 2013, p. 2). Após uma rápida explanação sobre o objeto de investigação da Ciência da Natureza e da Ciência Matemática, Avicena chega à Ciência Divina explicando que ela “é aquela na qual se investigam

⁴ É no *Livro da cura* em que as ideias metafísicas de Avicena aparecem com maior destaque.

as causas primeiras da existência natural e da matemática e o que lhes é inerente, assim como a causa das causas e o princípio dos princípios que é a divindade (AVICENA, 1885, p. 3).

Poderíamos encerrar nesse ponto a explanação sobre o argumento ontológico de Avicena, sob a alegação de que ele alcança a contento, por meio de uma investigação metodicamente *a priori*, a conclusão de que a divindade é o objeto de estudo da Ciência Divina, e, portanto, existe um Deus que foi demonstrado sem que se houvesse recorrido a dados empíricos, atendendo assim aos requisitos necessários para que um argumento seja considerado ontológico.

Entretanto, cabe salientar que, após essa conclusão sobre a relação que há entre a divindade e Ciência Divina, Avicena não se dá por contente com a superficialidade da explicação encontrada, pois ele próprio reconhece que ainda não fica bem claro qual é o sujeito de investigação dessa Ciência, dado que em cada Ciência existe um sujeito específico que a caracteriza. Por exemplo, as Ciências da Natureza tem com sujeito os corpos e tudo o que lhe é próprio, como o movimento, a extensão, os acidentes, etc.; as Ciências Matemáticas, por sua vez, tem como sujeito aquilo que é dotado de quantidade ou uma quantidade abstraída da matéria. Mas, qual poderia ser realmente o sujeito de investigação da Ciência Divina? Não contente com aquela conclusão inicial, Avicena ainda se pergunta em sua reflexão contemplativa: seria ela a essência da causa primeira?

Assim, o raro intelecto do pensador, após se esforçar para obter um argumento plausível para começar a responder às questões que se fizeram presentes, afirma que essa Ciência, a Ciência Divina, é a Filosofia Primeira, a absoluta sabedoria. Fato que nos leva a entender que, ressalvados alguns entremeios históricos e de interpretação, pode-se-ia dizer que essa Ciência é aquela metafísica de Aristóteles, do ponto de vista da tradição latina, conforme nos explica o professor Miguel Attie Filho (2006, p. 65).

Cabe aqui abriremos um parêntese para mostrar que essa comparação da Ciência Divina com a Metafísica de Aristóteles deve-se à influência que o estagirita teve na formação intelectual de Avicena, visto que ele mesmo nos revela:

[...] de maneira que dominei as ciências lógicas, naturais e as matemáticas e me dirigi para a ciência divina. Li o livro *Metafísica* e não compreendi o que estava nele, e o propósito de seu autor se manteve obscuro a mim, de modo que o li quarenta vezes e o memorizei (ATTIE FILHO, apud AVICENA, 2006, p. 5).

Embora tenha lido tantas vezes e memorizado a *Metafísica* de Aristóteles, foi somente quando Avicena teve acesso às obras de Alfarabi⁵ é que pôde compreender o que Aristóteles realmente queria dizer em sua obra. Antes disso, não conseguia entender o pensamento do autor expresso no conteúdo do livro que tivera o trabalho de ler repetidas vezes.

Uma vez explicitada essa informação, podemos fechar esse parêntese e voltar a trilhar as veredas argumentativas de Avicena, que para continuar respondendo às perguntas que fizera, especula em sua metafísica a possibilidade de ser a facticidade de Deus o sujeito de estudo da Ciência Divina, pois somente a esta Ciência competiria a investigação sobre a existência da divindade. Isso porque as demais Ciências não teriam competência para tal, posto que para tanto seria necessário que a “existência da divindade se desse, de modo evidente, por si mesma; ou se sua explicação fosse dada, à duras penas, a partir da especulação” (AVICENA, 2013, p.5).

Entretanto, evidencia Avicena, de fato não é isso que acontece, pois ela não é evidente por si mesma, tampouco se explica à duras penas. Isso é, a existência de Deus não é algo que já esteja ratificado, apresentando-se como algo tangível ou perceptível como o são os objetos de estudos das outras ciências que “são morais, ou políticas, físicas, matemáticas ou lógicas” (ATTIE FILHO, 2006, p. 16); tampouco, do seu ponto de vista, é a existência de Deus algo do qual não há meios de se evidenciar ou de chegar de forma imediata.

Prosseguindo em sua investigação, Avicena conclui que a possibilidade da existência da Divindade ser o sujeito de estudo da Ciência Divina não se sustenta, pois se a pesquisa sobre a existência da divindade compete a essa Ciência, é impossível que ela seja o sujeito dessa mesma Ciência, como explica ele próprio

⁵ Abū Naṣr Muḥammadibn Muḥammadibn Tarhānibn Azwalag Fārābī; também conhecido como Alfarābī, foi um filósofo mulçumano que viveu entre os anos de 872 e 950 da era cristã, estudioso de Platão e Aristóteles, formulou com clareza inaudita a distinção entre existência e essência, e exerceu grande influência no pensamento de Avicena (DE LIBERA, 2004, p. 112).

dizendo que “não cabe a uma Ciência estabelecer o seu próprio sujeito” (AVICENA, 2013, p.5).

Em contrapartida, admite que a investigação sobre a existência de Deus deve necessariamente ser feita pela Ciência Divina, dado que a ela cabe investigar as coisas que são totalmente separadas da matéria, e a divindade assim o é, pois ela não é corpo, muito menos a faculdade de um corpo, sendo isenta de matéria sob todos os aspectos. Assim, se a facticidade de Deus é alvo de investigação da Ciência Divina, mas não é seu sujeito, Avicena passa agora a cogitar se não seria o sujeito dessa Ciência “as causas fundamentais de todos os existentes” (AVICENA, 2013,p.6).

Nesse momento, quando Avicena fala das causas fundamentais, ele está se referindo às quatro causas propostas por Aristóteles, a saber, causa material, causa formal, causa eficiente e causa final. Entretanto, quando se considera as quatro causas, ou apenas uma delas, como sujeito da metafísica, conclui-se que elas não dariam conta de ser o fundamento de todas as coisas existentes, sendo necessário algo mais ainda, uma coisa que lhes fosse anterior, uma realidade, algo que tivesse dado origem a essas mesmas quatro causas.

Diante dessas dificuldades encontradas por Avicena, vale lembrar que o sujeito da Metafísica, da Filosofia primeira, desde os tempos dos antigos gregos, já era um tema muito controverso e polêmico, envolvendo as causas primeiras da realidade, as noções de ser e existência, e mesmo a concepção das realidades divinas. Portanto, não era sem motivo que o pensador islâmico procurava ser bastante criterioso na procura daquilo que poderia ser o objeto de estudo das Ciências Divinas.

Assim, levando em consideração as controvérsias e as polêmicas em torno do assunto, a possibilidade de serem as quatro causas o objeto de estudo das Ciências Divinas também é desconsiderada. Isso porque poderia haver algo que antecederia a essas quatro causas, como por exemplo, a noção de particular, de universal, de ato e potência, de contingência e de necessidade, e que “[...] embora as causas possam estar relacionadas com tais noções, o estudo em si, dessas noções, é anterior ao âmbito do estudo das causas” (ATTIE FILHO, 2006, p.17).

As investigações sobre qual poderia ser o objeto de estudo das Ciências Divinas percorrem um longo caminho na metafísica de Avicena que não nos convém trilhá-lo por completo, já que somente pretendemos apresentar aquilo que dentro da história da Filosofia pode ser considerado como um argumento ontológico predecessor daquele de Descartes. Um argumento cujo ponto de partida seja as premissas *a priori*, desvinculadas do sensível, conforme evidenciam as especulações avicenianas.

Portanto, para não nos prolongarmos mais sobre o processo reflexivo realizado por Avicena em sua metafísica, mas expondo o que ele finalmente definiu como sendo o objeto das Ciências Divinas, por meio de reflexões sobre dados que fogem à esfera do empírico e se aproximam de um apriorismo sistemático, destacaremos, a seguir, sua afirmação sobre o assunto para que este não pareça inconclusivo dentro do nosso trabalho. O ápice das conclusões de Avicena dá conta que

[...] o único sujeito comum entres eles, no qual estão todos os modos e acidentes é o existente. Alguns entre eles são substâncias, outros são quantidades, outros são categorias. É impossível que haja outra noção testificada que os englobe todos os dois que não seja a noção de existência. [...] aparece assim, claramente, desse conjunto, que o existente enquanto existente é algo de comum a todas essas coisas e que é preciso fazer dele o sujeito dessa disciplina (ATTIE FILHO, apud AVICENA, 2006, p. 9).

Assim, o existente passa a ser a resposta para os questionamentos que Avicena colocara sobre qual poderia ser o objeto da Ciência Divina, expondo, dessa forma, seu posicionamento acerca das questões levantadas anteriormente, pois o existente é aquilo que pode ser testificado sem a necessidade de se demonstrar que ele existe, e que não pode ser investigado por qualquer outra ciência, seja ela moral, matemática ou lógica. O existente ou a noção de existência é aquilo que, embora tenha relação com todas as coisas, antecede a todas elas, é também aquilo que pode unificar todas as direções que as Ciências Divinas poderiam tomar em suas investigações sobre a ordem das coisas.

Embora o que possa ser chamado de argumento ontológico aviceniano não vise propriamente provar a existência de Deus, como o fazem Santo Anselmo e posteriormente Descartes (1596 – 1650), deve-se admitir que “foi ele quem primeiro definiu o objeto (o *subiectum* latino) como sendo formado pelo ‘ser enquanto ser’ e

não por Deus, mesmo que (e aí reside o cerne do argumento) cabe à metafísica provar sua existência” (DE LIBERA, 2004, p. 121).

Fica patente no argumento aviceniano que Deus não é o objeto de estudo da metafísica, ciência cuja exploração reside no âmbito de noções e conceitos que se afastam da esfera das coisas físicas; mas que à metafísica compete investigar as coisas de Deus, pois a nenhuma outra ciência competiria esse trabalho, isso é, investigar aquilo que extrapola os limites do que pode ser apreendido pelos sentidos.

2.1.2 O argumento ontológico anselmiano

Depois de Avicena, na história da filosofia, encontramos Anselmo de Aosta, ou Santo Anselmo, como também é conhecido, elaborando no século XI seu argumento ontológico, este sim, com o intuito específico de provar a existência de Deus. Nesse período, Anselmo escreve duas obras que o tornaram célebre na tradição filosófica: *Monologion* e o *Proslogion*. É exatamente no *Proslogion* ou *Proslógio*, cujo título original é “*Fides quaerens intellectum*” (que em português pode ser lido como “*Fé em busca de compreensão*”), que se desenrola esse célebre argumento (SANTOS, 2008, p. 9).

O argumento ontológico anselmiano apresenta-se ao leitor na forma de uma oração e concebe Deus como “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (ANSELMO, [1078] 1979, p. 102). Expressão essa que aparece pela primeira vez, na obra de Anselmo, logo no início do capítulo II, dando início a um fecundo objeto de reflexão filosófica explorado posteriormente por diversos pensadores, como é o caso de Descartes.

Ainda no citado capítulo II, Anselmo ([1078] 1979) conclui que, por ser Deus aquilo do qual nada maior pode ser pensado, Ele, Deus, necessariamente existe não somente na inteligência, mas existe também na realidade, não sendo possível pensá-lo como não existente, sob o risco de o fazendo não está se tratando de Deus, mas de qualquer outro ser cuja existência não é necessária.

Seguindo esse raciocínio, no capítulo III, depreende-se que, se algo existe somente na inteligência e não na realidade, ele não pode ser esse algo do qual não se pode pensar nada maior, visto que, para Anselmo ([1078] 1979), se uma coisa existe apenas no pensamento, ela é menor do que aquilo que existe tanto no pensamento quanto na realidade. Portanto, Deus não seria esse algo maior, sobre o qual nada pode ser pensado. Assim, por ser Deus esse algo do qual não se pode pensar nada maior, necessariamente Ele existe no pensamento e também na realidade, pois se fosse de outra forma, isto constituiria um absurdo, uma contradição. Assim, para Anselmo, a existência formal, ou seja, existência na realidade, é maior do que a existência de algo que está circunscrito apenas no interior de nossa mente.

Sendo Deus aquilo do qual não se pode pensar nada maior, é necessário que Deus exista em todos os lugares possíveis, em todas as coisas, tanto naquelas do pensamento, quanto naquelas da realidade. Se essa condição não se concretizar, então Deus não é o ser do qual não se pode pensar nada maior, o que é inconcebível, ou conforme dito anteriormente, um absurdo. Assim, Deus é necessariamente esse ser do qual Anselmo conclui a partir de seu argumento.

Não iremos aqui abordar minuciosamente nenhuma questão lógica acerca desse argumento, mesmo porque não é nosso intuito fazer uma exegese precisa do texto de Anselmo, e sim apenas apresentar o argumento ontológico que precedeu àquele de Descartes, assim como fizemos com Avicena. Todavia, cabe ressaltar o aspecto particularmente apriorístico, portanto, ontológico, usado por Anselmo para provar a existência de Deus. Parte-se de uma premissa *a priori*, sem nenhuma relação com a experiência, com o empírico, ou seja, parte-se do conceito que ele tem de Deus para provar a Sua própria existência.

Podemos dizer que o argumento ontológico de Anselmo impressiona por sua simplicidade, o que lhe rendeu várias críticas e objeções. Dentre as objeções, a que mais se notabilizou foi aquela que ocorreu em sua própria época, feita por Gaunilo, monge de Marmoutier, cujo argumento consistia em sustentar que “para acolher a existência efetiva de alguma coisa, é preciso que se possa fazer uma experiência sensível efetiva” (TOMATIS, 2003, p. 19).

Mas em sua objeção contra o argumento ontológico anselmiano, Gaunilo parece não prestar a devida atenção à forma como Anselmo o conduz, como por exemplo,

quando confunde, vez por outra, o ser do qual não se pode pensar nada maior, com “o ser maior entre todos os que se possam pensar” (ANSELMO, [1078] 1979, p. 126).

Quanto a isso, podemos dizer que ambas as frases, comparadas dialeticamente, ensejam uma grande diferença entre elas; enquanto Anselmo fala sistematicamente de um ser que, por sua magnitude e perfeição, não permite a possibilidade de se pensar algo maior que ele, Gaunilo fala de algo que é o maior de todos os seres, como se fosse uma coisa que pode ter sua grandeza empiricamente observada, não alcançando o caráter metafísico utilizado por Anselmo em seu argumento.

Gaunilo também assevera que,

Se pelo simples fato de uma ideia estar no intelecto nós devêssemos pensá-la como real, deveríamos, então, pensar com existentes coisas falsas e irrealis, coisas inexistentes ou de cuja existência não estamos seguros, como a quimera ou as ilhas da fantasia, como uma fantástica “ilha perdida” (TOMATIS, 2003, p. 19).

Com isso, Gaunilo quer dizer que, se Deus, existindo na inteligência, deve necessariamente existir não somente na inteligência, mas também na realidade, como mostrou Anselmo, o mesmo se poderia dizer das coisas falsas, que não têm existência efetiva, mas que existem somente na inteligência. Para ele, a inviabilidade desse raciocínio se sustenta no fato de que uma coisa é falar da compreensão da ideia de um objeto, e outra coisa é falar da existência real, efetiva, desse objeto “como acontece com uma pintura, que primeiro se encontra na mente do pintor e sucessivamente na obra realizada” (ANSELMO, [1078] 1979, p.124).

Da mesma forma, Gaunilo se refere à possibilidade da existência de uma fantástica ilha perdida em meio ao oceano, a respeito da qual se contam mil maravilhas e onde dizem existir as maiores riquezas e maravilhas do mundo, mas que, devido às dificuldades, é impossível de ser encontrada. Ele concorda que, se uma pessoa qualquer lhe disser que essa ilha existe, ele a compreenderá facilmente. Não obstante, seria estultícia dar crédito aos argumentos dessa pessoa se ela, convencida de ter colocado sobre bases sólidas a existência dessa ilha, insistir em dizer que ela necessariamente existe em algum lugar da terra, isto pelo fato de que foi possível compreender intelectualmente essa ideia, e também pelo fato de que é

melhor que uma coisa exista na inteligência e na realidade do que apenas na inteligência (ANSELMO, [1078] 1979, p.128).

Para Gaunilo, Anselmo está hipostasiando a ideia de Deus ao dizer que, dada a intelecção dos argumentos utilizados, ou seja, que ao se fazer uma ideia clara do que está sendo explanado, essa ideia será substancializada, tornando-se algo real, verdadeiramente existente como algo perceptível por meio dos sentidos, como é o caso da ideia da pintura que existe apenas no intelecto do artista, mas que ainda não foi executada, ou da ilha perdida, impossível de ser encontrada; a partir do raciocínio de Gaunilo, o conteúdo de ambas as ideias, embora não existindo empiricamente, podem ser considerados existentes na inteligência e na realidade se os argumentos de Anselmo forem aceitos.

O idealizador cristão do argumento ontológico responde a seu objetor dizendo que:

[...] com certeza é possível ter algo no intelecto que não ocorra efetivamente na realidade, mas isto é possível para a ideia de alguma coisa de determinado, de contingente, não para a ideia de Deus como *ens perfectissimum* (ser perfeitíssimo), como *id quo maiuscogitarinequit* (aquilo de que não se pode pensar nada de maior) (ANSELMO, apud TOMATIS, 2003, p. 19).

Obviamente, Anselmo não discorda que é possível conceber pelo pensamento coisas que não existem na realidade, mas no que diz respeito àquele ser do qual não se pode pensar nada maior, é impossível pensá-lo como não existente. Quando se trata de Deus, o ser perfeitíssimo, que não tem princípio nem fim, não se pode aplicar o mesmo critério de conhecimento que se aplica às demais coisas que tiveram um início; não existiam, mas passaram a existir em um dado momento, e, portanto, são passíveis de serem pensadas como não existentes.

Se é possível conceber e compreender a ideia de Deus como sendo o ser do qual não se pode pensar nada maior, essa ideia não admite que se possa pensá-lo como não existente, caso contrário, Deus não seria esse ser do qual não se pode pensar nada maior, seria apenas mais um ser contingente, cuja ideia poderia residir apenas no pensamento, não sendo necessária a Sua existência real, como aquela ilha perdida à qual aludira Gaunilo. Deus é o único para o qual cabe a ideia de ser aquele do qual não se pode pensar nada maior, as demais coisas são contingentes, efêmeras e se pode pensar em coisas cada vez maiores, até que se alcance pelo

pensamento a ideia daquele ser perfeitíssimo do qual não se pode pensar nada maior.

Seu conceito diz respeito àquele ser único, necessário, perfeito, aquele ser do qual não se pode pensar nada maior e que por isso, como explicamos a partir do pensamento de Anselmo, necessariamente existe, e não pode não existir, como acontece com as demais coisas que estão contidas no âmbito do contingente, ou seja, das coisas que podem ou não existir. Em sua resposta a Gaunilo, além de reforçar a explicação de seu argumento ontológico, Anselmo o exorta a ter fé para compreender aquilo que foi dito, pois em se tratando da natureza divina, deve-se atribuir a ela “tudo aquilo que é absolutamente melhor ser do que não ser, como por exemplo, ser eterno do que não eterno, ser bom do que não ser bom [...] Ora, *o ser do qual não se pode pensar nada maior* não pode não ser todas essas coisas”(ANSELMO, [1078] 1979, p. 140).

É evidente que Anselmo já tinha a noção de Deus por meio de sua fé de homem religioso, de espírito aberto, partícipe de uma das instituições mais importantes do planeta, senão a mais importante em sua época. Seu intuito, ao elaborar seu argumento para demonstrar a existência de Deus, era tirar do âmbito puramente da fé e trazer para as veredas da razão a certeza de que existe um ser perfeito, necessário, criador de todas as coisas. Ele queria acabar com a fé cega em relação a Deus e provar a Sua existência também por meio da razão; queria levar a “compreender aquilo em que se acredita” (ANSELMO, [1078] 1979, p. 98). Daí o título original de sua obra, “*Fides quaerens intellectum*”, “*Fé em busca de compreensão*”.

2.1.3 O despertar de Descartes para as questões metafísicas e de Deus como fundador das ciências

Após nossa breve exposição sobre os argumentos de Avicena e Anselmo, é a vez de explorarmos a apresentação que Descartes faz do seu argumento ontológico. Entretanto, antes de entrarmos propriamente nesse assunto, julgamos necessário

tentar entender como ocorre o despertar do filósofo para as questões metafísicas e mais especificamente sobre Deus.

Em sua obra intitulada *Discurso do Método* “ou, para usarmos o título exacto [sic], o *Discurso do Método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências*” (KOYRÈ, 1963, p.12), Descartes, logo na primeira parte da obra, expressa seu desapontamento com aquilo que aprendera desde a infância, pois lhe fora ensinado que, por meio do estudo das letras, poderia alcançar um conhecimento claro e seguro das coisas à sua volta, do mundo em que vivia. Entretanto, mesmo tendo estudado no colégio dos jesuítas de La Flèche, considerado por ele e por todos um notável centro de ensino, e onde se encontravam os homens mais sábios e doutos de seu país, descobria-se, Descartes, cada vez mais inseguro em relação ao que poderia realmente ser considerado verdadeiro, apesar de seus esforços para se instruir.

Exemplificando o teor da insegurança em que se vê envolvido, Descartes dizia que a teologia estava, no seu entender, para além de sua capacidade de raciocínio, isso porque, se não recebesse uma ajuda divina que o tornasse um homem dotado de um estado sobrenatural, não seria sensato ousar tratar de seus princípios ou de qualquer um de seus aspectos. E, no tocante à Filosofia, essa era, para Descartes, objeto de inúmeras disputas e discussões por parte de pessoas dotas, de forma a se tornarem duvidosos os seus pressupostos e resultados. Em suas palavras dizia “[...] o que não é evidente não é certamente verdadeiro e, na prática, não vale mais do que o falso; tudo o que é motivo para disputas é, pois, pelo menos duvidoso” (DESCARTES, 2007, p. 16).

Sendo então os pressupostos filosóficos considerados duvidosos por Descartes, por consequência, as ciências que tiravam seus princípios da Filosofia, como o Direito, que repousa na moral, e outras tantas que repousam em algum ramo da Filosofia, talvez não tivessem bases tão firmes em que apoiar seus conhecimentos, e assim não seriam merecedoras de todo o crédito que lhes era atribuído.

Desapontado e descontente com a insegurança das conclusões a que chegara por meio de seus estudos, e com o desejo de distinguir o verdadeiro do falso para construir uma base segura na qual pudesse apoiar seus pensamentos, tão logo pôde (e isso deve ter ocorrido por volta de 1619), Descartes se lançou em viagens

por alguns países da Europa, como Inglaterra, Holanda e Alemanha, para ter contato agora, depois de ter concluído seus estudos na Escola, com as vivências e experiências do senso comum, participando ele mesmo de todas essas coisas que lhe vieram ao encontro.

Mas o “livro do mundo” (DESCARTES, [1937] 2007, p. 19) também não põe fim ao desapontamento de Descartes e não lhe proporciona a segurança necessária para distinguir o falso do verdadeiro. Suas vivências e observações de culturas diferentes somente ratificaram seu descontentamento. É então que Descartes toma uma decisão radical, que nos faz recordar da frase escrita no pórtico do antigo oráculo de Delfos: “homem, conhece-te a ti mesmo”; tal decisão posteriormente revolucionaria o pensamento filosófico: ele decide estudar também a si mesmo, empregando todas as forças de seu espírito no intuito de atingir o conhecimento que lhe permitissem não mais tomar por veraz aquilo em que a falsidade se faz presente.

A decisão de estudar a si mesmo revoluciona o pensamento filosófico, pois culmina no encontro de sua primeira certeza, aquele suporte do qual precisava para construir a sua base segura: *o cogito*, cuja certeza representará o seu ponto arquimediano, com o qual moverá o mundo da Filosofia.

O momento inicial dessa descoberta se dá quando, decidido a estudar a si mesmo, trancado em um quarto na Alemanha, livre de qualquer afazer, Descartes põe-se a meditar. Em suas meditações, tem a seguinte percepção: quando uma coisa, ao ser realizada, seja a construção de uma cidade, seja a elaboração de leis ou qualquer outra coisa, a elaboração é mais bem guiada e tem um melhor acabamento quando apenas uma pessoa participa. Tal pensamento é justificado por ele com o argumento de que “o estado da verdadeira religião, cujos mandamentos Deus fez sozinho, deve ser incomparavelmente mais bem regulamentado que todos os outros” (DESCARTES, [1937] 2007, p. 24).

Meditando muito sobre todas as coisas que conhecera desde sua infância, sobre todas as coisas que aprendera, os pré-conceitos, os pré-juízos que trazia consigo desde muito cedo, percebeu que tudo isso o impedia de usar corretamente sua razão, não lhe permitindo ter uma visão correta do mundo e de tudo aquilo que se lhe apresentava como real, levando-o a enganos descabidos e que, portanto, seria necessário começar do zero.

É importante salientar que esse “começar do zero” não quer dizer que Descartes abandonou todas as suas crenças, ignorando tudo que sabia, pois isso é impossível de ser realizado. O que ele fez foi colocar em suspensão tudo aquilo que tinha em sua mente, os pré-conceitos, os pré-juízos, fazer aquilo que os antigos gregos chamavam de *époque*.

Notemos que essa percepção de que estava tendo uma visão distorcida do real, tomando às vezes por verdadeiro aquilo que era falso, é corroborada, entre outras coisas, pelo advento da revolução copernicana e também pelas descobertas que estavam ocorrendo desde o século XVI, como por exemplo, a descoberta de novas terras e novos povos que acabava de acontecer e que, por conseguinte, arrancava a Europa do centro do mundo, promovendo muitas crises, sobretudo uma crise intelectual.

Em suma, o século que antecedeu à criação literária e filosófica de Descartes, em tese, foi marcado por profundas transformações em todos os âmbitos da sociedade, que provocaram um enorme abalo na história da humanidade. Koyré (1963) apresenta sua opinião sobre essas transformações ocorridas no século XVI, levantando a questão sobre atitudes renascentistas que fizeram suas descobertas do antigo, trazendo à tona, entre tantas outras coisas, as esquecidas doutrinas dos velhos filósofos da Grécia e do oriente, e que provocaram um

[...] alargamento sem igual da imagem histórica, geográfica, científica do homem e do mundo. Fervilhamento confuso e fecundo de ideias novas e de ideias renovadas. Renascimento de um mundo esquecido e nascimento de um mundo novo. Mas também: crítica, abalo e enfim dissolução e mesmo destruição e morte progressiva das antigas crenças, das antigas concepções, das antigas verdades tradicionais que davam ao homem a certeza do saber e a segurança da acção [sic] (KOYRÉ, 1963, p. 24-25).

Esse era o contexto no qual se encontrava Descartes. Por um lado, educado na escola dos jesuítas de acordo com uma tradição ortodoxa, por outro, observando e experienciando uma realidade que não condizia exatamente com tudo aquilo que aprendera de seus mestres e das pessoas dotas com as quais tinha contato. Convivendo com falsas ideias, tomando-as por verdadeiras.

Por esse e outros motivos é que Descartes propõe para si mesmo – em consonância com o que dissera em relação a estudar a si próprio – encontrar uma base firme em

que pudesse apoiar seus pensamentos acerca do verdadeiro e do falso, distinguindo-os.

Descartes tinha plena consciência que seria uma tarefa assaz hercúlea encontrar essa base firme, pois isso significaria substituir todo o edifício do conhecimento já construído através dos séculos, visto que nele se encontrava todas as formas de lidar com o mundo nos mais diversos aspectos.

Todavia, conforme já dissemos, os adventos ocorridos no século XVI e a renascença o auxiliaram, semeando em seu espírito o germe da dúvida por meio de suas descobertas e novas propostas de visão de mundo. Contudo, o que Descartes pretendia ao procurar uma nova base em que pudesse apoiar firmemente seus conhecimentos, de acordo com o *Discurso do Método*, é encontrar algo que satisfizesse a si mesmo, algo de *foro* íntimo, particular. Ele não pretendia fazer uma reforma na Filosofia, embora isso tenha ocorrido com o passar do tempo a partir de todo o seu legado, do qual a posteridade se apossou, seja para criticar, seja para apoiar.

Legado esse que tem como suporte inicial um método de bases matemáticas, ao modo dos geômetras, criado por ele mesmo, que se expressa da seguinte forma:

[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira, sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fossem possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir (DESCARTES, [1637] 2007, p. 33-35).

Devemos ressaltar que, ao propor o método, Descartes persiste em evidenciar plenamente o seu objetivo: além de estabelecer uma forma segura de investigar aquilo que se apresentava ao seu espírito, reformar seus próprios pensamentos e construir um terreno que é todo seu. Em suas próprias palavras:

Nunca meu propósito foi mais do que procurar reformar meus próprios pensamentos e construir um terreno que é todo meu. E se, tendo minha obra me agradado bastante, mostro-vos aqui o seu modelo, isto não quer dizer que queria aconselhar alguém a imitá-la. Aqueles a quem Deus melhor dotou de suas graças terão, talvez, propósitos mais elevados; mas temo que este seja ousado demais para muitos (DESCARTES, [1637] 2007, p. 28).

Desta forma, pensando em encontrar algo que lhe satisfizesse o espírito, ao mesmo tempo em que lhe permitisse apoiar seguramente seus raciocínios, impedindo que o falso fosse tomado por verdadeiro, Descartes decide que para atingir tal objetivo deve, ao menos uma vez na vida, examinar tudo aquilo em que poderia subsistir qualquer tipo de dúvida, rejeitando-a como falsa.

A dúvida, nesse momento, põe-se como algo necessário para que Descartes pudesse distinguir o falso do verdadeiro, pois, pelo “fato de que exista na mente alguma ideia não implica que essa ideia seja derivada da coisa real da qual a ideia deveria ser a representação” (TOMATIS, 2003, p. 41).

Descartes eleva sua dúvida a tal ponto de radicalidade que chega a hiperbolizá-la quando, após duvidar de todos os seus sentidos, da existência do mundo à sua volta, da existência do seu próprio corpo, não tendo razões para acreditar em nada mais que fosse inerente ao mundo sensível, postula a existência de um gênio maligno, de um deus enganador que o manipula todo o tempo, fazendo-o acreditar em coisas que não são efetivamente como parecem ser. Até mesmo as coisas mais simples, não somente no âmbito sensível, mas também no âmbito do inteligível, da razão; como é o caso dos pressupostos matemáticos; como, por exemplo, a afirmação de que 2 mais 3 é igual cinco; assim como outras coisas que se equiparam a esse pressuposto em simplicidade. Tudo poderia não passar das artimanhas de um deus enganador.

Quando nada mais havia para duvidar – pois tudo o que era possível já fora posto em dúvida –, exaurido de toda e qualquer possibilidade de encontrar algo em que pudesse acreditar que fosse verdadeiro e certo, dado que aquele ser malévolo o poderia enganar indefinidamente, sem trégua, finalmente surge para Descartes aquilo pelo qual andara procurando com tanto afinho, aquele ponto arquimediano que moveria o mundo da Filosofia. Mas como e por que se dá essa descoberta?

Como já anunciamos anteriormente, essa descoberta trata-se do *cogito, ergo sum* expresso na frase “penso, logo sou”, encontrado no *Discurso do Método*, ou ainda como é lido em francês “je pense, donc je suis”, e que posteriormente traduzimos por “penso, logo existo”, sem alterar seu sentido. Essa foi a grande e fundamental descoberta a que chegou Descartes.

Quanto ao como ele conclui a existência do *cogito*, isso se dá de forma parecida com a alegoria do “homem voador” de Avicena que já destacamos acima. Descartes, ao se despojar de tudo aquilo que é corpóreo, que está no âmbito do sensível, hiperboliza a sua dúvida com a seguinte afirmação:

Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega sua indústria a enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, [1641] 2005a, pp. 42 – 43).

Nascida da dúvida metódica e hiperbólica, eis a primeira certeza de Descartes e sua grande conquista ao se dedicar à tarefa de investigar a si mesmo. Sabe agora, de forma indubitável, que é uma coisa que pensa, que duvida e que não pode “duvidar do ato de duvidar porque desta forma entraria em um círculo lógico, pois no momento em que duvidasse de duvidar duvidaria, e, portanto, afirmaria que estava duvidando” (TOMATIS, 2003, p. 41).

Obviamente, os meandros adotados por Descartes para chegar à sua primeira certeza estão baseados em seu método, que é rigorosamente seguido por ele, e vão muito além do que nos coube expor aqui nessas poucas linhas. Mas, ao menos cabe ainda frisar, pois é de suma importância na filosofia cartesiana, que o *cogito* é considerado o fruto de uma percepção clara e distinta⁶, e que por isso, essa

⁶Descartes explica o conhecimento claro e distinto nos seguintes termos: “Chamo conhecimento claro àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado” (DESCARTES, [1644] 2005b, p. 41).

percepção poderia ser utilizada como regra geral para se distinguir o verdadeiro do falso e proporcionar a certeza necessária daquilo que ele procurava.

Após a descoberta do cogito, Descartes dirá que:

Nesse primeiro conhecimento, não se encontra nada além de uma clara e distinta percepção daquilo que conheço [...] E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 58).

A percepção clara e distinta pela qual se chegou ao *cogito* passa a ser então, naquele momento, considerada como regra geral, como único critério de validação daquilo que é verdadeiro, sendo essa regra um termo de importância capital dentro do contexto em que se desenrola o seu raciocínio. Contudo, cabe-nos melhor definir o que é uma percepção clara e distinta para que sua filosofia não fique inoportunamente obnubilada.

Partindo de uma explicação do próprio Descartes, podemos entender que o conhecimento claro de um objeto, por exemplo, uma caneta, ocorre quando a caneta se apresenta aos nossos sentidos de uma forma indubitável, sendo possível fitá-la, tocá-la, sentir sua textura, etc., e o conhecimento distinto é aquele que ocorre quando apreendo essa mesma caneta como aquilo que ela realmente é: uma caneta, e não a confundo com uma lapiseira, um pincel atômico ou outro objeto qualquer, por mais parecido que seja com a caneta, incorrendo em erro e trocando aquilo que não é por aquilo que é, ou seja, o falso pelo verdadeiro. O mesmo valendo nos casos das ideias, no âmbito puramente inteligível.

Nesse sentido, mas dado que o *cogitocartesiano* e a regra geral não são os objetivos principais da nossa pesquisa, entendemos que o que foi dito até o momento serve para esclarecer o motivo pelo qual Descartes desperta para o pensamento metafísico e também como uma introdução para o que virá a seguir.

2.2 EXPOSIÇÃO DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO CARTESIANO

Expostas as razões que consideramos responsáveis pelo despertar do pensamento metafísico em Descartes, podemos retomar nossa questão referente ao seu argumento ontológico. Isso porque, ao estar de posse de sua primeira certeza, o *cogito*, nada mais é certo, todas as demais coisas ainda são passíveis de dúvida. O *cogito* encontra-se sozinho, isolado, navegando no vazio. É necessário que algo fundamente a existência da coisa pensante para tirá-la da angústia da solidão. Daí surge a imprescindibilidade de se pensar a viabilidade da existência de algo que possa ser garantidor não somente da existência do *cogito*, mas também de todas as coisas criadas.

2.2.1 Provas da existência de Deus que antecederam ao argumento ontológico

A solução para esse problema aparece no texto das *Meditações Metafísicas*, obra de suma importância dentro do *corpus cartesiano*, datada de 1641, onde se encontram as três provas da existência de Deus. Duas delas *a posteriori* – pelos efeitos –, descritas na Meditação Terceira, e outra, *a priori* – ontológica –, ponto de partida de extensas obras filosóficas tanto da modernidade quanto da contemporaneidade, apresentada no texto da Meditação Quinta, e que será o nosso objeto de discussão a seguir. Antes, porém, faz-se necessário comentar brevemente as provas da Meditação Terceira.

A primeira prova cartesiana, *a posteriori*, da existência de Deus se baseia no fato de que ele concebe Deus como um ser “soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele [...]” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 65), e ele é simplesmente uma coisa que pensa, que se engana, portanto, imperfeito, finito, etc.. Então como poderia ele, sendo essa substância finita, imperfeita, ter a ideia de uma substância infinita, perfeita? Para Descartes há somente uma forma: se algo verdadeiramente infinito e perfeito tivesse posto nele essa ideia. A *res cogitans*, finita, não poderia tê-las por si mesmo, sendo então Deus a causa dessas ideias.

Além de não poder tê-las por si mesmo, “em virtude de um descompasso ontológico entre o infinito e o finito [...]”, conforme acentua Homero Santiago comentando o texto das *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 74), “[...] é impossível que nosso intelecto, finito, possa compreender Deus, infinito”. E aqui fica bem evidenciada a diferença que Descartes faz da substância finita e da substância infinita. Substância infinita existe somente uma, Deus; e essa substância é a causa da ideia de infinito que ele, a substância finita, possui.

A segunda prova da existência de Deus, em Descartes, é também *a posteriori*, ou seja, a partir do efeito de uma causa. Primeiramente, a causalidade apareceu a partir do fato de que Deus existe porque é infinito e coloca na criatura finita essa ideia do infinito, pois uma criatura finita não poderia por si só concebê-la. Agora essa causalidade se apresentará a partir da existência da própria coisa finita, da coisa que pensa. De que forma?

Descartes se percebe uma *res cogitans*, uma coisa finita, limitada e privada de tudo que está contida na ideia que possa ter de Deus, a saber, a infinitude, a onisciência, a onipotência, a perfeição, etc. Partindo desse ponto de vista, ele não poderia ser a causa de si mesmo, sendo necessário que outra coisa o fosse. Não sendo ele a causa dele próprio e não podendo vir ele do nada, que outra coisa poderia ter em si os atributos necessários para poder criá-lo senão aquele a que chamamos de Deus? Assim, em concordância com a necessidade da criação, Deus existiria e seria a causa primeira, não somente dele, mas de todas as coisas que existem.

Consideramos ser de suma importância apresentar as provas da existência de Deus apresentadas na Meditação Terceira, antes de abordar a prova ontológica discutida na Meditação Quinta, por duas razões: primeiramente, para demonstrar que Descartes é fiel ao seu método de seguir as coisas por ordem, e é de importância basilar que essas provas sejam articuladas antes da prova ontológica. Isso porque é a partir delas que se expurga de sua filosofia um fator importante que poderia comprometer a clareza dos argumentos cartesianos: a possibilidade de que Deus seja um gênio maligno, um Deus enganador que pudesse manipular a *res cogitans* ao seu bel prazer, e dessa forma não haveria nada do que se pudesse ter plena certeza, até mesmo a regra geral ficaria comprometida, e as evidências matemáticas que seriam utilizadas na elaboração do argumento ontológico perderiam seu efeito.

Assim, provar que Deus é veraz e não enganador constitui um passo importante para que Descartes possa construir com êxito seu arcabouço filosófico, desde um caminho consistente e adequado. Após alcançar as provas *a posteriori* da existência de Deus por meio de sua investigação, Descartes faz o seguinte esclarecimento:

E toda força do argumento que aqui usei para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que não seria possível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo, cuja ideia está em mim, ou seja, que possui todas essas altas perfeições de que o nosso espírito bem pode ter alguma ideia sem, no entanto, compreender todas elas, que não é sujeito a nenhum defeito e nada tem de todas as coisas que assinalam alguma perfeição. Onde é assaz evidente que ele não pode ser enganador, porquanto a luz natural nos ensina que o engano depende necessariamente de algum defeito (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 81-82).

O Deus, cuja existência é provada por Descartes na Meditação Terceira, não pode ser enganador, pois isso implicaria dizer que Nele existe alguma imperfeição. Visto que a perfeição é um dos atributos divinos, supor um Deus enganador seria o mesmo que aceitar uma contradição. Seria como dizer que uma coisa perfeita contém alguma imperfeição.

2.2.2 O argumento ontológico cartesiano

Feitas essas considerações, Descartes ([1641] 2005a, p. 97) pondera que existem ainda muitas outras coisas a examinar no que diz respeito aos atributos divinos e sobre ele mesmo; e é seguindo essa intuição que o argumento ontológico cartesiano se desenvolve. A seguir, apresentaremos esse argumento seguindo a maneira esquemática elaborada por Landim Filho (2000, p.117):

[1] Tenho uma ideia clara e distinta de um ser sumamente perfeito.[2] Tudo que é claro e distinto é verdadeiro.[3] A ideia clara e distinta de um ser sumamente perfeito representa um ente possível, não contraditório. Em termos cartesianos, representa a essência real desse ente (1, 2).[4] Um ente, cuja essência é a de ser sumamente perfeito, tem todas as perfeições

(Em razão da definição de ente sumamente perfeito). [5] A existência é uma perfeição.[6] Portanto, a essência de um ente sumamente perfeito contém como uma de suas propriedades a propriedade de existir (4, 5).[7] Propriedades da essência de um ente são propriedades e atributos do ente.[8] Segue-se que um ente sumamente perfeito existe.

Como podemos observar, o argumento ontológico cartesiano adota como premissa a ideia clara e distinta que se tem de um ser sumamente perfeito, donde se pode inferir a existência de Deus. Conforme afirmamos acima, se a hipótese do Deus enganador não tivesse sido eliminada na Meditação Terceira, quando foram apresentadas a primeira e a segunda prova da existência de Deus, a possibilidade de se utilizar como premissa uma ideia clara e distinta poderia ser facilmente rechaçada, porque Deus, sendo enganador, poderia ainda estar manipulando a coisa que pensa e fazê-la enganar-se com respeito às ideias claras e distintas.

Isso nos faz entender porque:

[...] Descartes insistiu tanto na ordem para não ter escolhido esse lugar intencionalmente. É com segurança, e por uma intenção muito refletida que ele não fez figurar essa terceira prova com as outras, na Meditação Terceira, inteiramente consagrada ao problema de Deus; tratando antes do problema do falso e do verdadeiro; é que enfim ele a introduz na Meditação Quinta, que é reservada às essências matemáticas [...] (GUEROULT, 1968, p. 344-345, tradução nossa).

Ou seja, por uma questão de ordem das *Meditações*, as provas pelos efeitos – tratadas na Meditação Terceira – devem necessariamente preceder a prova *a priori* – tratada na Meditação Quinta –, dado que essa é análoga a uma demonstração matemática. Sendo assim, seria primeiro necessário que a hipótese do Deus enganador, que poderia fazer a coisa que pensa se enganar quanto às verdades mais simples, fosse vencida de uma vez por todas.

Se a prova da existência de Deus fosse demonstrada, tal como se apresenta na Meditação Quinta, sem que o obstáculo imposto pela hipótese do Deus enganador fosse debelada na Meditação Terceira, pela prova da existência de um Deus perfeito, portanto, não enganador, não se poderia utilizar analogias matemáticas para validá-la, visto que a própria matemática ainda poderia ser objeto da dúvida. Assim, torna-se de fundamental importância que o argumento ontológico, que prova a existência de Deus, seja apresentado apenas após se construir toda a base argumentativa que

possa suportá-lo; e esse é papel das meditações terceira e quarta, o que torna evidente o elo de dependência entre as meditações, considerando a ordem em que são expostas.

Outro ponto que também merece maior atenção é que para Descartes a existência é a maior das perfeições, portanto seria contraditório falar de um ser sumamente perfeito, cuja existência lhe faltasse. Daí, mais uma vez, depreende-se que a hipótese do Deus enganador foi totalmente abandonada após a Meditação Terceira, pois sendo Deus perfeito, tanto não poderia ser enganador, como também não poderia não existir; isso garante agora a certeza de que aquilo que é conhecido com clareza e evidência pode ser considerado verdadeiro.

Com isso, Descartes ([1641] 2005a, p. 101) pode agora, em sua Meditação Quinta, tratar da existência de Deus se utilizando da Matemática para auxiliá-lo em sua argumentação: ele nos diz que não se pode pensar Deus sem existência, pois a existência (que para ele é uma perfeição) faz parte da Sua essência, assim como faz parte “da essência de um triângulo retilíneo, a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos [...]”. Ou ainda, que conceber Deus sem existência seria a mesma coisa que conceber uma montanha sem um vale: existindo ou não, as duas coisas (a montanha e o vale) estão intrinsecamente ligadas, não podendo separar-se uma da outra. O mesmo acontece com Deus e a existência.

Notemos que quando Descartes traz para seu argumento a ideia de que a existência de Deus faz parte de Sua essência, assim como faz parte da essência de um triângulo retângulo cuja soma de seus ângulos internos seja igual a 180 graus, ele está se afastando do argumento ontológico elaborado por Santo Anselmo. Descartes se utiliza de verdades matemáticas, que tem um caráter eterno, para reforçar a ideia da existência de Deus; porém Santo Anselmo, conforme explicitamos, aponta apenas para o conceito de Deus. Além disso, ainda no tocante ao aspecto puramente matemático dessa prova, a analogia feita por Descartes ([1641] 2005a, p. 103) reconhece que assim como não é necessário que ele jamais imagine algum triângulo, também não é necessário que ele tenha algum pensamento de Deus; mas sempre que ele “considerar uma figura retilínea composta somente de três ângulos, é absolutamente necessário que lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores do que dois retos”; também é necessário que, ao pensar em Deus, sejam atribuídas a Ele todas as espécies de perfeições em

sumo grau, como por exemplo, a própria existência. Isso conduzirá às seguintes afirmações:

Mas, quando examino quais figuras são capazes de ser inscritas no círculo, não é de modo algum necessário que pense que todas as figuras de quatro lados fazem parte desse número; ao contrário, nem mesmo posso fingir que seja assim, enquanto não quiser receber em meu pensamento nada além do que irei conceber clara e distintamente. E, por conseguinte, há uma grande diferença entre as falsas suposições, como é esta, e as verdadeiras idéias[sic] que nasceram comigo, das quais a primeira e a principal é a de Deus (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 103).

Assim, mais uma vez com a ajuda da Matemática, Descartes prova a existência de Deus, dessa vez com argumentos que partem da própria causa (Deus) para o efeito (todas as coisas criadas), e O considera como sendo Aquele capaz de fundamentar todas as certezas obtidas por meio de uma percepção clara e distinta, e conseqüentemente todas as ciências, sem a qual não se poderia estar seguro de nada.

Dados esses pressupostos, podemos observar a clara diferença existente entre a prova ontológica cartesiana da existência de Deus daquela apresentada por Santo Anselmo no século XI. O pai da Filosofia moderna pauta seus argumentos não no conceito de Deus como fizera Anselmo, mas utiliza, como vimos, premissas matemáticas para dar maior sustentação às suas convicções.

Anselmo, em seu argumento, parte do conceito de Deus como “aquele do qual não se pode pensar nada maior”, sendo por isso alvo de ferrenhas críticas por parte de alguns de seus concidadãos – como foi o caso da objeção de Gaunilo –, assim como por outros pensadores posteriormente, embora de uma forma bem mais branda, como o fizera Santo Tomás de Aquino.

Aquino apresenta sua crítica ao argumento ontológico de Anselmo da seguinte forma:

É provável que quem ouça a palavra *Deus* não entenda que com ela se expressa o maior que se possa pensar, pois de fato alguns acreditaram que Deus fosse um corpo. Não obstante, ainda supondo que alguém entenda o significado do que com a palavra *Deus* se disse, no entanto não se segue que entenda que o que significa este nome se dê em realidade, mas tão somente na compreensão do entendimento. Tampouco se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista

algo maior do que o que se pode pensar. E isto não é aceito pelos que sustentam que *Deus* não existe (AQUINO, acesso em 5 ago. 2009, p. 109, tradução nossa).

Parece que Aquino entende que Anselmo está hipostasiando o conceito de Deus, e aponta para o fato de que do conceito de Deus somente é possível inferir o conceito da existência de Deus e não sua existência de fato. Talvez por respeito, o nome de Santo Anselmo não é citado em nenhum momento no texto, mas se depreende do argumento utilizado que se trata de uma crítica, a única, feita por Aquino ao argumento ontológico anselmiano.

Quanto a Descartes, embora alegando em carta a Mersenne, datada de dezembro de 1640, que nunca leu o Proslógio, provavelmente, por ser aluno dos jesuítas, era de seu conhecimento a reconstrução e a crítica que Tomás de Aquino fizera da prova ontológica de Anselmo (LANDIM FILHO, 2000, p. 118). O que possivelmente o levou a elaborar seu argumento ontológico tendo como premissas as bases da Matemática, podendo-se dizer que, dessa forma, Descartes escapa à crítica de Aquino, pois em sua formulação, o que é pensado não é mais o conceito de Deus, mas sim a Sua essência, cuja analogia com a Matemática reforça seu entendimento.

A existência de Deus, comparada com os atributos de um triângulo retilíneo, faz parte de sua essência, porém com uma grande diferença: essência e existência em Deus são indissociáveis, já no triângulo retilíneo, a existência não faz parte da essência nem tampouco das demais coisas contingentes existentes. Deus é o único cuja existência é necessária, portanto faz parte da sua essência, e é somente pelo costume de, em todas as coisas, separar a existência da essência, é que se pode se persuadir “de que a existência pode ser separada da essência de Deus e que, assim, pode-se conceber Deus como não existindo atualmente” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 99-100).

Ao dizer que é pelo costume que se tem de separar a existência da essência em todas as coisas, Descartes nos lembra que são os preconceitos adquiridos desde a infância que nos fazem julgar de forma incorreta e nos impedem de alcançarmos com clareza a certeza da existência de Deus, e como consequência, as certezas das quais necessitamos para nos afastarmos do erro, e assim bem estabelecer as ciências.

Descartes elucidada que:

[...] no que tange a Deus, por certo, se meu espírito não estivesse prevenido por nenhum preconceito e se meu pensamento não se achasse distraído pela presença contínua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que eu conhecesse mais nem mais facilmente do que ele. Pois, há algo por si só mais claro e mais manifesto do que pensar em um Deus, ou seja, um ser soberano e perfeito, o único em cuja idéia [sic] a existência necessária ou eterna está compreendida e, por conseguinte, que existe? (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 104-105).

2.2.3 Conceito de ideia em Descartes

Uma coisa a mais deve ser observada em relação ao argumento ontológico cartesiano: o tipo de ideia utilizada para se chegar à concepção de Deus. As ideias, no contexto cartesiano, não são tomadas como se fossem “itens psicológicos cuja existência depende da mente humana, sendo antes objetos que possuem realidades independentes” (COTTINGHAM, 1993, p. 76). Essa forma de ver a ideia coaduna-se com aquela pela qual Platão e seus seguidores a entendiam, ou seja: “objetos eternos, imutáveis de entendimento que existem muito além dos objetos cotidianos percebidos pelos sentidos” (PLATÃO, apud COTTINGHAM, 1993, p. 76).

É nas *Respostas às Segundas Objeções* que Descartes esclarece o que ele entende por ideia.

Pelo nome de ideia, entendo essa forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimentos desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo eu possuo 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 este 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 essa parte do cérebro (DESCARTES, [1941] 1988, p. 101).

Para Descartes, a ideia é uma representação mental, e por intermédio dela o pensamento é enviado a si mesmo, como produtor da ideia, e ao objeto por ela referido. Desse modo, ao pensar em Deus, Descartes tem em seu pensamento um certo conteúdo representacional, e este fato se expressa quando ele diz que tem

“uma ‘idéia’ [sic] de Deus, originária, em última instância, do próprio Deus” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 76).

Ao modo cartesiano, as ideias se apresentam de três maneiras, como factícias, aquelas em que se é possível conceber sereias, cavalos alados, anjos, etc., por meio das misturas das várias ideias que se tem das coisas corporais e de Deus; as ideias adventícias, que dizem respeito às coisas corporais vindas do exterior; e as ideias inatas, que representam a coisa que pensa, bem como Deus, e que, portanto, prescindem de qualquer tipo de experiência, visto que a causa das ideias inatas é o próprio Deus.

Assim, a ideia de Deus, que para Descartes é uma ideia inata – a principal delas –, ganha o “status” de pedra angular, aquela que sustentará todo o edifício da filosofia cartesiana. Ideia sem a qual não será possível ter certeza de nada, pois ela será a garantidora de todo o conhecimento possível.

2.3 O CARÁTER APODÍTICO DAS RELAÇÕES MATEMÁTICAS

Como vimos, Descartes, em seu argumento ontológico, utiliza-se de premissas matemáticas para fundamentar aquilo que pretendia provar: a existência de Deus, que passa a ter papel de suma importância em sua filosofia. Para Descartes, somente com a certeza de que Deus existe é que se pode estar certo de qualquer coisa, pois Deus é quem torna a ciência possível. É o ponto em que atinge um conhecimento que julga seguro e presume poder se assegurar de que este conhecimento é verdadeiro.

2.3.1 A matemática universal

Em sua inacabada *Regras Para a Direção do Espírito*, escrita nove anos antes do *Discurso do Método*, Descartes chama a atenção para aquilo que fundamentará o seu método e que lhe permitirá atingir sua primeira certeza – o *cogito* –, que do seu

ponto de vista seria algo irrefutável e ponto de partida para alcançar a prova da existência de Deus, Ser supremo, Perfeito, Infinito, sem o qual nada poderia se justificar. Isto para o que Descartes chama a atenção na Regra IV é a *mathesis universalis*⁷, uma ciência da ordem e da medida, sobre a qual estará apoiado o seu Método.

Em Descartes, podemos observar um homem tomado por uma maravilhosa mistura de matemático e filósofo, um homem que parece retomar a Matemática que ficou esquecida desde os tempos de Platão e relegada a segundo plano por Aristóteles, que passa a usar a lógica como referência para a noção de verdade, como forma de ver o mundo.

Essa retomada da Matemática, no entanto, não foi prerrogativa exclusiva de Descartes; posto que na Europa dos séculos XVI e XVII já fervilhavam as ideias e questões matemáticas, a exemplo do “Enigma Holandês” (ACZEL, 2007) proposto por Isaac Beeckman em 10 de novembro de 1618, do qual não se conhece o conteúdo, mas que Descartes devolveu resolvido no dia seguinte, tornando-se, por meio desse episódio, grandes amigos. Parece ter sido esse o grande catalisador da paixão cartesiana pela Matemática; são notórios seus avanços nessa disciplina, basta observarmos que ainda hoje a geometria analítica, produto de suas investigações, é estudada nas escolas de todo o mundo.

Descartes vê na Matemática a possibilidade de relacioná-la com tudo aquilo em que “apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou qualquer outro objeto que semelhante medida se deva procurar” (DESCARTES, [1629] 2002b, p. 29). À essa Matemática, Descartes chama de *mathesis universalis* (matemática universal), dado que, do seu ponto de vista, ela supera todas as outras ciências em utilidade e facilidade, advogando que todas as outras ciências dela são dependentes.

⁷Na Regra IV, Descartes ([1629] 2002b, p. 29) apresenta a *mathesis universalis*, ou matemática universal, da seguinte forma: “Reflectindo [sic] mais atentamente, pareceu-me por fim óbvio relacionar com a Matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objecto [sic] que semelhante medida se deve procurar; e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática.”

Dessa ideia de uma *mathesis universalis*, que se aplica a tudo que é relacionado à ordem e à medida, é que nasce o Método, sem o qual Descartes considera que a procura pela verdade, como o faziam alguns sábios de sua época, seria o mesmo que contar com a sorte, sendo aquele que encontra a verdade de alguma coisa, sem utilizar um método, mais afortunado do que propriamente competente ([1629] 2002b, p. 23). O Método, para Descartes, seria então uma ferramenta capaz de promover uma explicação perfeita do uso da intuição intelectual⁸ e do meio de encontrar deduções para se chegar ao conhecimento de tudo.

2.3.2 Similaridades matemáticas entre Descartes e Platão

Neste ponto, observamos enorme similaridade entre o pensamento cartesiano e o pensamento expresso por Platão, por intermédio de Sócrates, em relação a ter um método e o uso da Matemática como bússola que orienta a descoberta do rumo que conduz ao conhecimento verdadeiro. Essa similaridade está muito presente especificamente no *Mênon*, um dos muitos diálogos escritos por Platão, que em determinado momento apresenta uma conversa entre Sócrates e o escravo da personagem que deu nome ao diálogo, *Mênon*. Nesse trecho do diálogo, Sócrates pretende provar que aprender nada mais é do que recordar – uma apresentação da teoria da reminiscência de Platão⁹.

⁸Por intuição, Descartes entende, “não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinta que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução [...] Assim, qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície [...]”. Já por dedução, “[...] por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. [...] Distinguimos, portanto, aqui, a intuição intelectual da dedução certa pelo facto [sic] de que, nesta, se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra, não; além disso, para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência actual[sic], mas é antes a memória que, de certo modo, vai buscar a sua certeza” (DESCARTES, [1629] 2002b, p. 21-21). É interessante ter em mente esses conceitos de intuição e dedução, pois mais tarde eles serão fundamentais para entender a resposta de Descartes a Arnauld, feita na Quarta Objeção, sobre uma possível circularidade no tocante à regra geral e à veracidade divina.

⁹ Cf. Platão, 2010, p. 127-135 (82b a 85c).

Com esse intuito, Sócrates propõe ao seu interlocutor algumas questões relacionadas à Matemática, ou mais propriamente falando, à Geometria. Ele desenha no chão um quadrado cujo lado media dois pés, sendo obviamente a medida total do quadrado quatro pés, e pergunta ao jovem escravo como construir um quadrado cuja medida fosse oito pés, ou seja, o dobro do tamanho da figura que acabara de desenhar.

Inicialmente, o escravo diz que basta duplicar o tamanho do lado do quadrado para se obter uma figura que fosse o dobro daquela. Assim, pela resposta obtida, Sócrates mostra ao escravo que o quadrado teria dezesseis pés e não oito pés, conforme desejado, pois assim como duas vezes dois é quatro, quatro vezes quatro é igual a dezesseis.

O diálogo se desenrola com várias respostas incorretas por parte do escravo, até que este, sendo devidamente orientado pelas perguntas de Sócrates, chega à resposta correta. Quando o escravo finalmente encontra a solução para o problema proposto, Sócrates diz duas coisas que consideramos notáveis; uma relacionada à própria teoria da reminiscência de Platão, e outra que diz respeito às conclusões obtidas séculos mais tarde por Descartes. No tocante à teoria da reminiscência, Sócrates afirma nada ter ensinado ao jovem escravo, que encontrou a solução do problema por já possuir em si as opiniões necessárias para obter esse conhecimento (85 d).

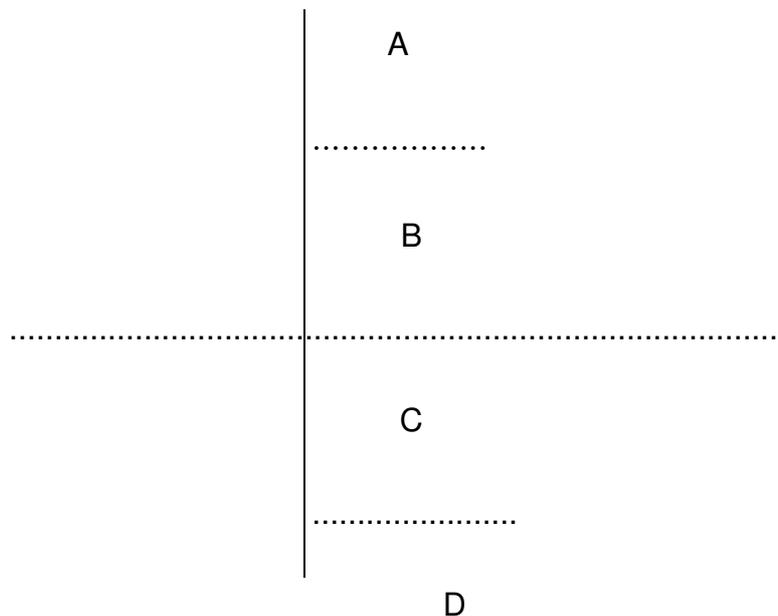
Outro fato notável afirmado por Sócrates naquele diálogo e que relacionamos com o pensamento cartesiano é que o escravo “é capaz de exibir um desempenho idêntico a esse [que acabou de exibir] no que diz respeito a toda geometria, bem como todos os outros ramos do conhecimento” (85 e).

Assim como Descartes, com seu método orientado pela Matemática, Platão, num trecho do diálogo, usa a Matemática como protagonista e diz que por meio do método utilizado por Sócrates, no caso a maiêutica, é possível atingir a solução para problemas propostos em todos os ramos do conhecimento. Corroborando, então, plenamente com o que diz Descartes sobre a necessidade de um método para investigar a verdade de alguma coisa, seja ela o que for.

José Trindade Santos (2012), professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa e professor permanente do Programa de Mestrado da Universidade Federal

da Paraíba e do Doutorado Interinstitucional das Universidades Federais do Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, estudioso da Filosofia antiga, principalmente dos diálogos de Platão, de forma indireta acentua essa similaridade entre Descartes e Platão ao tratar da teoria platônica das Formas.

Essa similaridade se apresenta quando Santos (2012, p. 68), para explicar a analogia da linha encontrada na *República* (509e – 510a), traça um esquema, conforme a seguir, dividindo a realidade em dois mundos: o inteligível e o sensível.



A reta vertical representa a realidade – que é única – e as linhas pontilhadas representam a divisão e a subdivisão da realidade. Ao modo platônico, na parte superior da divisão (A, B) está o inteligível, ao qual temos acesso apenas pelo raciocínio; e na parte inferior (C, D), o sensível, o mundo que percebemos pelos sentidos. O inteligível, dividido em A e B, onde A representa a inteligência e B, o entendimento. O sensível por sua vez, dividido em C e D, onde C representa a crença e D, o imaginário.

Falando de outro modo, C representa o nosso mundo, do qual D é a respectiva cópia, como por exemplo, imagens na água, espelhos, etc.; e B representaria as formas suscetíveis de representação visível, como por exemplo, as figuras geométricas, cópias de A, formas não suscetíveis de representação visível, como por exemplo, as virtudes.

Na sequência de sua explanação, Trindade Santos alude para o fato de que, do ponto de vista ontoepistemológico¹⁰, essa divisão da realidade permite tornar cognoscível a relação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, pois B funcionaria como um elo entre A e C. Por meio de operações mentais, A ganha inteligibilidade por meio de B.

Nas palavras de Trindade Santos:

[...] será possível conceder a B a função de realizar o trânsito de C para A. [...] o esquema permite atribuir à geometria duas funções. A primeira é a função paradigmática de ilustrar o método pelo qual os modelos visíveis são representados pelas cópias inteligíveis (as formas geométricas). A segunda será a função “dianoética”, pela qual o método produzido pelos geômetras permite ascender do visível ao inteligível (SANTOS, 2012, p. 70).

Da mesma forma que na *Regra IV* Descartes esclarece a importância da Matemática no seu método, dizendo ser óbvio relacioná-la a tudo aquilo em que se examina a ordem e a medida, e assim tornar viável a possibilidade de encontrar a solução para qualquer problema, em Platão, a Matemática torna-se aquilo capaz de promover o acesso, por meio de sua correta utilização, ao inteligível, lugar onde Descartes encontra a ideia da existência de Deus e conseqüentemente a solução para o problema de tomar o falso pelo verdadeiro.

Guardando obviamente as devidas diferenças do pensamento platônico, principalmente no que diz respeito à época e ao contexto em que ambos se encontravam, Descartes tem na Matemática o instrumento que o liga à divindade e lhe proporciona a resposta adequada para o objeto de suas investigações.

Embora sejamos da opinião de que as *Regras* não levantam questões metafísicas, observamos ali o germe daquilo que será exposto no *Discurso do Método*, que em sua quarta parte apresenta um resumo das *Meditações Metafísicas* e as célebres provas da existência de Deus, e que posteriormente a Meditação Quinta apresentará o argumento ontológico tendo a Matemática como balizadora dos argumentos.

¹⁰Com o termo “ontoepistemológico” Trindade Santos quer caracterizar “a associação íntima das abordagens ontológicas (relativa à natureza das entidades [...]) e epistemológica (relativa à captação dessas entidades pela mente, ou ‘alma’)” (TRINDADE SANTOS, 2012, p.61).

2.3.3 As verdades matemáticas são eternas e universais

Jean-Luc Marion (1991, p. 161), teólogo e filósofo contemporâneo francês, no capítulo nove de sua obra intitulada *Surlathéologie blanche*, apresenta a Matemática como sendo a ciência praticada por Deus desde a criação, dando assim à Matemática um *status* divino. O autor faz essa afirmação guiando-se a partir das concepções expostas por Descartes e aquelas do padre Mersenne, seu amigo e correspondente durante vários anos, bem como colaborador nas Segundas Objeções. Nelas, reuniu as principais objeções de teólogos, filósofos e eruditos da época sobre as *Meditações Metafísicas* que Descartes acabara de escrever e enviar para os doutos justamente com esse objetivo: o de conhecer as objeções e ter o parecer daquelas autoridades, para então respondê-las a contento e evitar problemas com a Igreja, dadas as condenações recentes sofridas por alguns pensadores europeus.

Entre esses pensadores, está Galileu Galilei, cientista italiano condenado em 1633 à prisão perpétua pelo Santo Ofício, por difundir ideias contrárias às aceitas pela Igreja e conseqüentemente contrárias ao aristotelismo, tão difundidas pela então criada “Ordem dos Jesuítas”, que estudava e trabalhava as questões científicas, elaborando assim sua própria versão da verdade, fortemente apoiada nos ensinamentos de Aristóteles. Dessa forma, contrariar Aristóteles seria o mesmo que contrariar a Bíblia, e isso era inaceitável (WHITE, 1992, p. 9).

Marion (1991, p. 1701) assevera que conhecemos as verdades matemáticas da mesma forma que Deus as conhece, e isso somente é possível devido à exatidão, ao caráter universal dessas verdades. Marion quer dizer com isso que as verdades matemáticas, que são criadas por Deus, nos são cognoscíveis tal como elas foram criadas.

Remetendo-se também a Platão, denota que a forma com a qual Sócrates, Mênon e seu escravo entendem o teorema de Pitágoras ou o problema da duplicação do quadrado, é a mesma forma com que Deus a entende, sendo elas – as verdades matemáticas – unívocas em amplo sentido. E pelo fato de Deus tê-las assim criado,

e de conhecê-las como nós a conhecemos, é que podemos reconhecer Deus nessas mesmas verdades, ou seja, Deus está presente nas verdades matemáticas.

É importante frisar que não acreditamos serem somente as verdades matemáticas aquelas estabelecidas por Deus e, portanto, as únicas eternas e universais. Jamais poderíamos desconsiderar que as leis da natureza também foram estabelecidas por Deus e que também são eternas e universais. Longe de defender a exclusividade das verdades matemáticas, pretendemos apontar para sua importância no pensamento de Descartes e conseqüentemente no desenvolvimento de sua filosofia.

A Matemática, para Descartes, assume tal importância porque ela não depende das coisas materiais, que em sua generalidade são compostas, mas sim pelo fato de ela ser simples. Simplicidade que se manifesta principalmente na percepção imediata, pelo espírito, por meio da intuição, das figuras geométricas que Descartes diz poder representar clara e distintamente, esteja ele dormindo ou acordado. Isso é, estando ou não acordado, um quadrado será sempre uma figura de quatro lados; e um triângulo, uma figura de três lados, mesmo que essas figuras não existam formalmente na natureza.

O Doutor francês em filosofia, Thibaut Gress (2012, p. 67), também redator chefe do site *actu-philosophia*, lembra-nos que, para Descartes, as naturezas simples resistem à dúvida, e a Matemática, que conserva a simplicidade da intuição inicial, conseqüentemente também resiste. Visto que, dormindo ou acordado as naturezas simples estruturam as representações, logo não se pode duvidar delas, tampouco de sua aplicação imediata que é a Matemática, ao passo que a estrutura composta das demais ciências as tornam duvidosas e incertas.

Essas observações podem parecer demasiadamente descritivas e não explicar a razão pela qual não se poderia realmente duvidar daquilo que é simples, ou seja, duvidar das condições de possibilidade de toda representação. Compreender essa impossibilidade é compreender a identidade disso pelo qual existe uma tal impossibilidade, a saber, o espírito. Que todo objeto físico deva ser extenso, ou que dois mais três seja igual a cinco, essas são as primeiras necessidades para o espírito, e a simplicidade dessas noções não tem valor senão para o espírito que pensa, e a partir das quais ele estrutura suas representações.

Em outros termos, essas naturezas simples não podem ser ditas absolutas, precisamente em razão do fato de que elas são de toda evidência relativas ao espírito que as estruturam. Desse modo, se o espírito quisesse duvidar, ele deveria chegar a duvidar de seu próprio jeito de representar as coisas, incluindo as representações de ordem duvidosa. Ora, o espírito não pode, sob pena de contradição interna, duvidar por ele mesmo dessas naturezas e da Matemática.

Em suma, o que Descartes entende é que ele cairia em uma circularidade ruínosa se o exercício da dúvida fosse contra o que a torna possível. E aquilo que não permite essa circularidade é algo que está fora do espírito e que sustenta toda a estrutura do seu pensamento, bem como a evidência das naturezas simples e da Matemática, e que é atingido por meio do seu argumento ontológico: a prova da existência de Deus.

Assim, valendo-se da incontestabilidade das verdades matemáticas, o autor do argumento ontológico da modernidade utiliza-se de seu Método para atingir a primeira certeza de que precisava para desenvolver suas investigações acerca das coisas que poderiam ser consideradas duvidosas e fundar as bases sólidas para o desenvolvimento das ciências.

Essa certeza é ratificada pela demonstração da existência de um ser perfeito que, por meio das ideias claras e distintas, permite separar o verdadeiro do falso, afastando os resquícios de dúvidas que poderiam surgir e impedir a aquisição segura do conhecimento necessário para se estabelecer a veracidade das coisas que se apresentam ao meditador.

Por fim, a demonstração da existência de Deus que já havia sido apresentada por duas vezes na Meditação Terceira encontra na Meditação Quinta o respaldo da Matemática para se tornar incontestável do ponto de vista cartesiano e, sobretudo, distinto daqueles que lhe antecederam, ou seja, aquele de Avicena (se é que assim pode ser considerado) e aquele de Santo Anselmo, cuja premissa maior é o próprio conceito de Deus.

3 A INFLUÊNCIA DA ONTOLOGIA CARTESIANA EXERCIDA SOBRE A COMPROVAÇÃO DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS.

No capítulo anterior, dedicamo-nos a apresentar como se deu o desenvolvimento do pensamento cartesiano que culminou no seu argumento ontológico, em que a demonstração de Deus é realizada com o auxílio da analogia de aspectos matemáticos. A partir desse ponto, empenharemo-nos em apontar a importância que a prova da existência de Deus tem na filosofia cartesiana no tocante à certeza da existência do mundo material.

Para tanto, iniciaremos abordando as dificuldades encontradas para que essa prova fosse constatada e como foi possível a Descartes transpor a confusa ponte que liga a razão ao sensível, já que, até o momento, toda a certeza possuída pelo meditador é que ele não passa de uma *res cogitans* e que existe um ser capaz de fundamentar sua existência e lhe capacitar por meio das ideias claras e distintas a ter um conhecimento correto das coisas.

Excetuando essas certezas, o restante ainda não foi devidamente investigado pelo filósofo para que se possa afirmar a existência de qualquer outra coisa, portanto é necessário explorar agora como foi possível sair de uma realidade puramente objetiva e passar a uma realidade formal, onde as coisas existem de fato, como substâncias extensas.

Assim, consideramos que, tendo alcançado êxito em provar ontologicamente a existência de um ser perfeito, causa da existência do *cogito*, resta agora a Descartes, obedecendo aos critérios do seu método, provar que esse mesmo ser perfeito também é a causa da existência das coisas materiais com as quais os sentidos estão em constante interação, para que o seu pensamento não fique apenas no âmbito da metafísica, mas seja, conforme expôs nos *Princípios da Filosofia*, quando diz que, na construção do conhecimento, a metafísica é a raiz, a física é o tronco e os galhos são as demais ciências. Ele leva assim a entender a primazia da metafísica sobre as demais ciências, e proporciona a si mesmo fundamentos para as investigações que fez nas áreas da Física, da Medicina, da óptica, etc. Dizendo de outra forma, Deus é o responsável pelos fundamentos da física cartesiana e de todas as ciências possíveis.

A esse respeito, Scribano escreve em seu *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*:

Nenhum homem mora nos alicerces da casa, nenhum pássaro faz o ninho nas raízes da árvore, e, no entanto é preciso construir alicerces sólidos e raízes robustas para que as casas e os ninhos possam ser habitados com segurança, o que Descartes espera ter feito, de uma vez por todas, e para todos, nas *Meditações Metafísicas* (SCRIBANO, 2007, p. 22).

Ou seja, é necessário estar apoiado em bases sólidas para construir um conhecimento cujas estruturas garantam sua validade e veracidade. E é exatamente esse o papel da metafísica de Descartes em relação à sua teoria do conhecimento: a de garantidora de uma cognição verdadeira por meio da existência de um ser perfeito e todo poderoso que valida as percepções claras e distintas da coisa que pensa.

3.1 DIFICULDADES EM TORNO DA PROVA DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS

Partiremos do princípio que, no tocante à prova da existência das coisas materiais, o que deve ser considerado é a validade do conhecimento dos próprios sentidos, visto que anteriormente, na Meditação Segunda, esse conhecimento foi objeto de dúvida. Então, o que muda em relação à validade dos conhecimentos que os sentidos podem proporcionar, agora que Deus e a coisa que pensa já podem ser dados como certas nas *Meditações*?

3.1.1 O suporte teórico das *Regulae*

Antes de seguir e abordar uma das possibilidades de resposta para essa questão, queremos chamar a atenção para minúcias do pensamento cartesiano que devem

ser consideradas nessa etapa das meditações, pois fazem toda diferença na interpretação de seus argumentos, podendo levar a entendimentos diversos, ou até mesmo a mal-entendidos quando não recebem a devida atenção. Por isso, gostaríamos de apontar especificamente para o que escreve Descartes nas *Regulae*:

No que respeita aos objectos [sic] considerados, há que procurar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente ou que podemos deduzir com certeza; de nenhum outro modo se adquire a ciência (DESCARTES, [1629] 2002b, p. 18).

Acreditamos que esse chamado da Regra III deixa claro que Descartes já possui conhecimento de muitas coisas, daquelas escritas nos livros produzidos pelos doutos de sua época, bem como através dos séculos, como as obras de Platão e Aristóteles, que faziam parte da base do conhecimento estudado e adotado naquele momento da história, afinal Descartes era um estudioso, havia recebido uma esmerada educação em La Flèche e posteriormente havia se tornado advogado, embora sem nunca exercer o ofício.

Todavia, todo esse conhecimento carecia de ser passado em revista por meio de um critério que não deixasse dúvidas quanto ao que pudesse ser considerado verdadeiro ou falso, sem receio de engano e sem deixar a impressão de que, com os estudos realizados, não se estivessem aprendendo mais do que histórias e não a verdadeira ciência. E isso, mais uma vez, justifica a utilização da dúvida como método para atingir as certezas de que precisava para dar andamento aos seus estudos.

Descartes levava sua Regra bem a sério, pois passara exitosamente a existência de Deus em revista e agora possuía uma certeza a mais, além da certeza de sua própria existência obtida pela utilização do método, que o poderia seguramente alicerçar para seguir em frente com suas investigações como era o seu intuito, sem que a incerteza do verdadeiro e do falso lhe constituísse um empecilho, como o fora no início de suas meditações. Mas, apesar da obtenção das certezas iniciais encontradas em suas meditações, ainda era necessário saber se o mundo que o cercava existia realmente, ou era apenas a criação fictícia da coisa que pensa, ou uma ilusão produzida pela vontade de um Deus enganador.

3.1.2 O problema acerca da existência da realidade exterior

A possibilidade de ser este mundo uma ilusão provocada por um Deus enganador não se sustenta mais devido às provas da existência de um Deus veraz, não enganador, apresentada na Meditação Terceira e posteriormente na Meditação Quinta por meio do argumento ontológico. Conforme Descartes já concluía, não sendo enganador, Deus não poderia induzir a coisa que pensa a se iludir diante daquilo que se lhe apresenta de forma clara e distinta. Resta então saber se o mundo, as coisas materiais, não seriam coisas criadas pura e simplesmente a partir das ideias factícias da coisa que pensa, não existindo verdadeiramente na realidade, mas somente no pensamento. “Descartes se impõem um problema que a escolástica ignora: o que me garante que uma realidade corresponde ao pensamento do real, do verdadeiro?” (GILSON, 2005, p. 235, tradução nossa).

É notório que Descartes se percebe em um mundo envolto pela matéria, por corpos, com e pelos quais interage, cujas características se apresentam como sendo a extensão, a profundidade, a largura, a altura, a cor, o odor, etc.; e se dá conta de que essas sensações do mundo externo lhe chegam mesmo contra sua vontade. Mas, qual seria a garantia que ele podia ter de que a ideia que fazia das coisas corporais, dos objetos, correspondia exatamente àquilo que elas são na realidade? Em outras palavras, a coisa representada no pensamento equivale a algo real, que de fato existe? Poder-se-ia, nesse caso, aproveitar o mesmo argumento ontológico utilizado para provar a existência de Deus como prova da existência das coisas materiais?

A última questão tem uma resposta negativa, que se justifica pelo fato de que Deus é, para Descartes, o único que possui a Sua existência em Sua essência, sendo Ele o Ser necessário, fazendo de todos os demais seres contingentes, cujas existências são passíveis de ocorrerem ou não. Portanto, usar aquele mesmo critério para provar a existência das coisas corpóreas não se justificaria, e isso, sobretudo, pelo descompasso ontológico entre a coisa criada, finita e contingente, e o criador, infinito, perfeito e necessário.

Porém, em todo caso, a coisa que pensa encontra em si “uma infinidade de ideias de certas coisas, que não podem ser estimadas como um puro nada, embora, talvez, não tenham nenhuma existência” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 98) fora do seu pensamento, como é o caso das figuras geométricas. Figuras essas, que a exemplo do triângulo retângulo, possuem naturezas verdadeiras e imutáveis, e não dependem da liberdade da coisa que pensa inventá-la ou não, dessa ou daquela forma. Essa figura já possui uma essência, uma forma imutável e eterna; e independente de qualquer tipo de intervenção que a coisa pensante venha a fazer sobre essa figura, ela continuará a ter sua essência incólume.

No entanto, essa ideia de que existam coisas que sejam independentes da vontade da coisa que pensa não é suficiente para garantir a formalidade dessa existência na realidade, mesmo porque, como no caso do triângulo, não existe na natureza nenhum objeto de três lados tal como e apresentado pela geometria, tampouco qualquer outra figura. O que temos são esboços daquilo que a geometria, por meio de instrumentos, como os antigos esquadros e compassos, tão utilizados por Descartes em seus estudos matemáticos, elaborou para facilitar a compreensão das formas da natureza, dando assim um caráter puramente ilustrativo à existência de tais figuras.

Faz-se então necessário um argumento por meio do qual se possa esclarecer como é possível que uma coisa exista como conteúdo representacional da coisa que pensa, e que esse conteúdo seja algo expresso na natureza, que exista na realidade. Dizendo de outra forma: esclarecer como é possível que a realidade objetiva de uma coisa material venha se tornar, ao mesmo tempo, realidade formal.

3.1.3 A cisão entre realidade objetiva e realidade formal: um problema a ser superado

Cabe esclarecer que realidade objetiva e realidade formal são dois termos amplamente utilizados por Descartes, principalmente na Meditação Terceira, e que Cottingham (1993, p. 138-139) apresenta um ótimo esclarecimento sobre o que sejam essas duas realidades a partir da perspectiva cartesiana. Cottingham explica

que a realidade formal é a existência atual, extra mental, ao passo que a realidade objetiva é, simplesmente, a existência, na mente, de um objeto do entendimento. Dessa forma, tomando o sol como exemplo, da perspectiva da realidade objetiva, ele é apenas um ser objetivo no intelecto, apenas uma representação do próprio sol existindo no intelecto; ele não é aquele sol que está no céu existindo formalmente e, portanto, ele é menos perfeito do que aquele que existe formalmente, fora do intelecto, na realidade.

Trazer os objetos materiais da realidade objetiva para a realidade formal é um desafio que Descartes precisou superar. Somente dessa forma poderia afastar a dúvida metodológica sobre a existência da matéria e justificar seus avanços obtidos em pesquisas futuras sobre o objeto das ciências que julgava serem importantes. Ciências às quais dedicou grande parte de sua vida como demonstra em algumas de suas obras, como *Geometria, Dioptrica e Meteoros*.

Esse desafio tende a ser superado na Meditação Sexta de Descartes. Embora considerada por alguns estudiosos como o elo mais fraco das *Meditações Metafísicas*, conforme artigos encontrados em *Union et Distinction de L'Âme et du Corps: Lectures de la Vmeditation*¹¹, podemos concluir, por meio de uma leitura atenta, que Descartes foi extremamente metódico ao expor suas ideias, até finalmente tratar da existência da *res extensa* em sua última Meditação, formando uma base de argumentos firmes que pudesse apoiar o discurso ali encontrado: começando por provar sua própria existência, a da coisa que pensa, seguindo um percurso¹² que o levasse à prova da existência das coisas materiais.

Descartes diz perceber com bastante clareza e distinção, por meio da imaginação e de uma pura intelecção ou concepção, a existência de coisas materiais. Mas, para melhor compreender essa percepção de Descartes, precisamos primeiramente compreender o que ele entende por imaginação e por pura intelecção.

¹¹ *Union et distinction de L'Âme et Du Corps* é uma obra francesa organizada em novembro de 1997, sob a direção de Delphine Kolesnik-Antoine, que conta com uma série de artigos, oriundos de uma jornada de estudos do grupo de trabalho sobre o cartesianismo do ENS de Fontenay, tratando especificamente de assuntos abordados na Meditação Sexta, e apresentando Malebranche como um defensor da ideia de que a Meditação Sexta é o elo mais fraco das *Meditações*.

¹² Esse longo percurso refere-se aos argumentos utilizados nas *Meditações* que antecederam àquela da prova da existência das coisas materiais, ou seja, a dúvida de todas as coisas; a primeira certeza, o *cogito*; as três provas da existência de Deus; o que pode ser considerado verdadeiro ou falso, as causas do erro.

O próprio Descartes escreve que a imaginação exige uma atenção ou contenção particular do espírito, enquanto a pura inteligência não a exige.

No parágrafo 2 da Meditação Sexta, encontramos exemplificado no seu texto que o espírito pode ter facilmente uma pura inteligência de um triângulo, bem como de um quiliógono (figura de mil lados); porém isso não acontece com a imaginação: embora vislumbre com os olhos do espírito os três lados de um triângulo, não consegue fazer o mesmo, senão muito confusamente, em relação ao quiliógono, não dando a certeza se é realmente uma figura de mil lados, de quinhentos, ou ainda outra figura qualquer com uma significativa quantidade de lados.

Descartes ainda atenta para o fato de que, na pura inteligência, o espírito se volta de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que tem em si; já a imaginação se volta para o corpo, considerando algo conforme a ideia que formou de si mesmo ou recebeu pelos sentidos. Com essa distinção se estrutura a pesquisa cartesiana sobre a possibilidade de as coisas corpóreas realmente existirem. Percebe-se que a imaginação tem papel de suma importância no reconhecimento da existência das coisas materiais. É examinando a imaginação que surge a probabilidade ou a possibilidade da existência da *res extensa*.

No entanto, para Descartes, a existência do corpo é apenas uma probabilidade. Embora se possa imaginar que se tenha um corpo e a ele se está intimamente ligado, somente a imaginação não garante que esse corpo exista materialmente, portanto podemos notar que essa primeira tentativa de demonstrar a existência dos corpos realizada por meio da imaginação “se revela incerta” (SCRIBANO, 2007, p. 151). Isso porque, embora a imaginação se volte para o corpo considerando algo conforme a ideia que formou de si mesma ou recebeu pelos sentidos, não constitui para Descartes um argumento que conclua necessariamente que exista algum corpo. Essa capacidade da imaginação de formar imagens a partir das ideias intelectuais leva a crer na possibilidade da existência dos corpos, no entanto é apenas uma possibilidade, posto que

[...] o conteúdo da imaginação depende estreitamente da pura inteligência, ou seja, de uma atividade cognoscitiva inteiramente independente da corporeidade; a simples diversidade nas modalidades de conhecimento de um conteúdo de segura origem imaterial é julgado um indício sério, mas não

definitivo, para demonstrar com certeza que os corpos existem (SCRIBANO, 2007, p. 151).

A cognoscibilidade das coisas materiais enquanto realidade formal, extramental, torna-se somente uma possibilidade quando a fonte desse conhecimento não é algo material, mas tão somente uma faculdade intelectual como é o puro entendimento ou pura intelecção. O que nos leva a pensar que para Descartes não é possível, por meio da luz natural, conhecer os corpos, e sim que esse conhecimento somente seria possível como fruto de uma inclinação natural, à qual estaria propenso a acreditar. Mas será que esse pensamento encontra eco no edifício das *Meditações*?

3.2 DA RAZÃO AO SENSÍVEL

3.2.1 Luz Natural e Intuição

Luz natural é um termo utilizado por Descartes nas *Meditações Metafísicas*, mas que está intimamente ligado ao que, nas *Regras para a Direção do Espírito*, aparece sob o nome de intuição, cujo entendimento é

[...] não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem [...] faço aqui uma advertência geral: não vá talvez alguém surpreender-se com o novo uso que faço da palavra intuição e de outras que serei forçado a desviar da sua significação vulgar, não penso sequer no modo como cada expressão foi, nestes últimos tempos, usada nas escolas, porque seria difícilíssimo servir-me do mesmo termo e exprimir ideias totalmente diversas [...] (DESCARTES, [1629] 2002b, p. 20).

Além de explicar o que entende por intuição, que para ele é um dos dois caminhos pelos quais se chega ao conhecimento verdadeiro – o outro seria a dedução¹³—,

¹³A fim de não cair no mesmo erro dos estudiosos que tomaram por certas coisas obscuras e desconhecidas, Descartes diz que é preciso “passar em revista todos os atos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de

Descartes também deixa claro que a sua forma de pensar diverge daquela ensinada nas escolas – consideramos que ele está se referindo ao ensinamento oriundo da escolástica –, já que tudo aquilo que aprendera tornou-se objeto da dúvida metódica. Essa dúvida teve como resultado uma nova forma de enxergar o mundo a partir das constatações obtidas por meio da aplicação de seu método, no qual a metafísica exerce um papel de fundamental importância para a estrutura epistemológica que deu origem à filosofia cartesiana. Isso enseja uma inversão da maneira aristotélica de ver o mundo, “em que no mínimo a física precedia a metafísica” (SCRIBANO, 2007, p. 13).

Descartes escreve na Meditação Terceira que, no tocante às coisas corpóreas, diferentes dele – *res cogitans* –, a ele é ensinado pela natureza que elas imprimem nele ideias como, por exemplo, a de calor, que emana do fogo junto ao qual se encontra; e nisto encontra razões bastante fortes e convincentes para julgar que essa coisa lhe envia e imprime mais sua semelhança do que qualquer outra coisa. Todavia, explica que, quando diz que isso lhe é ensinado pela natureza, ele entende pela palavra natureza certa inclinação que o leva a acreditar nessa coisa, e não a luz natural que a faz conhecer que ela é verdadeira, posto que aquele conhecimento obtido por meio da luz natural deve ser considerado como verdadeiro, não sendo passível de dúvida, como é o caso de, por meio da luz natural, ver que duvida, e se está duvidando está pensando, e por pensar, existe (DESCARTES, [1641] 2005, p. 63).

Esse entendimento de que o conceito de luz natural está intimamente ligado com intuição encontra respaldo em comentadores como Cottingham, que afirma no *Dicionário Descartes*, ao tratar do verbete “Intuição”, que

Nas *Meditações*, o termo preferido de Descartes é “luz natural” (*lumen naturale*), e ele invoca essa noção sempre que deseja introduzir no argumento premissas que, supostamente, manifestam-se de forma imediatamente evidente ao intelecto (COTTINGHAN, 1993, p.92).

engano”, e dentre eles “admitem-se apenas dois, a saber, a intuição e a dedução”, sendo que a dedução seria aquilo “que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES [1629] 2002b, p. 21).

A invocação da luz natural por parte de Descartes, conforme nos lembra Cottingham, aparece claramente no texto das *Meditações Metafísicas*, nas circunstâncias em que Descartes passa a ter certeza do *cogito*, bem como quando diz que deve haver tanta realidade na causa quanto no efeito. Tal argumento culminará em uma das provas *a posteriori* da existência de Deus e está intimamente ligado à ideia de uma percepção clara e distinta que se pode ter como regra geral para aquisição do conhecimento. Além disso, dizer que a luz natural é aquilo que se manifesta de forma evidente ao intelecto, em termos cartesianos, é a mesma coisa que dizer de um conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos.

3.2.2 Ampliando o entendimento sobre a Luz Natural

Para melhor compreendermos a ideia do que seja luz natural, encontramos também nas notas da inacabada obra cartesiana, publicada postumamente em 1701, “*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*”, importantes comentários sobre o assunto, que nos ajuda a entender melhor o que ela seja, o que significa e qual sua importância para Descartes.

Lumen naturale/ luz natural é um sintagma que aparece frequentemente sob a pena de Descartes [...] Lembramos inicialmente o emprego desse sintagma dentro das *Regulae* [...] onde o autor sublinha que a *lumennaturale* é colocada em dificuldade pelo uso desordenado da curiosidade; no *Discurso do Método* [...] a luz natural indica nossa capacidade de conhecer, desde que se saiba se libertar dos prejuízos que impedem a ação. Descartes se detém sobre essa noção em uma carta a Mersenne [...] onde ele comenta a *De veritate* de Herbert de Cherbury: opondo a *lumen naturale* ao *consensum gentium*, ele diz preferir o primeiro, à qual ele entende se ter como uma faculdade comum à todos os homens [...] no título da *Recherche*, a luz natural é mencionada como a faculdade na qual se pode confiar na busca da verdade; no curso do diálogo ela aparece como um meio de conhecimento que se substitui às leis da lógica e à autoridade dos doutos que perderam toda legitimidade [...] entre os autores mais próximos de Descartes citamos P. Charron que afirma a propósito da luz natural, *lumière naturelle*: “É a razão, a igualdade, a luz natural que Deus inspirou em todo o homem e que como um astro ardente clareia e brilha sem cessar dentro dele qual que seja, se ele não é totalmente distorcido (DESCARTES, [1701] 2009a, p. 125-126, tradução nossa).

Esses comentários nos indicam que, desde suas primeiras obras, Descartes se utilizava do termo luz natural para fundamentar seus conceitos, bem como dirigir sua epistemologia por um viés que vai da metafísica para a física, fazendo de Deus o fundamento de todas as verdades, sem o qual não se poderia ter certeza de nada, como bem podemos perceber no texto das *Meditações*¹⁴.

Mas, e as inclinações às quais Descartes se referiu ao dizer que lhe fariam estar propenso a acreditar na existência dos corpos, o que dizer sobre elas?

[...] no que tange às inclinações que me parecem também serem naturais, notei frequentemente, quando se tratou de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas não me levaram menos ao mal do que ao bem; é porque também não tenho motivos para segui-las tampouco no que diz respeito ao verdadeiro e ao falso (DESCARTES, [1641] 2005a, p.63).

Na Meditação Terceira, antes que a existência de Deus fosse considerada uma certeza e que a veracidade divina pudesse ser constatada, isso era o que a coisa que pensa podia concluir sobre as inclinações naturais. Elas pareciam ser apenas cegos impulsos, não merecedores de qualquer credibilidade; entretanto, na Meditação Sexta, após ter meditado sobre a existência de Deus e sobre a causa do erro, tendo chegado à sua segunda certeza e se assegurando da existência de um Deus veraz, não enganador, Descartes passa a ter agora motivos que o levam a segui-las¹⁵.

¹⁴Entre várias passagens encontradas nas *Meditações* sobre o assunto, podemos citar a seguinte: “[...] pode acontecer durante esse tempo que outras razões se apresentem a mim, as quais me fariam facilmente mudar de opinião, se eu ignorasse que há um Deus. E, assim, jamais eu teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que fosse, mas somente vagas e inconstantes opiniões” (DESCARTES, [1641] 2005a, p.105).

¹⁵Descartes, na Meditação Terceira, conforme já mencionamos, chega a duas provas *a posteriori* da existência de Deus; a Meditação Quarta, que tem como título *Do verdadeiro e do falso*, trata das causas do erro – o porquê dos erros; e na Meditação Quinta, onde se encontra o argumento ontológico, trata mais uma vez da existência de Deus, bem como da essência das coisas materiais. É somente após passar por essas meditações que Descartes poderá dar algum crédito às suas inclinações naturais.

3.2.3 O auxílio da inclinação natural

Essas inclinações, ou conforme o texto da Meditação Sexta “enorme inclinação”¹⁶ a crer que as ideias das coisas sensíveis são produzidas por algo com a mesma realidade que se encontra nessas ideias – sendo que elas lhe são impressas mesmo sem o seu consentimento – é de suma importância para que Descartes desenvolva, tomando como premissa o resultado de suas meditações anteriores, um argumento compreensível para a prova da existência das coisas materiais.

Assim, utilizando-se de um argumento que deixa de ser puramente racional e adentra o âmbito do sensível (uma enorme inclinação), Descartes pôde trabalhar de forma mais clara a possibilidade da existência das coisas materiais, desta vez tendo como respaldo a existência de um Deus não enganador, que por meio das ideias claras e distintas não permite que haja alguma falsidade nas certezas que são obtidas por este meio, e que ainda lhe deu uma faculdade capaz de corrigir suas opiniões quando nestas se encontram alguma falsidade (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 121).

A inclinação natural então se torna a vereda a ser trilhada por Descartes para chegar a mais uma certeza, aquela que fará da existência das coisas materiais uma realidade formal, capaz de lhe fazer acreditar sentir coisas que eram inteiramente diferentes do seu pensamento, “a saber, corpos de onde procediam essas ideias” (DESCARTES, [1641] 2005, p. 113).

3.3 COMPROVAÇÃO DA EXISTÊNCIA FORMAL DAS COISAS MATERIAIS

Ao apontar que Descartes é levado a acreditar em coisas que eram diferentes de seu pensamento, estamos nos remetendo a um argumento seu, já utilizado na Meditação Segunda, que diz respeito à diferença existente entre a *res cogitans* e a

¹⁶ Enorme inclinação é o termo utilizado por Descartes no parágrafo 20 da Meditação Sexta para justificar a sua conclusão de que as ideias das coisas sensíveis que lhe são enviadas partem das coisas corporais (DESCARTES, [1641] 2005a, p.120).

res extensa, onde é dito que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, isto após a análise sobre o pedaço de cera¹⁷ e ao final da citada Meditação.

Entretanto, antes de aceitarmos que a inclinação natural seja realmente a via cartesiana a ser trilhada para se chegar à prova da existência das coisas corporais, resta ainda entender qual a concepção que Descartes tem de natureza (natural). Qual seria sua concepção de natureza após ter meditado sobre tudo o quanto seria necessário para chegar à Meditação Sexta, com o arcabouço argumentativo necessário para finalmente aí tratar dessa existência? Tratamos a resposta a essa questão por intermédio do próprio Descartes, que no parágrafo 22 da Meditação mencionada escreve:

[...] não há dúvida de que tudo que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, pela natureza, considerada em geral, agora não entendo outra coisa a não ser o próprio Deus, ou então a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza em particular, não entendo outra coisa a não ser a complexão ou a reunião de todas as coisas que Deus me deu (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 121).

Embora essa citação possa ser entendida como a resposta para a questão do que seja a natureza do ponto de vista cartesiano no final de suas *Meditações*, ela tem início com uma sentença passível de questionamentos, pois ao dizer que existe **algumaverdade** em tudo que a natureza lhe ensina, ele não estaria deixando claro

¹⁷Descartes analisa o pedaço de cera, desviando-se rapidamente para o sensível, ou seja, deixando de falar como simplesmente a coisa que pensa, cuja única certeza até então é sua própria existência, e passando a falar como meditador (o próprio Descartes); um artifício utilizado várias vezes nas *Meditações* e que deve ser percebido para que não se confunda o meditador com o encadeamento daquilo que suas meditações levam a concluir. Dizendo de outra forma, quando Descartes fala como ele mesmo e quando ele fala tomando a posição da primeira certeza do meditador, a coisa que pensa. Nesta análise, mostra-se que as qualidades de um pedaço de cera, recém extraído de uma colmeia, desaparecem ao serem levadas ao fogo, restando apenas a extensão, a flexibilidade e a mutabilidade, que podem assumir uma infinidade de mudanças, a exemplo daquilo que ocorrera outrora, não sendo possível apreendê-la pela imaginação, mas tão somente pelo entendimento. Ao fim, saindo da análise da cera, retomando o percurso da meditação, mais uma prova da existência do *cogito* se apresenta unida à ideia da diferença entre o corpo e alma, pois as coisas materiais ainda não foram provadas e nada, ainda nesse momento— lembrando que estamos tratando da Meditação Segunda— pode garantir a existência delas. Descartes escreve: “Pois pode ocorrer que o que vejo não seja, de fato, cera; pode ocorrer também que eu sequer tenha olhos para ver alguma coisa; mas não pode ocorrer que, quando vejo, ou [...] penso ver, que eu que penso não seja alguma coisa” (DESCARTES, [1641] 2005a, p.53). Assim, a existência da coisa que pensa se ratifica não pelo fato dela poder ver, tocar, sentir, mas sim pelo fato de que ela pensa que vê, pensa que toca e pensa uma infinidade de outras coisas mais, que apenas parecem ser oriundas do seu exterior, de coisas materiais. Daí se dizer que é mais fácil conhecer a alma do que conhecer o corpo.

qual seria então o ensinamento em cuja verdade poderíamos acreditar, qual o critério utilizado para definir o que existe de verdade naquilo que a natureza ensina.

E ainda, posto que a natureza, nesse momento da Meditação, é entendida por ele como sendo o próprio Deus, e que existe apenas **alguma verdade** em seus ensinamentos – afinal ele não diz que tudo aquilo que a natureza (Deus) ensina é verdadeiro, mas sim que existe alguma verdade – poderíamos ser levados a acreditar que Descartes está se contradizendo. Afinal, na Meditação Terceira concluiu pela existência de um Deus veraz, ratificando-o na Meditação Quinta por meio do argumento ontológico, e agora diz que existe **alguma verdade** nos ensinamentos de Deus. Parece realmente uma contradição.

3.3.1 Desfazendo uma pseudocontradição

Esta talvez seja uma daquelas situações em que é necessário estudar Descartes não apenas por um recorte de sua filosofia, mas pelo conjunto de sua obra. Acreditamos que a saída para isso se apresenta, num primeiro momento, como se fosse uma aporia, encontra-se nas *Segundas Respostas às objeções*, em que Descartes, retoricamente, questiona: “quem jamais conheceu de tal maneira alguma coisa que soubesse nada mais haver nela exceto aquilo mesmo que conhecia?” (DESCARTES, [1641] 1988, p.83). Esse questionamento é seguido por uma nota de rodapé que nos ajuda a entender melhor a pergunta proferida.

Ter certeza de que conheço uma coisa como completa não significa ter certeza de que conheço completamente uma coisa. Quando concebo algo clara e distintamente, negando a seu respeito tudo o mais, não estou certo por isso “que Deus nada pôs a mais nessa coisa além do que meu entendimento conhece” (Quarta Resposta) (DESCARTES, [1641] 1988, p.83).

Assim, o fato de existir algum conteúdo verdadeiro nas coisas que a natureza (Deus) ensina deve ser entendido pelo viés cartesiano que, além daquilo que se pode conhecer da coisa, ainda pode existir algo mais que o entendimento desconhece e cujo conteúdo não se apresenta a ele com a clareza e a distinção necessárias para

que possa conhecer a coisa em sua totalidade, de forma ôntica e epistemológica, como uma verdade absoluta. Portanto, existe alguma verdade no conteúdo que o entendimento é capaz de alcançar, não a verdade da coisa em sua completude. E esse é mais um argumento que corrobora e ratifica a passagem da razão para o sensível; sensível esse por meio do qual a prova da existência das coisas materiais começa a ganhar corpo no interior da filosofia cartesiana.

Resta-nos então saber como é que a *res extensa* obtém o *status* de algo que existe formalmente e externamente em relação à *res cogitans*, ou seja, como coisa existente fora da mente, e como realidade capaz de fazer chegar até a coisa que pensa ideias que surgem mesmo sem o seu consentimento, mas que mesmo assim são claras e distintas.

3.3.2 A exterioridade formal das coisas materiais

Para emprendermos nossos esforços na tentativa de encontrar uma resposta coerente para a questão de como é possível a existência formal das coisas materiais, será necessário seguir os passos de Descartes na Meditação Sexta, no intuito de não nos perdermos nos argumentos que levam à conclusão dessa prova. O parágrafo 6 nos parece um excelente ponto de partida, pois ali Descartes relata que repassa em sua memória quais foram as coisas que, em dado momento, havia tomado por verdadeiras, tendo-as recebido pelos sentidos e por quais motivos as colocara em dúvida, para considerar, no final de suas meditações, agora apoiado pelas certezas que não existiam no início¹⁸, em quem realmente poderia acreditar.

Inicialmente, Descartes diz ter se sentido dotado de partes que compõe um corpo, do qual ele mesmo fazia parte, como por exemplo, cabeça, mãos, pés e tudo mais que compõe um corpo, e que este estava colocado entre os demais corpos, com os quais ele podia interagir, ter sensações e notar neles uma enorme quantidade de

¹⁸Aqui, novamente nos referimos a toda a trajetória das *Meditações* feita por Descartes até chegar na Meditação Sexta, onde agora, imbuído de certezas— como por exemplo a do *cogito*, da veracidade divina, do estatuto das causas do erro—, pode articular seus pensamentos de forma diversa daquela com a qual iniciou as *Meditações*, isso é, com certezas nas quais se apoiar.

qualidades que o fazia distinguir uns dos outros, bem como distinguir o céu, a terra, o mar etc. E essas qualidades que se apresentavam o levaram a acreditar que sentia coisas muito diferentes de seu pensamento, coisas que não sentiria se algo não se achasse presente a um dos seus órgãos dos sentidos, mas que, no entanto, não poderia não sentir se esse algo se encontrasse presente, levando-o a crer que realmente sentia coisas diferentes de si próprio – *res cogitans* – “a saber, corpos de onde procediam essas ideias” (DESCARTES, [1641] 2005a, p.113).

Apesar de parecer redundante, visto que já expusemos isso alhures, é de suma importância lembrar que esse raciocínio, parecido com aquele que fora objeto de dúvida na Meditação Primeira, encontra o respaldo das ideias claras e distintas que funcionam como regra geral para obtenção do conhecimento e que foram trabalhadas ao longo das Meditações, até que pudesse, na Meditação Sexta, ser utilizada para tentar validar as sensações oriundas dos objetos externos, pois ainda não está provada a existência das coisas corporais – da *res extensa*– e que neste momento é apenas a coisa que pensa, desprovida de qualquer materialidade, quem segue à procura do conhecimento das coisas materiais. Tendo isso em mente, podemos continuar navegando no mar das meditações cartesianas para encontrar o porto no qual as coisas materiais estão ancoradas.

Descartes prossegue dizendo que essas idéias – que ele recebe pelos sentidos – eram muito mais vivas, expressas e distintas do que as ideias factícias, aquelas produzidas por ele mesmo, sendo necessário que a causa dessas ideias que lhe chegavam fosse outra coisa, da qual ele não tinha nenhum conhecimento, a não ser aquilo que essas ideias lhe davam (DESCARTES, [1641] 2005a, p.114).

As ideias factícias, nesse ponto da Meditação, são descartadas no tocante à possibilidade de se referirem às coisas materiais, pois as ideias que lhe chegam, e lhe chegam *velis nolis*¹⁹, trazem consigo sentimentos que somente são possíveis na presença daquilo que as produz. Não são criações oriundas de ideias já impressas na memória, como seria o caso de se falar em um cavalo voador, ou outro ser fantasioso criado pela própria mente, porém sem existência formal, apenas objetiva. Dessa forma, as ideias adventícias, as que chegam por meio dos sentidos, começam a ter o *status* de validadoras daquilo que é possível conhecer das coisas materiais, se é que elas existem.

¹⁹Do Latim: quer queira, quer não.

Descartes lembra ainda que, ao modo dos empiristas, persuadia-se de que não havia nada no espírito que antes não tivesse passado pelos sentidos; e também que não era sem razão que sentia possuir um corpo ao qual estava mais intimamente ligado do que a qualquer outro, e por meio do qual era tocado por diversos sentimentos, como o de prazer, de dor, etc. Lembra também que, ao examinar o porquê do sentimento de dor, seguia-se a tristeza no espírito, e do sentimento de prazer nascia a alegria, ou ainda porque à fome ou à sede seguia-se a vontade de comer ou de beber, respectivamente; encontrava como resposta o fato de a natureza o ensinar desse modo, pois não via ele relação nenhuma entre aquela emoção ou sentimento e o efeito causado nele. E do mesmo modo, parecia-lhe que a natureza lhe ensinara todas as outras coisas que ele julgava no tocante aos objetos de seus sentidos (DESCARTES, [1641] 2005a, p.115).

Ao dizer que a natureza lhe ensinara essas coisas, Descartes ratifica a hipótese, aventada anteriormente, sobre a involuntariedade dos sentidos. Pois se é a natureza que o ensina tal ou tal coisa, esse ensinamento da natureza lhe chega de forma espontânea, sem que ele tenha tempo para considerar as razões que o levam a, por exemplo, sentir vontade de comer quando tem fome, ou sentir vontade de beber quando tem sede. Esses ensinamentos eram naturais e se faziam presentes nele, mesmo sem o seu consentimento.

Não obstante as ideias das coisas materiais lhe chegassem ao espírito por meio dos sentidos, naquele momento²⁰, Descartes diz ainda não pensar que por isso devesse concluir com toda certeza que elas procediam de coisas diferentes dele, pois talvez poderia existir nele alguma faculdade que fosse a causa dessas ideias e que as produzisse.

Além disso, valendo-se ainda de suas recordações, Descartes aponta para o fato de que, em algum momento, várias experiências arruinaram o crédito que ele dera aos sentidos, pois em uma infinidade de situações encontrara erros nos julgamentos que tinham os sentidos por fundamento, como por exemplo, as vezes que observou coisas que de longe pareciam ser de uma forma, mas que, no entanto, de perto

²⁰ Cabe ressaltar que, ao pensar dessa forma, Descartes está fazendo apenas um exercício de memória, e que “naquele momento” de que trata a recordação, as *Meditações* ainda não estavam prontas e ele ainda não possuía as certezas das quais já estava imbuído na Meditação Sexta.

eram diferentes daquilo que aparentavam ser, dentre tantas outras situações semelhantes em que os sentidos o induziram ao erro.

3.3.3 Notoriedade do erro dos sentidos

Em *O Mundo ou Tratado da Luz*, há um exemplo bastante interessante que ilustra como os julgamentos baseados nos sentidos podem enganar, ratificando aquilo que é dito nas *Meditações*. Nele, Descartes relata a história de um soldado²¹ que, ao retornar de uma batalha que acabara de travar, onde poderia ter sido ferido sem perceber, sente dor crendo estar mesmo seriamente ferido quando o corpo começa a esfriar. Então, um cirurgião é chamado às pressas, e ao analisar o soldado, descobre que motivo da dor nada mais é do que a fivela do cinturão que o pressionava e o incomodava, causando a dor e o fazendo pensar que estava ferido.

Desse episódio, podemos afirmar, juntamente com Descartes, que: “Se seu tato, fazendo sentir esse cinturão, tivesse imprimido a imagem dele em seu pensamento, não teria a necessidade de um cirurgião para informá-lo o que sentia” (DESCARTES, [1629/1633] 2009b, p. 21). Isso é, se seu juízo não estivesse apoiado apenas no sentido do tato, por meio do qual o cinturão que lhe apertava causava dor, ele não teria se enganado, e sim percebido por si só qual era a verdadeira causa dessa dor.

O exemplo do soldado que se enganara a respeito do que lhe causava dor leva a uma reflexão mais aprofundada, feita pelo próprio Descartes, no que se refere ao engano dos sentidos. Trata-se da dor que pessoas, cujos membros foram amputados, diziam sentir nessas partes que não mais existiam. Sobre o assunto, Descartes escreve:

²¹Teria sido esse soldado o próprio Descartes? A questão se faz pertinente, pois Descartes foi soldado voluntário servindo nas tropas do Duque Maximiliano e, em novembro de 1620, participou da batalha de Praga, contra as forças de Frederico V, rei da Boêmia, que defendia a cidade. O exército defensor obteve uma rápida vitória inicial, mas no final, as forças de Maximiliano, das quais participava Descartes, que era muito mais numerosa, esmagaram seus inimigos (ACZEL, 2007, p. 68). Mesmo que o soldado não tenha sido o próprio Descartes, a história nos mostra de onde veio a inspiração para o exemplo do soldado ferido em batalha.

Pois há coisa mais íntima ou mais interior do que a dor? E, no entanto, outrora soube de algumas pessoas que tinham os braços e as pernas amputadas, que por vezes parecia-lhes ainda sentir na parte que lhe fora amputada; o que me dava o motivo de pensar que também eu não podia estar seguro de ter um malem algum de meus membros, embora nele sentisse dor (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 116).

Notamos que esse argumento do engano promovido pelos sentidos em relação aos membros amputados é mais uma justificativa para apoiar a ilusão dos sentidos e justificar a dúvida dos conhecimentos obtidos por meio destes. Embora esse argumento não seja apresentado na Meditação Primeira, juntamente com a dúvida promovida pelos sonhos e a dúvida em relação às coisas que lhe pareciam mais verdadeiras – quando estas são trabalhadas de forma mais abrangente –, na Meditação Sexta elas ganham notoriedade, pois aí a dúvida é retomada para que se possa conhecer melhor os limites e as possibilidades que os sentidos oferecem para se conhecer alguma coisa.

3.3.4 Existe uma substância diferente da res cogitans: a res extensa

Assim, apesar de todas essas coisas levarem à dúvida, Descartes diz que agora²² que começa a conhecer melhor a si mesmo e a descobrir mais claramente o autor de sua origem, ele já não pensa que tudo aquilo que os sentidos ensinam são passíveis de serem colocados em dúvida, como o fizera radicalmente na Meditação Primeira. Descartes já começa a pensar que não é viável que, ao se jogar fora a água da banheira, se jogue fora também a banheira e o bebê que nela se banhava, ou seja, não acha “que se deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas [...] também, que deva colocá-las todas em geral em dúvida” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 117).

Isso porque ele já sabe que aquilo, cuja concepção é clara e distinta, pode ser produzido por Deus, bastando para tal que ele conceba clara e distintamente uma

²²Na Meditação Sexta.

coisa sem a outra, para estar certo de que uma é diferente da outra. O que o leva a pensar que pelo fato de ter certeza de sua existência enquanto coisa pensante, enquanto uma substância cuja essência é somente pensar, talvez ele tenha um corpo ao qual esteja estreitamente conjunto, pois ele tem uma ideia clara e distinta de si mesmo enquanto *res cogitans* e não como *res extensa*. Por outro lado, ele tem também uma ideia distinta do corpo enquanto uma coisa que não pensa, que é apenas extensa, verdadeiramente distinta da coisa que pensa, cuja existência pode se dar sem esse corpo (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 118).

Além disso, a coisa que pensa diz encontrar em si faculdades sem as quais ele poderia certamente existir, mas que o contrário não seria possível, como é o caso da imaginação e do sentir. Elas jamais poderiam existir se não estivessem ligadas a uma substância inteligente, mas uma substância inteligente poderia existir sem elas. E mais, a coisa que pensa diz reconhecer que possui outras faculdades, como a de se deslocar, colocar-se em várias posturas, e outras coisas semelhantes que somente seriam possíveis de ser concebidas se estas estivessem ligadas a alguma substância, sem a qual também não poderiam existir.

A substância a qual essas faculdades, se é que existem, devem estar ligadas, somente pode ser uma substância corporal ou extensa, visto que seu modo de ser leva a entender que elas devem estar contidas em uma coisa extensa, não em uma inteligência. Isso porque Descartes entende que uma substância é conhecida por seus atributos ou qualidades, e estas necessitam de um suporte para existirem. No caso do se mover e se posicionar, seu suporte seria possivelmente uma substância extensa (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 119).

Descartes, por fim, diz ainda ter em si mais duas faculdades, que julgamos de suma importância para a comprovação da existência das coisas corporais: uma delas seria certa faculdade passiva de sentir, capaz de receber e de conhecer as ideias das coisas sensíveis. Entretanto, diz também que não poderia servir-se dessa faculdade se nele, ou em outrem, não houvesse outra faculdade ativa capaz de produzir e formar as ideias que aquela faculdade passiva recebe e conhece (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 119).

Contudo, Descartes reconhece que essa faculdade ativa não pode existir nele enquanto apenas uma coisa que pensa, dado que não pressupõe seu pensamento,

pois se pressupusesse ele haveria de saber. E ainda, as ideias que lhe chegam das coisas sensíveis, chegam sem que ele contribua para isso, e às vezes até mesmo contra sua vontade. Sendo dessa forma, seria necessário que essa faculdade ativa existisse também em alguma substância diferente dele (*res cogitans*), na qual esteja contida formalmente a realidade objetiva que existe nas ideias que ela produz. Esta substância diferente da *res cogitans* seria ou uma *res extensa* (uma natureza corpórea), o próprio Deus, ou ainda, “outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto esteja contido eminentemente” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 120).

Essa substância diferente da *res cogitans*, na qual Descartes diz ser necessário que a faculdade ativa exista, não poderia ser Deus, tampouco outra criatura qualquer. Porque se o fosse, Deus seria enganador, pois estaria fazendo com que a coisa que pensa tivesse ideias que não correspondem formalmente à realidade objetiva que essas ideias produzem, mas que são percebidas de forma clara e distinta. Excluídas então as duas primeiras hipóteses – e aqui se dá o passo final para a constatação cartesiana da existência de uma substância diferente da *res cogitans* –, resta apenas, embora não por meio de uma faculdade específica que ele possua, mas por meio de uma enorme inclinação, acreditar que essas ideias são mesmo oriundas de coisas corporais, ou seja, que os corpos, com todos os seus atributos conhecidos de forma clara e distinta pelos sentidos – afinal existem coisas obscuras e confusas na percepção dos sentidos –, realmente existem (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 120).

Por meio desse raciocínio, Descartes apresenta sua demonstração da existência das coisas materiais como algo tão real quanto o é a existência da coisa que pensa, e que entre essas coisas materiais existe um corpo ao qual está unido, estritamente conjunto e tão confundido e misturado, que compõe um único todo com ele.

Para justificar essa união, Descartes prossegue com o seguinte argumento:

Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse de beber ou de comer, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser aviso por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 122).

Descartes afirma que a *res cogitans* não está no corpo como um piloto em seu navio, refutando a metáfora aristotélica a partir da dor. É um argumento bastante importante, pois mostra bem que a distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*, por mais real que seja, não pode ser considerada como efetiva, pois se o fosse, deixaria a coisa que pensa fora daquilo que é o sentimento de dor, de fome ou de qualquer outro sentimento, fazendo-a contemplar um dano corporal ou outros sentimentos apenas como expectador, jamais aceitando ser dela esses sentimentos. Em outras palavras, estaria contemplado um dano físico ou uma sensação qualquer no corpo, como um problema estranho a si mesmo, da mesma forma que um piloto contemplaria uma avaria em seu navio.

Assim, podemos concluir que a distinção não pode ser considerada efetiva, porém a união entre essas duas substâncias pode e deve ser considerada como tal, pois a coisa que pensa não contempla simplesmente as coisas que acontecem no corpo como um piloto em seu navio, mas ela sente o seu corpo, e nele, não em um corpo qualquer, mas naquele ao qual está intimamente unida, e por ele sente mais do que pode compreender – porque existem sentimentos que são obscuros e confusos.

Assim, é forçoso considerar que:

A força do raciocínio de Descartes consiste, a partir de agora, de um fato – o mesmo da prova da união – e não de um raciocínio ou de uma concepção. É um fato que eu provo (sinto) meu corpo segundo minha possessividade e não como um objeto distinto e estranho, e esse fato sinaliza a efetividade da união, enquanto que a distinção real permanece restringida na modalidade do possível, por isso nos parece claro agora que a união e a distinção diferem segundo a modalidade. A união é efetiva, enquanto que a distinção nunca é possível (GRESS, 2012, p. 347, tradução nossa).

A união da *res cogitans* com a *res extensa* (corpo e alma) é agora um fato. Essa união não está mais somente no âmbito de uma existência objetiva, mas passou a ser real, a ter uma existência formal num mundo em que, no início das *Meditações*, era também passível de ter sua própria existência questionada, mas que agora a Meditação Sexta cumpriu o papel de lhe provar a existência.

3.4 VERACIDADE DIVINA COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO DA RES EXTENSA

Embora a Meditação Sexta cumpra o seu papel de demonstrar a existência das coisas materiais, ela o faz por intermédio de um sentimento dado por uma faculdade ativa e outra passiva. Tais faculdades levam o meditador, após se apoiar em algumas certezas adquiridas nas meditações precedentes, à crença de que realmente existem coisas materiais que o circundam, assim como à crença na existência de um corpo ao qual ele está intimamente ligado, como que formando aquela terceira substância à qual denominamos homem. É uma demonstração em que os sentidos têm uma importância fundamental no seu processo, e que devido à obscuridade que neles pode existir, Descartes alega ter uma enorme inclinação para crer na existência das coisas materiais e não uma percepção clara e distinta.

Porém, é importante lembrar que essa enorme inclinação pela qual Descartes diz ser levado a crer que existe uma substância diferente da *res cogitans* lhe é dada por Deus em lugar de uma faculdade que o fizesse conhecer que as ideias adventícias partem ou são produzidas por coisas corporais²³, que agora – na Meditação Sexta – passam a ser encaradas como uma realidade formal.

Não obstante a coisa que pensa tivesse uma ideia clara e distinta de si mesma enquanto substância pensante, não a tinha enquanto substância extensa, e ao que parece a Meditação Sexta valida o conhecimento da existência da *res extensa*. A validação não acontece por uma percepção clara e distinta, mas por aquela enorme inclinação para crer, dando à coisa que pensa o conhecimento de que tem um corpo por meio do qual percebe a si mesmo, enquanto *res extensa*, e as demais coisas que lhe são exteriores.

Conforme vimos anteriormente, Descartes diz possuir essa enorme inclinação pelo fato de não encontrar em si qualquer faculdade dada por Deus que lhe permita conhecer que as ideias das coisas sensíveis lhe são enviadas ou partem das coisas corporais. Assim, embora essa percepção que ele tem das coisas corporais possa ser obscura e confusa em alguns pontos²⁴, há nessas coisas algo que se pode

²³ Meditações Metafísicas, parágrafo 20.

²⁴ As coisas que ainda podem ser colocadas em dúvida, como por exemplo, a grandeza dos objetos.

conceber clara e distintamente²⁵, levando à certeza de que elas realmente existem, mesmo que não sejam inteiramente tal como são percebidas.

Para Descartes, essa certeza somente é possível porque Deus, não sendo enganador, não permite que haja falsidade em suas opiniões. Deus lhe provê de uma faculdade capaz de corrigir essa falsidade caso ela venha se manifestar, levando-o a cometer erros, enganos, quanto àquilo que ele pensa conhecer com toda a certeza²⁶ (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 121).

Dessa forma, no escopo apresentado pelas *Meditações*, resta admitir inelutavelmente

[...] uma causa formal da confusão do pensamento[...]. Deve existir efetivamente um corpo, e uma união desse corpo com onosso pensamento para que a sensação e o irracional que ele introduz em nós se encontrem explicados. Assim, a existência do mundo exterior se demonstra no sistema de Descartes por aplicação do princípio de causalidade ao conteúdo da nossa consciência, exatamente como é demonstrada inicialmente a existência de Deus. Mas vê-se ao mesmo tempo porque era necessário que a existência de Deus fosse demonstrada primeiro, pois a prova da existência do mundo dos corpos não seria concluído sem fazer a apelo à veracidade divina (GILSON, 2005, p. 243, tradução nossa).

Assim, a veracidade divina se torna de suma importância para que Descartes dê por certa a ideia de que existem coisas materiais. Não sendo esse em princípio um conhecimento claro e distinto, como o é a certeza da existência do *cogito* e de Deus, somente o próprio Deus, cuja perfeição não o permite ser enganador, seria capaz de permitir que a coisa que pensa tivesse essa inclinação sem estar enganado daquilo que pode perceber, embora em alguns momentos confusa e obscuramente.

3.4.1 Viagem metafórica do trabalho investigativo de Descartes

²⁵ Em relação ao que pode ser concebido clara e distintamente nas coisas materiais, Descartes se refere àquilo que está compreendido “no objeto da geometria especulativa” (DESCARTES, [1641] 2005, p.121).

²⁶ Quando Descartes faz essa declaração, ele está ancorado na *Meditação Quarta*, na qual trata do verdadeiro e do falso.

Conforme vimos na Meditação Primeira, apesar de Descartes investigar aquilo que pode ser objeto de dúvida, começando pelas coisas materiais e pela percepção dos sentidos, após chegar às suas mais fundamentais certezas, ele ainda admite que existem coisas que ensejam certa obscuridade ao se apresentarem à coisa que pensa.

É como se, ao meditar, ele fizesse uma viagem deixando para trás todos os seus pertences, e ao retornar, percebesse que muitas daquelas coisas que ele possuía não tinham utilidade alguma; outras, porém, eram extremamente úteis e valiosas, e outras ainda precisavam ser avaliadas para se determinar o seu grau de utilidade ou inutilidade, conforme o caso, para serem aproveitadas em viagens ulteriores.

Dentro dessa metáfora, podemos dizer que as coisas inúteis eram todos os pré-conceitos e pré-juízos incutidos em sua memória desde a infância e que obnubilavam a luz natural. As coisas extremamente úteis seriam as certezas obtidas na sequência das *Meditações*; e as coisas que ainda careciam de ser avaliadas seriam aquelas que, embora existam de fato, ainda não são de todo claras e evidentes. Essas coisas são as que se tornarão objetos das ciências, de todas as ciências, as quais buscam ininterruptamente compreender essas coisas e torná-las claras, desvendam-lhes os mistérios, afastando a obscuridade de seu conhecimento.

Podemos constatar esse percurso epistemológico de Descartes analisando a sequência em que suas obras são levadas a público: em 1629, surgem duas importantes obras, *Regras para Direção do Espírito*, obra inacabada, apresentando entre tantas outras coisas, as duas únicas vias que Descartes considerava serem corretas para se atingir o conhecimento (intuição e dedução), e a *Mathesis Universalis* (matemática universal), a base do seu método que, em 1637, é apresentado no *Discurso do Método*, o qual traz em sua quarta parte um resumo das *Meditações Metafísicas* publicada em 1641, apresentando ao público sua metafísica. Este nos parece ser o ápice da filosofia cartesiana, o ponto de chegada de sua viagem de ida.

O retorno começa em 1644, com os *Princípios da Filosofia*, ora condensando, ora explicitando o texto das *Meditações Metafísicas*, para em seguida expor sua Física, seu ponto de chegada no retorno de sua viagem. Em 1649, próximo de sua morte, Descartes nos dá a conhecer *As Paixões da Alma*, agora munido apenas de seus

pertences necessários, investiga aqueles outros que precisam ser investigados. Corroborando com essa ideia, o próprio “Descartes afirma que não escreveu o tratado d’*As Paixões da Alma* como orador, nem como filósofo moral, mas somente como físico”²⁷ (DESCARTES, [1649] 2002a, p. 7).

Após sua morte, em 1650, ainda são lançados *O Homem*, em 1662; *O Mundo ou o Tratado da Luz*, em 1664; e por fim, *La Recherche de la verité par la lumière naturelle*, em 1701. Esta última, assim como as *Regras para Direção do Espírito*, inacabada, porém com uma particularidade, foi escrita em forma de diálogo, como os de Platão, cujos personagens são: *Epistemon, Poliandre e Eudoxe*²⁸.

Embora saibamos que as obras *Geometria, Dióptrica e Meteóros* sejam da mesma data de publicação que o *Discurso do Método*, ou seja, 1637, visto que este era apenas o prefácio daqueles, e que em 1633 *O Mundo* já estava pronto para ser publicado²⁹, lembramos que *Regras para Direção do Espírito*, de 1629, já trazia em si o germe de toda a filosofia de Descartes. Em 1637, quando da publicação do *Discurso do Método* como prefácio dos ensaios acima mencionados, já havia ali um resumo do que seria em 1641 as *Meditações Metafísicas*. Isso então nos permite falar de uma viagem como metáfora relacionada ao trabalho investigativo cartesiano que culmina em trabalho epistemológico, mas que tem a metafísica como base.

Assim, não resta a menor dúvida de que Deus tornou-se, para Descartes, a mais importante de todas as coisas, o suporte sem o qual todo o seu *Mundo* desmoronaria, sem o qual *O Homem* de nada poderia estar certo, e sem o qual o seu *Método* não faria sentido algum, pois estaria diante de coisas que não possuem um ser que os cria e os mantém³⁰.

²⁷ Ciro Mioranza, o tradutor da obra cartesiana utilizada, faz esse comentário se referindo a uma carta de Descartes datada de 14 de agosto de 1649 e endereçada ao editor das *Paixões da Alma*.

²⁸ Os nomes estão grafados conforme se encontram na obra cartesiana. Epistemon representa um homem estudioso, um escolástico; Poliandre, um homem sem grandes conhecimentos, uma pessoa do povo; e Eudoxe, o próprio Descartes. Embora as três personagens sejam a voz que Descartes escuta, ou gostaria de escutar, Eudoxe é aquele cujo argumento dentro do diálogo representa a filosofia cartesiana.

²⁹ Cf cronologia apresentada na obra *Meditações Metafísicas* utilizada nesse trabalho, onde encontramos também a informação de que foi devido à condenação de Galileu pelo Santo Ofício que Descartes desistiu de publicar *O Mundo* (DESCARTES, [1641] 2005a, p. XXXVI).

³⁰ Aqui, referimo-nos à teoria da criação contínua à qual Descartes faz alusão no parágrafo 33 da *Meditação Quinta*. Essa teoria diz que “o tempo pode ser infinitamente dividido e as coisas, inclusive o eu pensante, só se mantêm existentes porque recriadas a cada momento pela força conservadora divina” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 77). Nesse caso, Deus cria e mantém.

3.4.2 Deus: o possibilitador do verdadeiro conhecimento

Nesse sentido, após ter apresentado na Meditação Quinta mais uma prova da existência Deus – a prova *a priori*, baseada na analogia com a Matemática – Descartes escreve, salientando a importância da Divindade em suas investigações:

Pois, ainda que eu seja de uma natureza tal que, tão logo compreenda alguma coisa muito clara e distintamente, sou logo levado a acreditá-la verdadeira, não obstante, porque sou também de uma natureza tal que não posso ter o espírito sempre preso a uma mesma coisa, e porque me lembro amiúde de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la tal, pode acontecer durante esse tempo que outras razões se apresentem a mim, as quais me fariam facilmente mudar de opinião, se eu ignorasse que há um Deus. E assim, jamais eu teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que fosse, mas somente vagas e inconstantes opiniões (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 105).

Para Descartes, se não fosse a certeza da existência de um ser soberanamente perfeito, não seria possível estar certo de qualquer outra coisa, tornando assim impossível a formação de uma ciência que fosse separada da metafísica, arrogando-se o *status* de um conhecimento autofundado e que basta a si mesmo.

“A existência de Deus não é só tão certa quanto as demonstrações da matemática, mais é ainda mais certa, a partir do momento em que as certezas destas dependa da verdade daquela” (SCRIBANO, 2007, p. 22). A analogia utilizada na Meditação Quintarespalda essa ideia. Portanto, sem a certeza da existência de um Deus veraz, até mesmo o teorema de Pitágoras seria passível de dúvida.

Levando-se em conta que um teorema matemático é algo cuja demonstração não deixa margens a dúvida, mas que sem a certeza da veracidade divina torna-se também duvidoso, o que dizer das ciências que têm por objeto coisas menos certas do que os objetos da Matemática, apresentando-se ao sujeito cognoscente de forma obscura e confusa?

Para Descartes, a resposta a essa questão se apresenta nos seguintes termos: “[...] assim, jamais eu teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que fosse, mas somente vagas e inconstantes opiniões” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 105),

pois [...] “reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda a ciência depende só do conhecimento do verdadeiro Deus; de sorte que antes de conhecê-lo, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa”(DESCARTES, [1641] 2005a, p. 107).

Ter a certeza de que existe um Deus é de suma importância para Descartes, pois sem Ele as certezas seriam vãs. Ao alcançar uma certeza, a natureza humana é tal que não a mantém durante todo o tempo sob os olhos, surgindo situações, como o próprio tempo, por exemplo, que podem levar o sujeito cognoscente a questionar as razões pelas quais adquiriu essas certezas, podendo facilmente mudar de opinião.

Podemos inferir desse raciocínio que a veracidade divina “tem o papel de garantir o testemunho de nossa memória” (HAMELIN, apud GOUHIER, 1999, p. 303, tradução nossa), fazendo com que possamos estar certos daquilo que, em algum momento, conhecemos clara e distintamente, preenchendo o espaço psicológico que se criaria para que a dúvida pudesse se impor às certezas já então adquiridas. Assim, poderíamos duvidar de algumas certezas se o que temos delas são apenas meras lembranças do itinerário percorrido para alcançá-la, em outras palavras, se já perdemos de vista toda a cadeia demonstrativa que culminou em sua obtenção.

Excluindo a existência de Deus, com todos os seus atributos, tal como provada por Descartes, ficaríamos ancorados no porto da Meditação Segunda, em que foi

[...] possível levantar a hipótese de que existe um Deus poderosíssimo que construiu a mente humana de maneira que ela se engane mesmo naquilo que conhece clara e distintamente, ou então que a origem da mente humana seja tão imperfeita a ponto de desacreditar que seja possível realmente alcançar a verdade (SCRIBANO, 2007, p. 138).

Todavia, na Meditação Sexta, após preparar o terreno com tudo que era necessário para tratar das coisas corporais, essa dúvida deixa de ser possível, ou melhor, torna-se impensável. Agora se sabe de um Deus veraz que desabona inteiramente a quem objetar que, por exemplo, o teorema de Pitágoras possa ser falso porque um Deus poderosíssimo certamente poderia induzir ao engano quando se considerasse tal teorema verdadeiro.

3.4.3 A ciência é oriunda da obscuridade das coisas

Não obstante a veracidade divina fundamenta a crença na existência das coisas materiais, ainda assim é possível que haja enganos quanto ao conhecimento dessas coisas. Descartes não foi ingênuo a ponto de dizer que com a certeza da existência do Deus poderosíssimo e perfeito conheceríamos todas as coisas sem que pudéssemos nos enganar, conforme nos mostra a Meditação Quarta³¹.

Também na terceira parte dos *Princípios da filosofia*, Descartes reforça esse entendimento e nos fornece uma ideia do que fazer para que, apesar do fato de que Deus não nos engana, não nos enganemos a nós mesmos, dizendo:

Mas de modo a evitar que nos enganemos, devemos observar duas coisas cuidadosamente: a primeira é termos sempre presente que o poder e a abundância de Deus são infinitos, e que por isso não devemos recear enganarmo-nos quando imaginamos que suas obras são muito grandes, belas e perfeitas. Mas, por outro lado, devemos acautelar-nos quando supomos que essas obras contêm imperfeições ou limites dos quais não temos nenhum conhecimento certo, pois isso equivaleria a não nos apercebermos suficientemente do poder de Deus. [...] A segunda é que devemos ter sempre presente que a capacidade de nosso espírito é lindíssima, e por isso devemos evitar ser tão presunçosos a respeito a respeito de nós próprios [...] porque isso seria alegar que nosso pensamento pode imaginar algo para além daquilo criado pelo poder de Deus; ou que foi por nossa causa que Deus criou todas as coisas, ou que nossa força de espírito pode conhecer os fins das coisas que Deus criou (DESCARTES [1644] 2005b, p. 94).

Ou seja, tamanha é a magnitude do poder divino, que Suas criações podem manter em si um conhecimento que a nós não é tão claro quanto podemos imaginar que seja. Descartes entende que nosso intelecto de seres finitos está muito aquém do

³¹ Na *Meditação Quarta*, no §10, Descartes, já de posse do conhecimento da existência de um Deus perfeito, portanto, veraz, se questiona: “Donde então nascem meus erros?” A resposta a essa questão é apresentada de forma a eximir Deus da responsabilidade de ser a fonte da causa dos erros, pois não sendo Deus um tirano que quer impor sua vontade à criatura, deu-lhe uma vontade livre que o capacita a julgar o que é certo e o que é errado. O erro, o engano, acontece quando Descartes diz estender sua vontade a coisas das quais ele não entende. Em suas palavras: “A saber, só do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contendo nos mesmos limites, mas a estendo também às coisas que não entendo; sendo por si indiferentes a elas, ela se desencaminha com muita facilidade e escolhe o mal pelo bem, ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que me engane e peque” (DESCARTES, [1641] 2005a, p.90).

intelecto divino, dado o descompasso ontológico existente entre aquilo que é finito – as coisas criadas por Deus – e o infinito – o próprio Deus.³²

Contudo, é somente o reconhecimento da existência de uma divindade que capacita o meditador a ter certeza da existência das coisas corporais. Mesmo que essa certeza venha imiscuída de certas nuances de obscuridade que se apresentam nas coisas materiais e que se justificam pelos atributos de Seu criador³³. Nuances essas que dão origem às mais variadas ciências, cujo único propósito é conhecer o âmago de seu objeto de estudo, eliminando a obscuridade que nelas se encontram.

É nisso que reside então a ordem proposta por Descartes para adquirir um conhecimento certo. Começar pelas questões mais fáceis e simples até se habituar a encontrar a verdade nessas questões para daí se aplicar à verdadeira filosofia,

[...] cuja primeira parte é a metafísica, que contém os princípios do conhecimento, entre os quais se encontra a explicação dos principais atributos de Deus, da imortalidade de nossas almas e de todas as noções claras e simples que residem em nós. A segunda é a física, e depois de termos encontrado os verdadeiros princípios das coisas materiais, devemos examinar, na generalidade, como todo universo é composto; seguidamente e em particular, a natureza da terra e de todos os corpos que se acham mais comumente à sua volta, tal como o ar, a água, o fogo, o ímã e os minerais. No seu seguimento, é necessário investigar, também em particular, a natureza das plantas, dos animais e, sobretudo do homem, a fim de encontrarmos as outras ciências que nos são úteis (DESCARTES [1644] 2005b, p. 19).

Fica assim evidenciada a importância de Deus na filosofia cartesiana, a qual, tal como uma árvore³⁴, necessita de raízes para se manter viva e dar frutos. Ou seja, a filosofia cartesiana necessita da metafísica para possibilitar e sustentar todo o conhecimento possível. Portanto, Deus se torna o suprassustentáculo do arcabouço filosófico cartesiano: primeiro, validando por meio das ideias claras e distintas a existência da coisa que pensa; depois, sendo aquele por meio do qual a existência

³² Há uma nota de rodapé nas *Meditações Metafísicas* utilizada neste trabalho que diz de um descompasso ontológico entre o finito e o infinito, que torna impossível ao intelecto humano compreender Deus, portanto suas obras. (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 74).

³³ Não que as obras de Deus sejam necessariamente obscuras, mas que, devido àquele descompasso ontológico ao qual nos referimos acima, em Suas obras existem coisas que estão além da capacidade de compreensão do intelecto humano em dado momento histórico, sendo necessário investigá-las para conhecê-las cada vez com mais clareza.

³⁴ Aqui, estamos nos referindo à passagem da carta prefácio escrita pelo próprio Descartes nos *Princípios da filosofia* e já mencionada alhures neste trabalho. Nesta passagem a que nos referimos, Descartes explica que a filosofia é como uma árvore em que as raízes são a metafísica; o tronco, a física; e os ramos que saem do tronco são todas as demais ciências.

das coisas materiais se torna possível e conseqüentemente as ciências que as investigarão.

Por isso, essa parte do nosso trabalho teve como cerne a Meditação Sexta, pois é a Meditação em que Descartes desenvolveu seu raciocínio sobre a certeza da existência das coisas materiais, sobretudo a existência de um corpo ao qual a coisa que pensa está estreitamente ligado, formando com ele uma só coisa: o homem.

Também é porque somente na Meditação Sexta ocorre o momento em que já se estruturou todos os argumentos necessários para finalmente se discutir sobre a existência das coisas materiais, tendo Deus como o provedor do conhecimento que permite à substância pensante descobrir que existe uma substância extensa à qual está unida, e por meio da qual chegam as sensações provenientes do mundo exterior, dando a certeza de sua existência.

4 OBJEÇÕES E RESPOSTAS CARTESIANAS AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO APRESENTADO NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS*

Após apresentar a importância de Deus na filosofia cartesiana e demonstrar que a existência do mundo exterior pode ser comprovada, tendo a veracidade divina como aquilo que fornece suporte a essa comprovação, gostaríamos de passar a explorar as objeções que foram realizadas contra Descartes no tocante à existência de Deus.

Assim, para que sejamos coerentes com os assuntos abordados até o momento sobre a existência de Deus, nossos estudos nos levarão a focar três aspectos das objeções apresentadas, que são de suma importância para uma melhor compreensão daquilo que nos propusemos a trabalhar, a saber: o problema do círculo; a objeção contra a veracidade divina; e a objeção contra a demonstração ontológica da existência de Deus.

Uma vez estabelecida a constatação das certezas que buscava por meio de suas investigações e meditações, tendo-as feito constar, em 1640, em uma obra designada pelo próprio autor como sendo “seu pequeno tratado de Metafísica”³⁵, Descartes teve a precaução, a prudência e a obediência³⁶ de fazê-la passar pelo crivo dos sábios e das autoridades eclesiásticas com o intuito de lhe solicitar a opinião sobre o conteúdo e obter a aprovação antes de sua publicação oficial em 1641.

Descartes contou com a ajuda de seu tão estimado amigo, o padre Marin Mersenne, para distribuir alguns exemplares prévios a essas pessoas que lhe julgariam o valor. Daí, é que em 1641, juntamente com as *Meditações*, surgem as célebres Objeções, totalizando uma série de seis, as quais foram prontamente respondidas por Descartes.

³⁵ “Pequeno tratado de Metafísica” era como Descartes chamava as *Meditações Metafísicas*, que em 1640 foram levadas ao conhecimento de alguns homens doutos e finalmente editada em 1641.

³⁶ Utilizamos aqui os termos precaução, prudência e obediência, pois oito anos antes, em 1633, Galileu Galilei havia sido considerado culpado por crimes contra a Igreja, por defender ideias inovadoras, notadamente pelo fato de defender que a terra gira em torno do sol, desbancando a ideia do geocentrismo aceito até então pela Igreja. Vale também salientar que, em carta ao Padre Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, Descartes diz saber que seus pensamentos, contidos nas *Meditações*, não seriam do agrado de todos, não obstante, ele não se vê impedido de oferecê-las à faculdade da qual o Reverendo padre faz parte (a Sobornne), a fim de que sejam mais bem examinadas para se assegurar das verdades nelas contidas (GUINSBURG, ROMANO e CUNHA, 2010, p. 669), levando a entender que a aprovação daquela faculdade era de suma importância para a publicação de sua obra em 1641.

Seus objetores foram: Johannes Caterus, um teólogo católico holandês – primeira objeção; o filósofo e matemático inglês Thomas Hobbes – terceira objeção; os filósofos franceses Antoine Arnauld e Pierre Gassendi – quarta e quinta objeções respectivamente; e filósofos e teólogos anônimos – responsáveis pelas segunda e sexta objeções. Quando da segunda edição, que ocorreu em 1642, juntou-se mais uma às seis anteriores, era a sétima objeção, feita pelo jesuíta Bourdin. (DESCARTES, [1641] 2005, p. IX, X).

Entre essas objeções, algumas tratam diretamente de assuntos que abordamos nos capítulos anteriores, as quais nos disporemos, daqui por diante, a estudá-las e discuti-las, no intuito de melhor esclarecer as dúvidas que porventura tenham surgido no decorrer da argumentação utilizada, e que não tenham sido dirimidas a contento, bem como tornar o pensamento cartesiano mais claro fazendo-o mais compreensível e esclarecedor diante do emaranhado de ideias que a filosofia tem como legado.

Dado que nosso objetivo maior é apresentar Deus como sendo o princípio fundamentador de toda a filosofia cartesiana, abordaremos aqui apenas três assuntos relacionados à divindade, os quais julgamos relevantes para esclarecer a ontologia cartesiana. Tais assuntos dizem respeito: (1) ao tradicionalmente conhecido círculo cartesiano; (2) à possibilidade de não existir a veracidade divina, ou seja, de Deus ser enganador; e (3) à objeção de que a existência seja um de seus atributos, isso é, pertencente à sua essência.

Tendo em vista que nos seria exigido um esforço extenuante e também que fugiria ao nosso propósito, embora saibamos que seria muito gratificante em se tratando de tão augusto pensador, não nos cabe aqui tratar de todas as particularidades das Objeções e Respostas cartesianas. Até mesmo porque queremos apenas apresentar as resoluções apresentadas por Descartes às dificuldades levantadas por seus objetores, às Meditações Metafísicas, no que concerne especificamente à demonstração sobre a existência de Deus. Portanto, esse é o motivo pelo qual nos limitaremos a tratar apenas dos três assuntos mencionados.

4.1 O PROBLEMA DO CÍRCULO

Um dos argumentos cartesianos refutados é que, se não fosse devidamente respondido, colocaria em cheque toda a sua filosofia, diz respeito à regra geral e à veracidade divina. Seus objetores o acusam de ter utilizado um argumento circular ao dizer que tudo o que pode ser conhecido clara e distintamente (regra geral) é verdadeiro, e por outro lado, dizer que Deus (veracidade divina) é quem fundamenta todo o conhecimento – referindo-se especificamente ao conhecimento claro e distinto; o que ficou tradicionalmente conhecido como círculo cartesiano.

A questão do círculo cartesiano, nas palavras de Arnauld, seu quarto objetor, apresenta-se nos seguintes termos:

Resta-me um único escrúpulo que é o de saber como [Descartes] pode se defender de não ter cometido um círculo quando diz que somente estamos certos de que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus é ou existe. Pois só podemos estar certos de que Deus é porque concebemos isso muito clara e distintamente; conseqüentemente, antes de estarmos certos da existência de Deus, devemos estar certos de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras (DESCARTES, [1641] 1988, p. 90).

Arnauld parece ter entendido que Descartes, ao dizer que a percepção clara e distinta das coisas é a regra geral para se obter o conhecimento verdadeiro, e que é por meio dessa regra geral que se pode chegar à certeza da existência de um Deus veraz, entra em um círculo quando diz que somente podemos ter certeza das coisas porque existe um Deus veraz, não enganador, que é o fundamento de tudo. É como se Arnauld, após ter lido as *Meditações*, perguntasse a Descartes: “Quem nasceu primeiro, o ovo ou a Galinha?”. Quem tem a primazia de fundamentar o conhecimento: o Deus veraz, que por existir nos permite ter as percepções claras e distintas, ou as percepções claras e distintas pelas quais a existência de Deus é possível ser demonstrada?

Entendemos que a objeção, como foi formulada por Arnauld, não tem caráter lógico, mas sim epistemológico. Não tem caráter lógico, pois sendo ele filósofo, conhecedor do assunto, saberia que os argumentos circulares são válidos, porém infrutíferos, visto que são falaciosos. Isso pelo fato de que suas conclusões não contêm nada

mais além do que aquilo que já foi dito na premissa. É uma petição de princípio que visa justificar uma ideia com a própria ideia que precisa ser justificada (WARBURTON, 2012, p.194). Tem caráter epistêmico, pois parece entender que Descartes não avança na argumentação, ficando preso à petição de princípio, tornando suas ideias pouco fecundas em relação à importância que elas têm dentro da construção de sua filosofia.

Não é sem razão que Arnauld faz sua objeção dessa forma, pois vemos que no resumo da Meditação Segunda, Descartes, ao se adiantar quanto a uma possível questão sobre a prova da imortalidade da alma a ser abordada em seu tratado³⁷, diz que não o fez, pois teve o cuidado de escrever apenas sobre aquilo que pudesse demonstrar com exatidão, seguindo uma ordem semelhante àquela dos geômetras que visa apresentar todas as coisas necessárias antes de concluir algo sobre uma proposição que se busca. Assim, naquele momento, para Descartes, antes de conhecer a imortalidade da alma, primeiro seria necessário formar uma concepção clara e distinta de tudo que se possa conhecer sobre o corpo, pois tudo o que podemos conceber clara e distintamente é verdadeiro (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 24).

Esse é mais um dos momentos em que Descartes define como verdadeiro tudo aquilo que pode ser concebido clara e distintamente, tornando essa ideia sua regra geral para validar o conhecimento das coisas que outrora foram objetos de dúvidas, como fora apresentada na sua Meditação Primeira, dando início à sua longa procura por algo que pudesse ser a pedra angular de sua filosofia.

A hipótese do círculo se completa quando, no final da Meditação Quinta, após concluir seu argumento ontológico, provando mais uma vez que Deus existe e que Ele não é enganador, Descartes afirma que sem o conhecimento da veracidade divina não é possível conhecer perfeitamente nenhuma outra coisa (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 107).

Esse também é um dos momentos em que Descartes alega que sem a certeza de que existe um Deus veraz não é possível ter certeza de mais nada. Sendo assim

³⁷ No resumo da Meditação Segunda, Descartes já se adianta contra um ponto levantado pelas Segundas Objeções que diz que não se encontra palavra sobre a imortalidade da alma em seu tratado. Mas, nas Segundas Objeções, quando o assunto é abertamente abordado, ele se limita a confessar que não tem nada a responder, pois não alimenta tanta presunção “a ponto de determinar, pela força do raciocínio humano, algo que depende apenas da pura vontade de Deus” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 97).

impossível construir uma ciência verdadeira, com conhecimentos sólidos acerca de qualquer coisa que se queira investigar. Sem Deus, somente se pairaria sobre um mar de opiniões vagas e inconstantes, longe das certezas necessárias para fundar todo e qualquer conhecimento.

Esse pensamento nos remete ao *Parmênides*³⁸, um dos diálogos de Platão, em que encontramos a sua mais ilustre personagem, Sócrates – ainda jovem –, dialogando com Parmênides – já com seus aproximados 65 anos. Em certo trecho do início do diálogo, após fazer vários questionamentos acerca da Teoria das Formas³⁹, Parmênides parece levantar muitos problemas em relação a essa teoria, principalmente o problema de ela suscitar um argumento do terceiro homem⁴⁰.

Não obstante os problemas encontrados que poderiam fazer ruir a teoria das Formas, o próprio Parmênides ressalta, entretanto, que sem as Formas não seria possível saber para onde rumar o pensamento, pois não haveria uma referência na qual se apoiar para ter certeza de qualquer coisa que fosse apresentado no mundo sensível, sendo que nem mesmo a filosofia seria possível, pois faltaria esse apoio

³⁸Cf. Platão, 2009, p. 39 – 45. O *Parmênides* é um diálogo considerado por muitos a obra em que Platão critica sua própria teoria das Formas. Essa teoria é apresentada em sua versão mais clássica em outros diálogos como o *Fédon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*. Para os mais radicais, a autocrítica de Platão significou a rejeição total das teorias das ideias transcendentais, visto que nos diálogos posteriores esse assunto não é mais abordado explicitamente. Notemos que, embora o *Parmênides* seja um diálogo que apresenta um Sócrates jovem, a estilometria – nome pelo qual ficou conhecido o método de determinação da ordem cronológica da escrita dos diálogos platônicos pela análise de certos elementos estilísticos – atribuiu essa obra à fase média ou à maturidade de Platão, situando-a entre os diálogos iniciais e os diálogos finais. Não obstante a interpretação apresentada pelos mais radicais, existem argumentos importantes que sustentam o contrário, ou seja, que não há nenhuma tradição que garanta o abandono da teoria das ideias por parte de Platão, e apontam o *Timeu*, que de acordo com a estilometria é um dos últimos diálogos, como sendo um exemplo claro de que esse abandono realmente não existiu, visto que nele as ideias transcendentais são abordadas de forma clara e incontestável (PLATÃO, apresentação do diálogo por Maura Iglesias e Fernando Rodrigues).

³⁹ Teoria das Formas ou Teoria das Ideias é uma criação de Platão cujo propósito é provar que existe no mundo suprassensível formas imutáveis, eternas, das quais as coisas sensíveis são simples cópias, surgindo assim duas proposições centrais em sua teoria: uma puramente metafísica, sobre a realidade, e outra epistemológica, sobre o conhecimento (NATORP, 2012, p. 9 – Introdução de Vasilis Politis).

⁴⁰ O argumento do terceiro homem diz respeito à passagem em que Parmênides diz ao jovem Sócrates que se existe uma Forma, da qual as coisas sensíveis são cópias, por participação, seria necessário que essa forma também fosse participante de outra forma, por meio da qual ela poderia ser aquilo que permite às coisas sensíveis ser o que são, participando dessa Forma. Em um dos trechos iniciais do diálogo, as palavras da personagem são expressas nos seguintes termos: “Logo, não é possível algo se semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa” (132 e – 133 a). Seguindo o pensamento de Parmênides, seria necessário que uma forma participasse de uma outra forma *ad infinitum*, o que tornaria a teoria das ideias algo inconcebível.

tão necessário para se discutir qualquer assunto, ou seja, uma certeza em que se apoiar para poder investigar as demais coisas.

Fizemos essa pequena digressão para mostrar que, tal como as Formas de Platão, a veracidade divina demonstrada por Descartes é imprescindível para se ter certeza de algo que sustente a possibilidade da criação de um conhecimento epistemológico cujos fundamentos residem na metafísica. Isso é, Deus(fundamento metafísico), cuja cognoscibilidade se dá apenas pela razão, sustenta a possibilidade do conhecimento que as ciências obtêm por meio das percepções das coisas sensíveis existentes no mundo físico, sujeitos a mudanças, finitas e corruptíveis (conhecimento epistemológico). Ou ainda, utilizando um termo mais cartesiano – objeto do nosso estudo: Deus é aquele que permite que sejam verdadeiras as lembranças daquilo que foi conhecido outrora com clareza e distinção, dado que não é possível manter o espírito permanentemente voltado para um determinado assunto.

Mas, Arnauld entendeu que essas afirmações contidas nas Meditações Segunda e Quinta, respectivamente, sugeriam por parte de Descartes uma circularidade em seus argumentos: isso porque, primeiro, tem-se a afirmação de que tudo o que podemos conceber clara e distintamente é verdadeiro; depois, a afirmação de que sem o conhecimento da veracidade divina não é possível conhecer perfeitamente nenhuma outra coisa. Ou seja, conhecemos Deus por meio de um conhecimento claro e distinto, mas é Deus quem torna possível esse conhecimento claro e distinto.

Assim, Descartes não poderia estar seguro de nada conhecer clara e distintamente, se não conhecer primeiro clara e distintamente a Deus, que não é enganador, e que, portanto, é o único que pode assegurar o conhecimento claro e distinto, logo verdadeiro, de todas as coisas que o ser pensante pode conhecer, inclusive a si mesmo, ou seja, o *cogito*.

A objeção feita por Arnauld parece ser uma das mais pertinentes e a com a maior capacidade de abalar os alicerces da filosofia cartesiana, conseqüentemente, fazendo ruir toda a sua construção filosófica, visto que, se ele estivesse correto, Descartes não obteria êxito em encontrar a sua primeira certeza para estabelecer o fundamento das ciências, ficando preso às dúvidas que estabelecera na Meditação Primeira, o que invalidaria todas as meditações seguintes, já que as meditações obedecem ao critério da ordem, que faz parte do método cartesiano.

A dificuldade do círculo resulta da prioridade ambígua entre a regra geral e a veracidade divina na obtenção do conhecimento. Descartes parece afirmar, ao mesmo tempo, que: (1) para estar assegurado da regra geral, deve-se saber antes da veracidade divina, e que (2) para estar assegurado da veracidade divina, deve-se antes saber da regra geral (BEYSSADE, 1997, p. 15).

A questão do círculo desponta como um dos pontos nevrálgicos das objeções feitas contra a filosofia cartesiana, posto que o processo adotado por Descartes para alcançar as suas certezas deixa transparecer um aspecto vicioso, o que enseja uma dificuldade de compreensão do seu pensamento. Mas, diante de tal objeção, o que teria o pai da filosofia moderna a responder? Haveria algum argumento que fosse capaz de propor uma saída dessa circularidade observada por Arnauld, manter a validade do raciocínio metafísico e fundamentar a sua epistemologia, ou essa objeção foi simplesmente um xeque-mate para o filósofo?

Inicialmente, podemos dizer que essa, como todas as outras objeções, não constituiu um xeque-mate para Descartes, pois, conforme dissemos acima, ele respondeu a todas as objeções, embora algumas delas, não sendo devidamente compreendidas pelos seus objetores – que quase sempre se utilizavam da retórica e não de um pensamento matemático como Descartes –, ainda continuaram, tornando-se fontes de polêmica sobre a filosofia cartesiana.

Diante da dificuldade que o círculo constitui dentro da perspectiva das investigações cartesianas, cujo objetivo era alcançar uma certeza irrefutável, o que se espera de uma resposta de Descartes é que ela defina quem precede a quem na obtenção de um conhecimento verdadeiro: é a veracidade divina ou a regra geral que detém a primazia de levar o meditador a atingir seu objetivo?

A resposta de Descartes surge nos seguintes termos:

Fiz ver bastante claramente... que não incidi na falta que se chama círculo, assegurando através de Deus as coisas conhecidas clara e distintamente e a existência de Deus através do pensamento claro e distinto. Pois distingui as coisas que concebemos de fato mui claramente das que nos recordamos haver outrora concebido mui claramente (DESCARTES, [1641] 1988, p.90).

Na resposta dada à objeção de Arnauld, Descartes chama a atenção para o fato de que já tratara desse assunto anteriormente quando disse: “Fiz ver bastante

claramente...”, referindo-se ao trecho da resposta às Segundas Objeções, onde alega que, ao dizer que nada podemos conhecer sem primeiramente conhecer que Deus existe, afirma expressamente que falava das ciências dessas conclusões, “cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 90).

Embora no trecho da Segunda Resposta não fique explícito que se trata da questão do círculo, ela leva a entender, devido ao seu conteúdo epistêmico, que Descartes tenta deixar claro, como ele próprio aduz na resposta a Arnauld, que não incidiu naquilo que os lógicos chamam de círculo, mas sim, que distinguia aquilo que se concebe clara e distintamente, como o *cogito* ou existência de Deus, daquelas coisas que se pode lembrar uma vez ter concebido clara e distintamente.

Entendemos que essa resposta encontra eco nas *Regras para direção do espírito* quando Descartes, na Regra III, faz a distinção e explica o que entende por intuição e por dedução. Diz ele que “para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, vai buscar sua certeza” (DESCARTES, [1629] 2002b, p. 21). Posteriormente, ao responder a objeção de Arnauld, o apelo à memória surge novamente para ajudar a compreender o resultado de suas investigações e esclarecer que realmente não comete uma petição de princípio ao tratar dos meios pelos quais se pode chegar a uma certeza capaz de fundamentar sua filosofia.

Assim, diante do que já sabemos sobre a regra geral, ao provar a existência de Deus como ser perfeito, eliminando a hipótese do gênio maligno, o meditador pode ter a certeza de não estar sendo enganado, pois está usando, naquele exato momento da prova, uma percepção clara e distinta, está em ação a sua intuição (de acordo com as *Regras*), ou ainda, está fazendo uso de sua luz natural para atingir esse conhecimento; ele não está lançando mão de deduções que requerem o uso da memória para validar as premissas consideradas. Nesse momento, é a intuição que está atuando, não a dedução.

Mas, após a certeza de ter atingido essa verdade, não é possível manter o espírito o tempo todo voltado para ela, pois

[...] raciocinamos quase sempre sobre as lembranças das evidências passadas, não sobre as evidências atuais, e se nós não temos necessidade da garantia disso que pensamos enquanto apreendemos intuitivamente uma ideia ou uma relação entre duas ideias distintas, temos necessidade de uma garantia quando, somente a lembrança permanece, não desfrutamos mais dessa intuição. Em boa doutrina cartesiana, a lembrança de uma intuição não é mais uma intuição e conseqüentemente a lembrança de uma evidência não é mais uma evidência [...] (GILSON, 2005, p. 237).

A lembrança de uma certeza conquistada em um dado momento pode ser colocada em dúvida devido a uma série de fatores, como por exemplo, as distrações do mundo, ou o próprio tempo, que faz com que a memória não a retenha adequadamente, fazendo com que ela se esvaneça ou seja permeada por falsos entendimentos, não mantendo a fidelidade do que fora apreendido intuitivamente num primeiro momento.

Então, como se assegurar de que aquilo que é considerado verdadeiro seja realmente verdadeiro, se as lembranças encontradas na memória são passíveis de perderem a originalidade da intuição primeira? Qual o papel das evidências nesse cenário em que a dúvida parece querer atuar novamente como antagonista da clareza e distinção? Uma das respostas plausíveis a essas questões diz que:

A evidência pode ser suficiente, mas não garante a infalibilidade da memória; ela não garante nem mesmo a permanência de sua própria verdade no intervalo de duas intuições. Para que isso seja verdade, torne-se verdade, é necessário uma garantia distinta da própria evidência, um princípio estável de certeza, e isso é a veracidade divina quem fornece (GILSON, 2005, p. 237).

É somente a veracidade divina que pode garantir à memória a confiabilidade necessária para estar de posse da verdade quando a evidência se distancia no tempo. Por exemplo, um matemático ateu que constata a evidência de uma verdade matemática não saberia o que responder se lhe fosse perguntado o que confere certeza a essa evidência, visto que, se para ele Deus não existe, não haveria então, de acordo com a perspectiva cartesiana, uma base segura na qual apoiar suas constatações e conseqüentemente uma resposta coerente para essa pergunta, caso fosse inquirido.

Com a memória fazendo parte da resposta dada à questão do círculo, podemos entender melhor quando Descartes afirma na Meditação Quinta que, embora ele

seja de tal natureza que ao compreender uma coisa clara e distintamente é naturalmente levado a acreditá-la verdadeira; ele é também de uma tal natureza que não pode manter seu espírito ligado o tempo todo a uma mesma coisa que frequentemente julga ser verdadeira, de tal modo que, com o tempo, poderiam surgir diversas razões que o levariam a questionar a veracidade daquilo que outrora concebeu clara e distintamente se ele ignorasse que Deus existe em sua perfeição (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 105).

Enquanto o meditador estiver fazendo uso das percepções claras e distintas, haverá uma garantia epistêmica daquilo que é objeto dessas percepções, como no caso do argumento do *cogito*: por mais que um gênio maligno o engane, jamais conseguirá fazer com que ele pense que é um nada, pois enquanto estiver pensando, ele é alguma coisa. Nesse momento, ele tem uma percepção clara e distinta de que é alguma coisa; uma coisa que pensa.

Dessa forma, Deus é o sustentáculo que fornece à coisa pensante a certeza de que as percepções que outrora foram apreendidas clara e distintamente são verdadeiras, pois Deus é um ser perfeito e soberano, e que devido a esses e outros atributos divinos não pode ser enganador. Sendo, nesse caso, que a fonte do erro reside na liberdade para julgar concedida por Deus à *res cogitans*, a qual faz julgamentos errôneos sobre certas coisas cujo conhecimento claro e distinto Ele não deu ao entendimento, ou seja, devido ao mau uso voluntário que se faz do dom divino (COTTINGHAM, 1993, p. 34).

Embora possamos encontrar essas afirmações nas *Meditações*, somos levados, com Cottingham, a pensar que para Descartes a verdadeira cognição não é afinal completamente dependente do conhecimento de Deus, visto que “mesmo antes da existência de Deus ser confirmada, atos cognitivos isolados podem, com efeito, alcançar uma certeza imediatamente garantida” (COTTINGHAM, 1993, p. 35).

Concluimos que o próprio Descartes ratifica essa posição ao afirmar nas segundas respostas que

Em terceiro lugar, onde afirmei que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe, afirmei, em termos expressos, que falava apenas das ciências dessas conclusões, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensarmos nas razões de onde as tiramos (DESCARTES, [1641] 1988, p. 90).

Referindo-se ao texto da Meditação Quinta, Descartes esclarece que ali falava das verdades mediatas, essas sim que são garantidas por Deus, não levando em consideração nesse trecho as verdades aduzidas por meio da intuição, de uma percepção clara e distinta imediata, tentando, desse modo, esclarecer que o círculo do qual fora acusado de cometer na verdade não existe. Descartes ainda sustenta que Deus tem o papel de assegurar o conhecimento claro e distinto das coisas (conhecimento mediato), ou seja, das coisas que em algum momento foram conhecidas dessa forma; sendo que o conhecimento claro e distinto tem o papel de fazer conhecer as coisas como por intuição (conhecimento imediato).

Apesar dos argumentos apresentados para justificar a resposta dada à questão do círculo, para compreendê-la melhor, é necessário que se faça uma releitura criteriosa da Meditação Quinta, atentando para o lugar que esta ocupa na ordem das razões⁴¹. Naquela Meditação, há um trecho no qual Descartes argumenta que há uma diferença entre as falsas suposições e as verdadeiras ideias que já nasceram com ele, como por exemplo, a ideia de Deus, que é a primeira e a principal delas (DESCARTES, [1641] 2005a, p.103).

Note-se que, para Descartes, a ideia de Deus é uma ideia inata, a primeira ideia que ele já traz consigo desde o nascimento – não obstante presente essa certeza somente após o *cogito*. No entanto, para reconhecer essa verdade, foi necessária uma grande aplicação do seu espírito. E isto o capacitou a estar seguro dessa verdade (da existência de Deus), que se torna garantidora do conhecimento perfeito das demais coisas que podem ser conhecidas (DESCARTES, [1641] 2005a, p.105).

Embora, como salientou Cottingham ao dizer que a verdadeira cognição não é necessariamente dependente do conhecimento de Deus, como é o caso da certeza da existência do *cogito*, que se dá a conhecer clara e distintamente antes que a existência de Deus fosse provada, após demonstradas a existência de Deus e a veracidade divina, elas se tornam a garantia de todo o conhecimento possível.

⁴¹ Quando nos referimos às ordens das razões, estamos nos remetendo e nos apoiando sobre a obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, do filósofo francês Martial Gueroult, umas das principais referências bibliográficas no que tange aos estudos do cartesianismo. Nessa obra, Gueroult enfatiza que cada uma das seis meditações que compõem as *Meditações Metafísicas* foi ordenada criteriosamente por Descartes, obedecendo à sequência das razões apresentadas em cada uma delas.

Podemos ter um conhecimento claro e distinto das coisas, mas somente após conhecer Deus é que podemos nos certificar que **aquilo que foi conhecido** clara e distintamente é verdadeiro⁴². E esse raciocínio não constitui necessariamente um círculo, como pensamos já ter suficientemente esclarecido a partir dos próprios argumentos apresentados por Descartes a essa objeção.

Por outro lado, entendemos também que o fato de o conhecimento do *cogitoter* sido manifestado antes que o conhecimento da existência de Deus tenha sido expresso nas Meditações, ocorreu em obediência ao próprio método empregado para atingir esse conhecimento, pois para provar a existência de Deus era necessário que existisse alguma coisa que pudesse prová-lo. Uma coisa que, além de poder prová-lo, dele dependesse também para continuar existindo, ou seja, para fundamentar sua existência e conhecer as demais coisas que podem ser conhecidas claras e distintamente.

Assim, como lembramos acima, Descartes considera a existência de Deus uma verdade inata, e nada é mais coerente com um discurso que prima pela ordem, do que primeiro chegar a uma demonstração da existência de si próprio, para depois, de posse desse conhecimento – de que é alguma coisa, uma *res cogitans* –, considerar que existem verdades que já nascem consigo, verdades que lhes são inatas, sendo a primeira delas e a mais importante a existência de Deus.

O método dos geômetras utilizado, e que o próprio Descartes pretendeu deixar bem claro ao dizer que não deveria passar de um a outro assunto sem que o anterior pudesse servir de base para que o viesse a ser abordado futuramente, e este somente pudesse ser abordado se antes se houvesse criados argumentos legais para prosseguir na sua Meditação, justifica a ideia de que o conhecimento do *cogito* é necessário antes do conhecimento de Deus. Seguindo essa ordem, Descartes se empenha em propor primeiro as coisas que devem ser conhecidas sem a ajuda das

⁴² Gostaríamos de enfatizar o tempo verbal utilizado nessa sentença. Com o verbo no passado, queremos estar em consonância com o que escreve Descartes nas repostas às segundas objeções, antecipando à objeção de Arnauld sobre o círculo, dizendo sobre as coisas “[...] cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 90). Ao dizer isso, ele está tentando esclarecer que uma coisa é ter um conhecimento claro e distinto que nos leva a conhecer a existência de Deus, outra coisa é ter as lembranças das coisas conhecidas claras e distintamente, lembranças essas ratificadas por Deus. Aquele é um conhecimento imediato, e este é um conhecimento mediato; o que justifica o uso da memória para obtê-lo e de Deus para ter a certeza de que é verdadeiro, uma vez que foi conhecido com clareza e distinção. Para tanto, é necessário sempre estar atento para o significado de claro e distinto para Descartes.

seguintes, e as seguintes dispôs de tal forma que foram demonstradas apenas pelas coisas que a precedem (DESCARTES, [1641] 1988, p. 98).

Dessa forma, era imperiosamente necessário que a regra geral fosse apresentada antes da veracidade divina – por uma questão de método –, pois primeiro é necessário ter todos os argumentos que se pressupõem impreteríveis para provar a existência de Deus e seguir a ordem das *Meditações*, para depois ter o próprio Deus como fundamento dessa verdade. Como dissemos, é necessária a existência de algo que pensa para pensar a existência de Deus.

Assim, seguindo essa ordem, é somente após ter demonstrado nas *Meditações Primeira e Segunda* todas as coisas que eram necessárias para provar a existência de Deus – dentre elas, a principal de todas, e aquela que dá origem à questão do círculo: a regra geral –, é que pôde finalmente, na *Meditação Terceira*, demonstrar de modo efetivo que existe um Deus veraz. Ratificando, então, ontologicamente esse conhecimento na *Meditação Quinta*, após tratar na *Meditação Quarta* sobre o verdadeiro e o falso, eximindo Deus da responsabilidade por nossos erros, sustentando que estes são oriundos do mau uso que fazemos do nosso livre arbítrio.

É somente a partir da *Meditação Quinta* que a veracidade divina passa a ter primazia sobre as demais coisas que o filósofo passar a investigar, pois é quando já se cercou de todos os pressupostos necessários para finalmente pôr Deus como sustentáculo do conhecimento das coisas obtidas por meio de percepções claras e distintas, e que já foram objeto de suas investigações, sendo conhecidas por deduções, ou seja, por conclusões obtidas necessariamente de outras coisas já conhecidas, como bem explica a *Regra III*, e não a intuição.

E o enredo da *Meditação Quinta* denotavam o uso dessas cadeias das razões que seu autor utilizou, pois o célebre argumento ontológico está cercado por aspectos matemáticos, aspectos esses que não podem mais ser questionados pela presença de um gênio maligno que a *Meditação Terceira* já deu cabo, mostrando que Deus não é enganador. Isso porque “A refutação da hipótese do gênio maligno, e a substituição dessa hipótese pela hipótese da tese da veracidade divina abole radicalmente a dúvida que golpeava as ideias matemáticas” (GUEROULT, 1968, p. 331).

Não havendo mais nada que pudesse obstaculizar as verdades matemáticas, elas poderiam, a partir da Meditação Terceira, servir de apoio para um argumento que viesse a ratificar a demonstração da existência de um ser supremo, perfeito, como acontece na Meditação Quinta. Considerando a sequência desses eventos, pode-se notar que existe um notório elo de dependência entre as meditações, cuja inobservância enseja uma série de discussões e oposições ao sistema cartesiano.

É possível acrescentar ainda que encontramos nas Segundas Respostas Descartes esclarecendo melhor sua metodologia ao explicar que nas *Meditações* seguiu apenas a via analítica, preterindo a síntese, por lhe parecer a análise mais verdadeira e mais própria ao ensino, principalmente no tocante à metafísica, matéria que tem como principal dificuldade a concepção clara e distinta das noções primeiras. Pois mesmo que essas noções sejam, às vezes, mais claras do que aquelas tratadas pelos geômetras, os prejuízos recebidos pelos sentidos, desde a infância, parecem não permitir a perfeita compreensão desses princípios, a não ser por aqueles “que são muito atentos e que se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos [...]” (DESCARTES [1641] 2005, p. 99).

Levando em consideração as barreiras impostas pelos prejuízos recebidos por meio dos sentidos, e a dificuldade para se apartar destes e obter uma compreensão perfeita dos princípios da metafísica, se a prova da existência de Deus surgisse nas *Meditações* antes da demonstração do cogito, esse argumento poderia ser facilmente negado por aqueles cujos espíritos estão propensos à contradição. Por esse motivo, escreve Descartes

Esta foi a causa pela qual preferi escrever meditações e não disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas ou problemas, como os geômetras⁴³, a fim de testemunhar com isso que escrevi tão-somente para os que quiserem dar-se o trabalho de meditar seriamente comigo e considerar as coisas com atenção. Pois pelo fato mesmo de que alguém se prepare a fim de impugnar a verdade, ele se torna menos capaz de compreendê-la, porquanto desvia o espírito das considerações das razões que o persuadem dela para aplicá-lo à busca das que a destroem (DESCARTES, [1641] 1988, pp. 99 – 100).

⁴³ Em nota, J. Guinsburg e Bento Prado Junior esclarecem que: “A ‘meditação’ é destarte um gênero intermediário entre a dialética e a retórica, de um lado, e apresentação sintética euclidiana de outro. Não é um gênero autobiográfico, porém uma síntese analítica dos elementos imitada do método algébrico”.

Dispor o teor das descobertas encontradas em suas investigações em uma obra que aparece em forma de Meditação, tendo a via analítica como norteadora de suas demonstrações, para Descartes, foi a melhor maneira de levar conhecimento àqueles que querem se dedicar seriamente em obtê-lo, afastando-se do “comércio dos sentidos” e mantendo o espírito livre e desperto para encontrar a verdade. Descartes deseja que o leitor tenha o cuidado e a atenção necessários ao se dedicar à suas *Meditações*, pois somente assim poderá compreender melhor o seu conteúdo metafísico.

Visto que é próprio do método analítico apresentar o fato de que os efeitos dependem da causa; ao passo que o método sintético seguiria um caminho inverso, indo das causas para seus efeitos (DESCARTES, [1641] 1988, p. 98), Descartes se empenha em escrever as *Meditações* por meio daquele e não deste, entretanto, posteriormente, condescendendo ao conselho de seus segundos objetores, ele procura imitar a síntese dos geômetras, efetuando um resumo das principais razões que ele utilizou para provar a existência de Deus.

Dados os limites do nosso estudo, não nos estenderemos mais sobre a forma com a qual Descartes escreve esse resumo, procurando imitar a síntese dos geômetras, pois julgamos que nosso intuito de mostrar que não ocorreu círculo na relação entre a regra geral e a veracidade divina foi atingido, mesmo sabendo que as poucas linhas utilizadas para abordar o assunto não o esgota. Afinal, essa questão transpôs os séculos sendo alvo de estudos de vários pensadores, dos quais, inevitavelmente, surgiram diversas interpretações. Mas, como o nosso objetivo, conforme já dissemos, é estudar o pensamento cartesiano o mais próximo possível dele próprio, consideramos aquilo que foi dito sobre o assunto neste trabalho uma apresentação do modo pelo qual Descartes levou a público, à sua maneira, a resposta para a objeção do círculo e os motivos que respaldam a ausência deste em seus argumentos.

Somente com uma leitura atenta, interessada, e com o espírito desvinculado dos prejuízos dos sentidos é que se poderá compreender a importância que tem a regra geral pela qual Deus foi demonstrado, principalmente na Meditação Quinta, O qual ganha primazia em sua filosofia, tornando-se a condição *sine qua non* de sustentação de todo conteúdo epistemológico construído em suas obras; e assim afastar a possibilidade de que haja um círculo em suas *Meditações*.

4.2 OBJEÇÃO CONTRA A VERACIDADE DIVINA

Não é somente a questão do círculo que foi objeto de questionamentos por parte daqueles a quem as *Meditações* foram entregues previamente para que o valor de seu conteúdo fosse julgado, embora a consideremos a mais importante no tocante ao fato de ser Deus a base da filosofia cartesiana, dando primazia à metafísica em relação à epistemologia que surge de seus estudos.

A veracidade divina é também questionada por um viés, ao nosso entender, mais teológico do que propriamente metafísico, mas cujas respostas, assim como a resposta à objeção do círculo, por vários motivos, suscitaram dificuldades em relação à compreensão daquilo que foi escrito. Estamos nos referindo à objeção sobre o Deus enganador, já que seus autores encontram nas próprias Escrituras Sagradas trechos que levam a crer que Deus enganou seu povo algumas vezes.

Se comprovado que Deus realmente, em algum momento, enganou seu povo, cairia por terra a ideia da perfeição divina, pois se Deus veio a enganar alguma vez não poderia ser perfeito. Descartes, então, estaria errado em suas *Meditações* ao sustentar que a existência de um tal Deus seria a solução para a validação das ideias claras e distintas.

Seus objetores questionam a validade da demonstração de um Deus não enganador, alegando que alguns escolásticos sustentam que Deus teria dito coisas das quais não tinha a intenção de cumprir, colocando nos profetas, em algumas situações, um espírito de engano, como por exemplo, ao dizer: “Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida” (BÍBLIA, 2010, p. 1206).

Aliado a isso, questionam também se Deus não poderia comportar-se com os homens assim como um médico se comporta com seus doentes, ou um pai com seus filhos. Ambos enganam frequentemente, entretanto, enganam com o objetivo de proporcionar um bem maior aos seus: “pois se Deus nos mostrasse a verdade inteira e nua, que olho ou, antes, que espírito possuiria bastante força para suportá-la?” (DESCARTES, [1641] 1988, pp. 79 - 80).

A objeção prossegue argumentando que nem seria necessário que existisse um Deus enganador para se decepcionar com as coisas que se pensa conhecer clara e distintamente, pois embora não se perceba a causa dessa decepção, ela não está em outra coisa senão no próprio sujeito que veio a conhecer clara e distintamente, pois existem aqueles que se enganam em coisas as quais julgam conhecer mais claramente do que o sol.

Surge com isso, para seus objetores, a exigência de que se esclareça com melhores argumentos o princípio do conhecimento claro e distinto, pois a impossibilidade de tal explicação levaria àqueles que julgam conhecer clara e distintamente a se decepcionarem com esse conhecimento, pois não veriam nada que pudessem “responder com certeza sobre a verdade de qualquer coisa” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 80).

Notemos que, no início da objeção, fala-se de um Deus que utiliza artifícios para enganar o povo por meio dos profetas, apresentando a possibilidade de que essa atitude de Deus seria para o próprio bem das criaturas, porque estas não suportariam o verdadeiro conhecimento que há Nele. Em seguida, diz-se que, na verdade, nem seria preciso supor que Deus seja enganador para se decepcionar com aquilo que se pensa conhecer clara e distintamente, pois muitas pessoas, embora julguem conhecer com clareza e distinção, enganam-se frequentemente nas coisas as quais pensam conceber com muita nitidez.

Depreende-se dessas dificuldades apresentadas uma clara oposição entre o Deus cartesiano e o Deus das sagradas escrituras, um Deus antropomorfizado que apresenta índicos de paixões humanas, como um médico ou um pai de família que se utiliza da mentira e de estratagemas para manter sobre controle aqueles que estão sobre seus cuidados, assim como seria lícito ao governante filósofo da Politeia fazer⁴⁴.

⁴⁴Cf. Platão, 2010, p. 78 -116. Estamos nos referindo aqui ao governante filósofo apresentado no livro II da República de Platão. Quando Sócrates discute com Adimanto sobre a educação que seria dada ao povo daquela cidade que estava sendo criada, ele chega a pressupor que se poderia aceitar uma “falsidade verdadeira” por parte do governante. Isto poderia ocorrer quando essa falsidade verdadeira fosse de alguma forma útil. Nas palavras da célebre personagem de Platão essa ideia se apresenta da seguinte forma: “E a falsidade nas palavras? Quando e para quem é útil e, assim não merecedora de ser abominada? Não é útil contra os próprios inimigos? E quando algum daqueles que classificamos como amigos tentam, devido a loucura ou a ignorância, cometer algo mau, não será um medicamento útil para impedi-los? [...] Será que criando uma falsidade o mais semelhante possível à verdade não a tornamos, ao mesmo tempo, útil? (382 c - d).

No tocante a esse assunto (governante filósofo da Politeia), é muito interessante abrir um parêntese para apresentar brevemente o que Platão escreveu na *República* sobre a possibilidade de um deus enganador: no livro II, Sócrates, em conversa com Adimanto, esclarece que em um deus não existe nada de prejudicial, nada que possa produzir algum mal, ele “não é a causa de todas as coisas, mas só das boas; não é causa das más” (379 b); um deus é sincero e verdadeiro nas palavras e nos atos, um deus não se transforma ou engana os outros por meio de imagens, palavras ou signos, conforme diziam os poetas, entre eles Homero e Hesíodo (382 e).

Notemos que, já em Platão, tem-se ideia de que a possibilidade da existência de um deus enganador não se sustenta. Embora se refira a deuses na *República* e na maioria de seus diálogos, assumindo o politeísmo vigente na Grécia, ele se mostrava um crítico da mitologia grega tradicional apresentada à maneira dos grandes poetas, pois eles representavam os deuses com paixões humanas, capazes da manipulação, do engano, do arrependimento, entre tantas outras.

Especificamente dentro do contexto da *República*, um deus com paixões humanas, sobretudo um deus enganador, não seria uma boa ideia para fazer parte da educação dos cidadãos da Politeia, visto que isso iria de encontro aos propósitos de uma cidade que pretendia ser justa e perfeita.

Contudo, não obstante estivesse envolto pelo politeísmo, Platão, em alguns diálogos, leva-nos a considerar que ele concebia um Deus universal, do qual emana toda a criação. É o caso do demiurgo, descrito no *Timeu*, que cria todos os demais deuses – inferiores –, que por sua vez criam os mortais; deixando clara, com isso, a superioridade, onipotência e perfeição desse Deus (o demiurgo) perante os demais.

Fechando o parêntese e voltando a Descartes, pode-se dizer que existem fortes indícios apresentados por seus objetores de que Deus poderia sim, em alguns momentos, enganar com o intuito de afastar o povo da iniquidade, levando-o a obedecer a Sua vontade. Fato que, se comprovado, anularia o argumento utilizado na Meditação Quarta que diz do livre arbítrio concedido por Deus e a consequente liberdade de julgar as coisas que aparecem ao espírito.

Essa objeção é respondida por Descartes da seguinte forma:

[...] quando digo que Deus não pode mentir, nem ser enganador, penso convir com todos os teólogos que alguma vez existiram e hão de existir no futuro. E tudo quanto alegais em contrário não possui mais força do que se, tendo negado que Deus se encoleriza, ou que esteja sujeito às outras paixões da alma, me objetardes as passagens da Escritura onde parece que lhe são atribuídas algumas paixões humanas (DESCARTES [1641] 2005, p. 91).

Descartes, quando estabelece os critérios metafísicos necessários para demonstrar a veracidade divina, está tratando de um assunto que é objeto de estudo da Teologia. Um assunto em que há consenso entre os teólogos, ou seja, todos eles concordam com o fato de que Deus não pode ser enganador, **pois** tal opinião não seria aceitável, mesmo sob o pretexto de uma “falsidade verdadeira” que visasse ao bem daqueles que são enganados. E ainda, a objeção parte do princípio de que Deus é detentor de paixões humanas, pois a Escritura parece mostrar que Ele engana, encoleriza-se, arrepende-se e está realmente sujeito às mesmas paixões que os homens.

Nesse ponto, é importante esclarecer que o Deus apresentado por Descartes em suas *Meditações* difere do Deus antropomórfico pregado pelos cristãos. Para Descartes, a forma como Deus é apresentado nas Escrituras se acomoda facilmente à capacidade do vulgo, e embora contenha de fato alguma verdade, essa verdade não se relaciona de modo algum com a verdade filosófica da qual ela é revestida; principalmente ao modo cartesiano. O que faz com que, em sua resposta à objeção contra a veracidade divina, chame novamente a atenção para a ordem obedecida no seu trabalho. No momento em que ele afirma que Deus não é enganador, não está considerando a divindade assim como os cristãos o fazem, pois ainda não supunha que algum homem fosse conhecido, e não se considerava tampouco um composto de carne e espírito, mas um espírito somente (DESCARTES, [1641] 1988, p. 91).

Sendo dessa forma, não haveria que se falar naquele momento das *Meditações* em paixões humanas – principalmente as relacionando a Deus, antropomorfizando-o –; de mentiras que se expressam por palavras, mas de algo que ainda reside apenas no campo ontológico; de uma “malícia interna e formal, contida no engano” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 91). Uma malícia que não deve ser encarada pelo prisma epistemológico, mas apenas metafísico, dado que ainda não haviam sido criadas todas as condições para se falar da malícia de um ponto de vista humano, como o senso comum a compreende.

Dando sequência à sua resposta, Descartes aponta para o fato de que a passagem da Escritura utilizada por seus objetores para ilustrar a ideia de que Deus pode enganar, a saber: “Ainda quarenta dias de Nínive será subvertida”, não constitui mesmo uma mentira verbal, porém uma simples ameaça, cuja ocorrência dependia de uma condição [...]” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 91).

Conforme podemos ler nas escrituras, essa condição não se concretizou porque aquele povo ouviu a pregação do profeta Jonas e se arrependeu de seus pecados, ou seja, o povo que sofreu a ameaça de Deus, por intermédio do profeta, penitenciou-se para mostrar que estava arrependido do mau caminho e da violência que vinha praticando.

É interessante notar que a resposta a esta objeção – que aos olhos do meditador não tem sua razão ser, devido à disparidade entre um raciocínio e outro – recebe também um tom que se assemelha àquela compreensão dos objetores. Embora Descartes utilize outra forma de pensar a veracidade divina, responde nos mesmos moldes que lhe foi questionada essa veracidade, mostrando que mesmo que se queira apresentar por meio da retórica um Deus enganador na Escritura, essa demonstração não se sustenta diante do verdadeiro conhecimento de Deus.

O mesmo vale para o fato de que a objeção, em dado momento, alude para o evento ocorrido com o faraó, que teve seu coração empedernido por Deus⁴⁵, como sendo mais uma ilustração de que podemos ser manipulados por Ele. Descartes sustenta que nesse caso “não cumpre pensar que o tenha feito positivamente, mas apenas negativamente, a saber, não dando a faraó uma graça eficaz para que se convertesse”(DESCARTES, [1641] 1988, p. 91).

O problema do faraó reside na forma de como ele reagiu às advertências que Deus lhe enviara por meio de pragas e outros prodígios. Em vez de se humilhar e permitir a saída dos hebreus do Egito, conforme Deus lhe havia solicitado por intermédio de Moisés, ele se tornava cada vez mais resistente aos apelos divinos. Esses apelos surtiram um efeito contrário, em vez de abrandar o coração do faraó, o endurecia a cada novo golpe. Daí a possibilidade de se falar que Deus endureceu o seu coração.

⁴⁵Esse fato refere-se à passagem bíblica encontrada em várias passagens do livro de Êxodo a partir de 4:21 (BÍBLIA, 2010). Em tais passagens, Deus orienta a Moisés que vá até o faraó do Egito e peça a libertação do povo hebreu do cativeiro em que se encontra. Entretanto, conforme relata a Escritura, Deus endurece o coração de faraó por várias vezes mesmo diante de todos os sinais, prodígios e pragas que assolaram o Egito antes que o povo fosse finalmente libertado.

Dessa forma, fica patente que Deus não é enganador, nem mesmo da forma como o são os médicos quando iludem seus pacientes para curá-los, ou um pai para manter seus filhos longe de problemas, ou ainda um governante para manter a ordem na sociedade. Um engano cujo objetivo primordial é proporcionar o bem àqueles que necessitam ser curados ou colocados sob controle.

O engano pode acontecer, não porque Deus nos enganou, mas sim porque fomos “enganados por este instinto natural que Deus nos deu”. E para respaldar sua resposta, Descartes apresenta duas situações em que esse engano pode ocorrer, mesmo quando se julga ter a sensação clara e distinta de que aquilo que se apresenta é verdadeiro: é o caso do hidrópico e o caso daquele que sofre de icterícia⁴⁶ (DESCARTES, [1641] 1988, p. 93).

O hidrópico sente sede e quer saciar-se obedecendo aos ditames de uma natureza que foi concedida por Deus, porém essa natureza o engana, visto que beber água lhe seria prejudicial; e aquele que sofre de icterícia não vê a neve branca como parece ser às demais pessoas, mas a vê claramente amarela. Embora seus sentidos a apresentem dessa cor, e o hidrópico tenha sede, é somente por meio da razão que o espírito de ambos pode conhecer a verdade de forma clara e distinta, isso é, o verdadeiro conhecimento é concebido pelo espírito e não pelos sentidos.

Aqueles objetores de Descartes parecem não ter prestado suficiente atenção à cadeia de razões que o levaram a concluir que Deus não é enganador e que o conhecimento claro e distinto é verdadeiro. Ao proporem essa objeção contra o argumento cartesiano da veracidade divina, eles ainda se detêm nas dúvidas dispostas na Meditação Primeira. Diante dessa constatação, o que Descartes tem a fazer é explicar novamente o fundamento em que lhe parece possível apoiar toda a certeza humana (DESCARTES, [1641] 1988, p. 92).

Assim, tendo lançado mão dos exemplos e explicações mencionadas, ele evidencia que os sentidos podem enganar, mas que existem coisas percebidas pelo espírito com tanta clareza e distinção que não podem ser tidas como falsas, como é o caso, por exemplo, de perceber que se existe ao pensar ou de perceber que as coisas que uma vez foram feitas, não podem não terem sido feitas. São coisas das quais se pode ter tanta certeza, visto que são conhecidas com tanta clareza e distinção, que

⁴⁶ Esses exemplos são retomados nas Segundas Respostas, mas foram objeto de discussão na Meditação Sexta.

se torna impossível não crê-las verdadeiras, embora em algum momento se possa duvidar delas.

Conforme bem demonstrado nas *Meditações*, se uma certeza é obtida clara e distintamente, satisfazendo todas as condições necessárias para isso, essa certeza não pode mais ser objeto de dúvidas, já que, nesse caso, a dúvida se tornaria um artifício sem sentido diante das evidências apresentadas pela clareza e distinção com a qual a certeza é obtida.

Nas Segundas Respostas fica bem evidenciado o fato de que uma certeza obtida tão-só por meio do entendimento é bem mais confiável do que aquelas obtidas por meio dos sentidos, ou ainda, por meio dos preconceitos que assumimos como verdadeiros desde a infância, mas que carecem de passar pelo crivo da razão para que seja comprovada a validade que esses conhecimentos ensejam.

Retomando argumentos utilizados na Meditação Quinta, seu autor sustenta que somente é possível ter certeza das conclusões obtidas por meio da dedução de princípios assaz evidentes se, e apenas se, houver um conhecimento de Deus, de tal modo, a ponto de saber que não pode acontecer que a faculdade de entender, que nos foi dada, “tenha por objetivo outra coisa senão a verdade [...]”(DESCARTES, [1641] 1988, p. 93).

Entretanto, nem todos são capazes de obter tal conhecimento de Deus, pois estão muito acostumados ao conhecimento que os sentidos e os prejuízos lhes permitem alcançar, e não conseguem atingir um grau de abstração suficientemente elevado para compreender as verdades metafísicas das *Meditações*, tampouco o método utilizado para se construir o encadeamento das razões nelas dispostas.

Descartes, mais uma vez, mostra com isso que não houve a devida atenção à ordem em que sua obra foi elaborada, mostrando novamente que seus segundos objetores se utilizaram mais de um pensamento retórico do que daquele utilizado por ele para elaborar suas investigações, organizar seus pensamentos e escrever aquilo que ele entendia ser a compreensão correta da realidade que se lhe apresentava, e por meioda qual poderia fundamentar as certezas das ciências.

4.3 QUINTAS OBJEÇÕES: CONTRA A DEMONSTRAÇÃO ONTOLÓGICA CARTESIANA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Mas, apesar de apresentar em suas repostas elementos que mantêm Deus em um lugar especial dentro de suas *Meditações* e conseqüentemente dentro de sua filosofia, as objeções acerca da ontologia insistiam que o assunto fosse melhor trabalhado pelo filósofo, afim de que suas explicações dirimissem as dúvidas oriundas daqueles a quem foi dada a tarefa de estudá-las, antes que sua publicação fosse levada a público. Entre eles, encontrava-se o senhor Gassendi, autor das quintas objeções, às quais são respondidas em seções que consideram as coisas que foram objetadas contra cada uma das seis meditações separadamente.

Pierre Gassendi (1592 – 1655), sacerdote e filósofo francês, foi um ferrenho adversário da metafísica de Descartes, apoiando sua filosofia em conhecimentos oriundos dos dados sensíveis e fazendo do empirismo sua fonte de saber. Também era amigo do Padre Mersenne, aquele que se incumbiu da tarefa de levar as *Meditações* aos sábios e doutos antes de sua publicação oficial em 1641. Filosoficamente, somente tinha em comum com Descartes a aversão pela física aristotélica, à qual – Descartes – “contrapunha uma metafísica espiritualista que fundamentou uma física mecanicista, enquanto ele voltava-se para o epicurismo” (ROVIGHI, 2002, p. 120).

Como bom empírico que era, Gassendi não admitia a existência das ideias inatas pregadas por Descartes. Assim, dizer que a ideia de Deus era inata, não tinha nenhum valor para suas concepções filosóficas; por isso a desvalorização dos sentidos, encontrada nas *Meditações*, ante aquilo que pode ser objeto do verdadeiro conhecimento, suscitou as objeções que fizera a Descartes.

Suas objeções (as Quintas Objeções), do ponto de vista de Descartes, estão evitadas de equívocos, de imprecisões e de comentários que não têm sua razão de ser, baseando-se “em algumas palavras mal compreendidas ou algumas suposições falsas [...]” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 137). Contudo, Descartes empreende esforços no sentido de dar respostas satisfatórias e solucionar as dificuldades impostas por Gassendi.

Embora todas as respostas apresentadas por Descartes às Quintas Objeções sejam de muita importância para uma melhor compreensão do conjunto das *Meditações*, deteremo-nos apenas no assunto que diz respeito especificamente às dificuldades apresentadas no que tange às coisas que foram ditas sobre a existência de Deus, visto que, como já dissemos, ser ela o objetivo maior de nosso trabalho.

Assim, passaremos agora a abordar a objeção contra a questão da demonstração da existência de Deus, trabalhada no texto da Meditação Quinta, em que, após estar imbuído de todos os pressupostos necessários, Descartes pôde assegurar-se da certeza obtida por meio daquilo que é conhecido com clareza e distinção, ratificando por meio de um argumento ontológico a idéia já apresentada na Meditação Terceira, ou seja, a ideia da existência de um ser soberanamente perfeito.

Ao provar a existência de Deus, um dos pressupostos utilizados por Descartes é que a existência é uma perfeição, e sendo a perfeição um dos atributos divinos, era impossível pensar em um Deus perfeito cuja existência não se desse formal e eminentemente; e é justamente esse argumento que é negado por Gassendi; pois para ele a existência não pode ser considerada como uma perfeição ou como uma propriedade.

Gassendi sustenta que:

[...] a palavra propriedade designa algo físico e que não depende de uma operação do intelecto, [enquanto que] a palavra atributo designa verdadeiramente algo de lógico e dependente do intelecto que atribuiu que predica [uma coisa de outra]. Mas resulta, então, que toda propriedade pode verdadeiramente torna-se um atributo ou ser considerado [como tal], mas, por outro lado, nem todo atributo [pode ser considerado] reciprocamente como propriedade, como é evidente ainda a partir do fato de que a substância é também um atributo ainda que não seja uma propriedade, mas [seja] de um gênero distinto daquela (GASSENDI, apud CARVALHO, 2000, p. 29).

Com isso, Gassendi mostra que nega expressamente a equivalência entre propriedade e atributo. Desconsidera que a palavra atributo possa ter uma conotação metafísica, dando a ela apenas um sentido lógico, e essa se torna o cerne de seus motivos para objetar o argumento ontológico de Descartes, que como vimos, sustenta que a existência é uma perfeição que, portanto, faz parte da essência de Deus.

Descartes encara as objeções de Gassendi como sendo mais um artifício de um orador do que propriamente argumentos, de um filósofo, embasados em especulações metafísicas, que têm a matemática como fio condutor. Ou seja, para Descartes, Gassendi, em suas objeções, está sendo mais retórico do que filósofo, ignorando o raciocínio matemático por meio do qual as *Meditações* foram escritas.

Em relação a isso, encontramos no início das Respostas às Quintas Objeções o seguinte argumento cartesiano:

[...] embora não tenhais empregado tanto nas razões de um filósofo para refutar minhas opiniões quanto os artifícios de um orador para eludi-las, isto não deixa de me ser muito agradável, e tanto mais que infiro daí ser difícil apresentar contra mim razões diferentes daquelas que estão contidas nas precedentes objeções que haveis lido (DESCARTES, [1641] 1988, p. 109).

Para Descartes, a quinta objeção não apresenta razões muito diferentes daquelas que à precederam, e aparentemente não traz nenhuma dificuldade em ser respondida, posto que, apesar de bem elaborada, não consegue alcançar o método utilizado para expor as razões pelas quais a existência de Deus se apresenta como algo verdadeiro. Mesmo assim, o filósofo intenta dar respostas que se situam no âmbito das questões levantadas, sem, contudo, abandonar os conceitos metafísicos das *Meditações*.

Porém, antes de mostrarmos como se deu a resposta cartesiana, julgamos necessário apresentar, nas palavras do próprio Gassendi, o conteúdo da objeção da qual estamos tratando:

O que existe e que, além da existência, tem muitas perfeições, não tem a existência como perfeição singular... mas como forma ou ato pelo qual a coisa mesma e suas perfeições são existentes, e sem a qual nem a coisa nem suas perfeições existiriam de modo algum... Se uma coisa carece de existência, não se diz que ela está privada de alguma perfeição, mas que é nula ou que ela não é absolutamente (DESCARTES, [1641] 1988, p. 130).

Essa dificuldade levantada na Quinta Objeção parece se apoiar no fato de que Gassendi está considerando a existência apenas do ponto de vista do sensível, não admitindo a possibilidade de que a existência se possa dar de outro modo. Dizendo, com isso, que uma coisa somente pode ser perfeita se ela existir formalmente,

negando assim que a existência possa ser uma perfeição, como sustenta Descartes, e colocando a perfeição como dependente da existência. Dizendo de outra forma, a ideia de Gassendi é que uma coisa somente pode ser perfeita – ou imperfeita – se ela existir, mas se ela não for dotada de existência, ela é nula. Para ele, é a perfeição que depende da existência, não o contrário. Algo é perfeito porque existe, e não existe porque é perfeito.

A resposta cartesiana para essa dificuldade é apresentada da seguinte forma:

Não vejo aqui a que gênero de coisas quereis que a existência pertença, nem por que ela não pode ser denominada uma propriedade, como a onipotência, tomando o nome de propriedade para toda a espécie de atributo ou para tudo o que pode ser atribuído a uma coisa, como efetivamente deve ser aqui entendido. Mas, antes, a existência necessária é verdadeiramente em Deus uma propriedade tomada no sentido amplo, porque apenas a ele convém, e porque só nele faz parte de sua essência (DESCARTES, [1641] 1988, p. 130).

A resposta de Descartes remete ao que foi dito na Meditação Quinta⁴⁷, quando da constatação da prova ontológica, e que aparentemente Gassendi não compreendeu, visto que, até chegar a essa conclusão, as meditações precedentes proporcionaram a base argumentativa necessária para que fosse possível, naquele momento, concluir que tudo que se percebe clara e distintamente pertencer a uma coisa, a ela pertence de fato.

A incompreensão de Gassendi sobre o argumento cartesiano de que a existência faz parte da essência de um Deus perfeito é tão notória que ele chega a considerar como sofisma a analogia feita por Descartes entre a existência em Deus e uma propriedade intrínseca ao triângulo, a saber: que a soma dos seus ângulos internos são iguais a 180 graus. Para ele, ambas as existências deveriam ser postas num mesmo plano, sem levar em consideração a distinção entre a existência possível, como é o caso do triângulo e das demais coisas que são contingentes, e a existência necessária que pertence somente a Deus, posto que somente Nele a existência faz parte da essência (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 130).

⁴⁷ Estamos nos referindo ao parágrafo 7 da Meditação Quinta, em que Descartes, levando em consideração as meditações precedentes, escreve: “[...] se do simples fato de que posso tirar do meu pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que tudo que reconheço clara e distintamente pertencer a essa coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disso um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus?” (DESCARTES, [1641] 2005a, p. 130).

Contraopondo essa ideia de sofisma considerada por Gassendi, temos na Meditação Quinta que, ao comparar a existência de Deus com as propriedades de um triângulo, Descartes deixa claro que não é possível pensar um Deus sem existência, assim como não é possível pensar um triângulo cuja soma dos seus três ângulos internos não perfaçam 180 graus. Ambas as propriedades pertencem à essência de seus respectivos seres. Porém, no caso de Deus, pode-se falar que a existência pertence à Sua essência porque Deus é o Seu próprio ser, e o único necessário.

No caso do triângulo, não há a mesma relação da existência com a essência, pois o triângulo, diferentemente de Deus, não é o seu próprio ser – ele é contingente –, ele depende de Deus para que sua existência seja possível. Entretanto, tendo o triângulo sua existência manifesta, torna-se inseparável de sua essência o fato de que a soma de seus ângulos internos seja igual a dois ângulos retos, ou seja, 180 graus, assim como é inseparável da essência de Deus a Sua existência.

Assim, quando Gassendi sugere que a existência, tanto de Deus quanto do triângulo, seja posta no mesmo plano, ele está ignorando a distinção feita entre o ser necessário – Deus – e os demais seres contingentes, cuja existência é apenas possível, e que na concepção cartesiana dependem da onipotência de Deus para que existam de fato, como é o caso do triângulo.

No tocante a essa parte das Respostas às Quintas Objeções, a Doutora Elane Maria Farias de Carvalho, especialista em Descartes, professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense, lembra que Gassendi apresenta uma tréplica em uma obra intitulada *Disquisitio Metaphyfica*, ou, como ela traduziu, *Investigação Metafísica*, em que, julgando não satisfatórias as respostas apresentadas pelo filósofo, “procura assinalar que a tese cartesiana de que a existência é uma propriedade tampouco é aceitável, e procura mostrar, por redução ao absurdo, as conseqüências [sic] nefastas desta tese em termos de predicação”(CARVALHO, 2000, p. 29).

Discorrendo um pouco mais sobre os argumentos utilizados na tréplica, Carvalho esclarece que Gassendi divide a ontologia de Descartes em três categorias principais, a saber, coisa, substância e propriedade. Para fundamentar a ideia dessa divisão, cita:

Sem dúvida, vós pareceis conceber, antes de mais nada, a coisa (ou, como diz o vulgo, o ente ou algo) como gênero mais geral, o qual repartis em duas espécies ou gêneros subordinados: a substância, certamente, e a propriedade. Em seguida, sendo dividido o gênero das propriedades em suas espécies, tomais a existência como uma dentre aquelas e confundis, entretanto, as expressões “propriedades” e “atributos” (GASSENDI, apud CARVALHO, 2000, p. 29).

Com essa divisão, Gassendi pretende mostrar que Descartes cometeu um equívoco ao dizer que Deus é perfeito, e que sendo perfeito, necessariamente existe, pois não se pode pensar em algo perfeito cuja existência não se dê formal e eminentemente, dado que a existência é uma propriedade da perfeição divina. Para ele, esse equívoco reside no fato de que, ao proferir esse argumento, Descartes teria posto propriedade e atributo como sendo a mesma coisa, bem como ter apresentado a existência com sendo uma propriedade.

Gassendi insiste naquilo que já expomos anteriormente, ou seja, em sustentar que a palavra propriedade designa algo físico e que não depende de uma operação do intelecto, ao passo que a palavra atributo assume um aspecto lógico e dependente do intelecto que atribuiu predica uma coisa de outra, resultando disso que toda propriedade pode se tornar um atributo, porém nem todo atributo pode ser considerado como uma propriedade (GASSENDI, apud CARVALHO, 2000 p. 30).

Notamos nessas definições de Gassendi que ele não considera, como Descartes, que o atributo possa ter um sentido metafísico, mas apenas lógico; e que, a propriedade, ao modo dos empiristas, somente pode ser utilizada para se referir às coisas sensíveis, descartando a possibilidade de se assumir que a existência seja uma propriedade que se possa atribuir a Deus, como é o caso da onipotência que é considerada uma propriedade divina.

Gassendi assume um pensamento lógico para refutar os pensamentos matemáticos cartesianos, e por esse viés torna impossível a analogia cartesiana, proposta na Meditação Quinta, entre as propriedades de um triângulo e a existência de Deus. Visto que, conforme dito, se a existência não é uma propriedade, não se pode comparar o fato de que a soma dos ângulos iguais a 180 graus pertencem ao triângulo com o fato de que a existência pertence a Deus. Nesse caso, 180 graus é realmente uma propriedade que pode ser atribuída ao triângulo, mas a existência, pela lógica de Gassendi, não é uma propriedade, portanto não pode ser atribuída a

Deus e ser usada por Descartes como comparação para demonstrar Sua existência na prova ontológica, ficando esse argumento com a aparência de sofisma.

Para Gassendi, como bem observa Carvalho (2000, p. 31), somente é possível comparar essência com essência, propriedade com propriedade e existência com existência; e adverte que, encarando o argumento cartesiano por essa perspectiva, ele realmente não seria mais do que um simples sofisma fácil de resolver.

Se essa forma de pensar proposta por Gassendi for assumida como verdadeira, todo o esforço empreendido pelo meditador para construir os argumentos utilizados na Meditação Quinta, visando apresentar claramente o seu argumento ontológico, estará comprometido, bem como a Meditação seguinte, a qual se apoia na existência e na veracidade divina para demonstrar a atualidade e a formalidade das coisas materiais.

Porém, como já salientamos, Gassendi não está adotando um pensamento matemático ou metafísico para refutar os argumentos cartesianos, mas um argumento lógico, retórico, que se bem observado contrapõem a si mesmo, pois se é certo que ele pensa somente ser possível comparar essência com essência, existência com existência, etc., ele também deveria atentar para o fato que um argumento metafísico deve ser comparado ou refutado com outro argumento metafísico, e não com um argumento de outra ordem qualquer, como Descartes bem nos leva a entender no início das Respostas às Quintas Objeções, conforme citamos acima⁴⁸.

E apesar daquelas advertências cartesianas esboçadas nas Respostas, a tréplica de Gassendi ainda persiste em trilhar as mesmas veredas argumentativas, fazendo uso da lógica e da retórica para refutar e apresentar dificuldades às *Meditações Metafísicas*, o que faz com que Descartes seja indiferente às suas instâncias feitas contra as Respostas às Quintas Objeções, e se recuse a continuar a discussão com ele, publicando apenas alguns comentários e esclarecimentos em carta ao Senhor Clerselier, o qual se dera ao trabalho de, por meio de seus amigos, fazer um extrato dessas instâncias e lhe enviar (ROVIGHI, 2002, p. 120).

A indiferença de Descartes é tão notória em relação ao que escreve Gassendi, insistindo em contrapor seus argumentos às *Meditações*, que na carta a Clerselier

⁴⁸ Ver citação na página 88.

ele assume que negligenciou propositalmente o grosso livro de instâncias elaborado por seu objetor com o objetivo de se opor às repostas dadas às suas objeções. Mesmo assim, ele diz se sentir obrigado, devido aos esforços dos amigos de Clerselier, a considerar o extrato que lhe chegou às mãos.

Contudo, Descartes se limita a responder apenas àquelas dificuldades, apresentadas no extrato da tréplica, que dizem respeito às suas três primeiras meditações, alegando que o faz não por necessidade de defesa⁴⁹, mas apenas por reconhecimento do trabalho tido em recolher aquilo que se julgava ser as mais fortes razões do livro de Gassendi.

Já no tocante à dificuldade que foram levantadas em relação às Respostas sobre as objeções contra as três últimas meditações, ele diz nada constatar em tudo que notaram a esse respeito que ele já não tenha respondido alhures, como é o caso do círculo e da possibilidade de ser Deus enganador, entre outras coisas. (DESCARTES, [1641] 1988, p. 141).

Gassendi era uma pessoa de destaque na sociedade francesa, e é óbvio que Descartes conheceu suas obras e conseqüentemente sua tendência ao empirismo, por isso sabia que não importava o quanto tentasse apresentar suas razões para esse ilustre senhor, pois como bem acentua Carvalho (2000, p. 34), a grande diferença de pressupostos entre ambos faria do debate uma autêntica discussão entre surdos.

Portanto, não valeria a pena tentar travar um diálogo com uma pessoa que mantivesse tão grande comércio com os sentidos (para usar um termo mais cartesiano), pois, por um lado, os pressupostos metafísicos cartesianos sempre seriam mal compreendidos por Gassendi, e por outro lado, Descartes jamais poderia aceitar pressupostos empíricos como argumentos que viessem a refutar o conhecimento apresentado em suas *Meditações Metafísicas*.

Compreende-se melhor a posição de Gassendi em relação a Descartes quando se tem acesso a alguma obra que apresenta seu pensamento de forma mais explícita, como é o caso do livro intitulado *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. Nessa obra,

⁴⁹ Descartes crê que seja desnecessário se defender, pois lhe é indiferente ser estimado ou desprezado por aqueles que compartilham das mesmas razões de Gassendi para lhe opor objeções, e ainda, que essas objeções, pelo que pudera observar por intermédio daqueles que se deram o trabalho de estudá-las, “são apenas fundamentadas em algumas palavras mal compreendidas ou algumas falsas suposições [...]” (DESCARTES, [1641] 1988, p. 137).

como o próprio nome sugere, encontra-se um resumo de sua filosofia, abordando temas relacionados às coisas materiais.

Dividido em duas partes (livro I e livro II), a obra apresenta na primeira parte, a mais extensa, cujo título é “*Desqualitez*”, as qualidades das coisas, como por exemplo, raridade e densidade, transparência e opacidade, som e luz, etc.; e na segunda parte, intitulada “*De lageneration& de lacorruption*”, apresenta como as coisas são geradas e como se corrompem.

Logo no início do primeiro capítulo do livro I, encontramos a seguinte asserção:

Não é sem razão que nos empenhamos em tratar especialmente das Qualidades das coisas, pois como todos nossos raciocínios tiram suas origens dos sentidos, ou das coisas que são conhecidas pelos sentidos, e que os sentidos não conhecem senão as Qualidades; é evidente que quase todos os conhecimentos Físicos dependem da explicação das Qualidades (IBERNIER, [1684] 2004, p. 1-2, tradução nossa).

Considerando-se o conteúdo da obra, a partir da citação acima, podemos entender porque, em sua objeção, ele se dirige a Descartes como “Oh espírito...”, como que escarnecendo dos pressupostos metafísicos cartesianos, ao que Descartes não deixa por menos e lhe responde: “Oh carne...”, deixando bem clara a diferença de ponto de vista entre os dois e evidenciando a sua posterior recusa em continuar a discussão com esse ilustre senhor.

Embora não faça parte do escopo do nosso estudo tratar dos pormenores da filosofia de Gassendi, e não o faremos aqui, surpreendeu-nos o fato de um sacerdote ser tão voltado para a matéria a ponto de dizer que todos os nossos raciocínios tiram suas origens dos sentidos, levando a entender que ignora sobremaneira a metafísica e a fé, tão necessárias para o exercício do sacerdócio.

As respostas às objeções aqui apresentadas representam apenas uma pequena parcela da magnitude argumentativa que o intelecto de Descartes produziu para dirimir as dúvidas daqueles que não compreenderam corretamente sua filosofia; seja porque não leram seus escritos atentamente, seja porque foram retóricos e não matemáticos, ou mesmo porque não conseguiram se desvencilhar do comércio com os sentidos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, empenhamo-nos em estudar um recorte da ontoepistemologia de Descartes, sem dar ênfase às ideias que surgiram sobre o assunto na posteridade, tentando nos centrar apenas naquilo que ele realmente produziu nesse campo, mais especificamente na sua ideia de que Deus é o centro de todas as coisas que existem, e aquele por meio do qual todo o conhecimento se torna possível: desde a alma até as coisas materiais; tudo aquilo que se tornou objeto de estudo das ciências em geral.

Não temos a presunção de que as páginas aqui elaboradas esgotem ou tragam algo de novo sobre a filosofia cartesiana, mas esperamos que elas consigam despertar o interesse de se aprofundar nas incógnitas de uma filosofia que, no seu início, ao ser levada ao conhecimento público, foi cercada de muitos opositores, chegando a ter seu ensino proibido, como aconteceu por algum tempo na Holanda, na universidade de Utrech.

Proibição essa que se deveu em grande parte ao fato de que autoridades da época⁵⁰, com inveja da popularidade cada vez maior que a filosofia cartesiana ganhava, acusassem Descartes de ateísmo, tendo como justificativa a dúvida, que era considerada a marca da sua filosofia. Essa ideia foi manipulada de tal forma por seus detratores que se fez entender que a dúvida se aplicava à própria existência de Deus, originando-se daí um pretense ateísmo (ACZEL, 2007, p. 144-145).

Ao tentar livrar-se dessa acusação, foi travada então, naquele momento, uma grande disputa acadêmica entre o filósofo e seus detratores. E para piorar a situação, a acusação de ateísmo que recaía sobre ele ganha forças quando é elevada a público por Voetius, um dos seus opositores, a possibilidade de sua associação com a ordem mística Rosa-Cruz. Entretanto, posteriormente, com a ajuda de amigos, Descartes consegue livrar-se parcialmente dessa acusação, o que poderia trazer a ele consequências irremediáveis se fosse julgado e condenado.

⁵⁰ Uma dessas autoridades foi o holandês Gisbert Voetius (1588 – 1676), que fazia acusações perigosas a Descartes. Ele o acusava constantemente de ateísmo, numa época em que homens estavam sendo queimados na fogueira por tal crime. A situação de Descartes piorou na chamada “disputa de Utrech”, quando “Voetius foi promovido a reitor da universidade e usou seus novos poderes para continuar a persegui-lo” (ACZEL, 2007, p. 145).

Cabe ressaltar que, tentando nos manter fiéis ao nosso intuito, propositalmente não discutimos ideias de pensadores como Leibniz, Heidegger ou Kant, entre outros, que foram críticos dos escritos cartesianos séculosdepois de sua morte, e, sobretudo, após o desenvolvimento de ideias e descobertas que facilitaram toda uma gama de objeções baseada em argumentos, que como no caso de Gassendi – e Kant é o que mais se aproxima disso⁵¹ – não se pautam em uma investigação metafísica, mas numa lógica alheia a essa investigação.

Compreendemos e admitimos a excelência das críticas oriundas desses célebres pensadores que influenciaram e ainda influenciam muitos estudiosos pelo mundo afora, mas, além do que dissemos acima sobre esses posicionamentos, também pensamos que elas se encontram em uma época em que as coisas são diferentes daquelas em que Descartes viveu. Afinal, naquele momento havia circunstâncias a serem consideradas as quais impediam a livre manifestação das ideias científicas, como por exemplo, as punições impostas pelo Santo Ofício a quem ousasse discordar dos ensinamentos da Igreja, que não permitiram ao filósofo, ou a qualquer outro, ser mais ousado ou apresentar o resultado de seus estudos de forma mais abrangente, como o fizera Galileu⁵², que adotou a ideia copernicana do heliocentrismo; ou Giordano Bruno, que falava abertamente de suas ideias – contrárias às pregadas pela Igreja sobre a religião e o universo; ambos sofrendo as duras consequências por essa ousadia.

Um exemplo – além da notória obra *O mundo*, que somente foi publicada anos depois de sua produção – do conhecimento que Descartes não divulgou devido à sua precaução quanto ao que poderia ou não ser publicado e à punição que receberia se não fosse bem visto pela Igreja, é o caso da fórmula que pode ser aplicada a qualquer poliedro tridimensional, sendo ele regular ou não, encontrado

⁵¹ Na Crítica da razão pura, Kant dedica a quarta seção, do capítulo terceiro, intitulada “Da Impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus”, a uma clara crítica a Descartes sobre o argumento ontológico, utilizando-se de um raciocínio análogo àquele que Gassendi utilizou em sua tréplica às Respostas às Quintas Objeções, como podemos ler no trecho que segue: “[...] acreditou-se explicar esse conceito, arriscado ao simples acaso e finalmente tornado inteiramente familiar, mediante uma porção de exemplos, de modo que toda informação ulterior sobre a sua compreensibilidade pareceu totalmente supérflua. Toda proposição da Geometria, por exemplo, que um triângulo tem seus três ângulos, é absolutamente necessária; e assim se falou de um objeto que se encontra totalmente fora da esfera do nosso entendimento, como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito” (KANT, [1781] 1999, p. 369).

⁵² Em relação à condenação de Galileu, Descartes escreve a Mersenne, no final de novembro de 1633, que tal evento o deixara tão abalado que ele se sentia propenso a queimar todos os seus papéis e não trazer a público suas ideias, pois estas se assemelhavam àquelas de Galileu (DESCARTES, 2001, p. 5, tradução nossa).

em seu caderno secreto, confiado a Clerselier. Nele, o filósofo apresenta essa fórmula que fica escondida do conhecimento alheio, até que em 1676, quando Leibniz procura Clerselier no intuito de conhecer um pouco mais sobre os estudos cartesianos, é que essa parte do caderno secreto de Descartes (a fórmula) é descoberta e desvendada⁵³.

Além de tudo isso, há ainda que se pensar num certo misticismo que rondou seus sonhos da noite de 10 de novembro de 1619⁵⁴, ou ainda na sua amizade com o matemático místico Faulhaber⁵⁵, fato que fez com que o associassem com a fraternidade Rosa-Cruz, embora Descartes nunca o tenha assumido publicamente. Fatos esses que fazem parte de sua biografia, mas que merecem ainda serem investigados, visto que, como afirma Denis Kambouchner, professor da filosofia da Universidade de Paris I, especialista em Descartes, referindo-se às obras cartesianas: “[...] até nas obras mais conhecidas, não há um lugar que seja

⁵³ A fórmula à qual nos referimos diz que $F + V - A = 2$, isso é, o número de faces (F) de um poliedro tridimensional qualquer – no caso em questão tratava-se do tetraedro, cubo, octaedro, dodecaedro e icosaedro – mais o seu número de vértices (V), menos o número de arestas (A) é igual a dois. A descoberta de Descartes, decifrada posteriormente por Leibniz, apresenta-se da seguinte maneira:

	Tetraedro	Cubo	Octaedro	Dodecaedro	Icosaedro
Faces	4	6	8	12	20
Vértices	4	8	6	20	12
Arestas	6	12	12	30	30

Aplicando-se a fórmula $F + V - A$, teremos 2 como resultado em todos os casos (ACZEL, 2005, p. 185).

⁵⁴ Adrien Baillet, um dos biógrafos de Descartes, conta que na noite de 10 para 11 de novembro de 1619, ele teve três sonhos consecutivos: no primeiro, ele enfrenta uma tempestade com fortes ventos que o empurram fortemente de encontro a uma igreja. Enquanto a tempestade o desequilibra, ele percebe pessoas que passam tranquilamente apesar da ventania. Quando o vento diminui, ele se apruma e acorda do seu primeiro sonho pensando que um espírito mau estivesse querendo seduzi-lo. Após mais ou menos duas horas acordado, volta a dormir novamente e então sonha que está em uma sala que desaparece aos poucos, até que ouve um estrondo e a tempestade do sonho anterior volta, porém não consegue mais atingi-lo; dessa vez, ele a sente como uma alucinação, de repente, vê o seu quarto se encher de magníficas centelhas de luz e acorda novamente; após as centelhas se dissiparem, volta a dormir com grande calma. No terceiro sonho, ele se encontra sentado em sua escrivaninha com um dicionário a sua frente; ao tentar pegá-lo, encontra um outro livro cujo título em latim é *Corpus poetarum*. Abriu o livro em uma página aleatória e encontrou um poema do poeta romano Ausonia, que logo no início dizia “que caminho devo seguir nesta vida?” Em seguida, aparece um desconhecido que lhe mostra outro poema de Ausônio, cujo título era “É e não”. Ao tentar folhear o *corpus poetarum*, ele desaparece, surgindo em seu lugar novamente o dicionário, que posteriormente desaparece juntamente com a pessoa desconhecida que lhe apresentara o segundo poema. Esses foram os três sonhos de Descartes, que depois foram interpretados por ele mesmo, enchendo-o de entusiasmo para prosseguir em sua procura pela verdade (BAILLET, [1691] 2004, pp. 121 – 127). Resumo e tradução nossa.

⁵⁵ Descartes conheceu o matemático místico Johann Faulhaber em 1620 em sua viagem para Ulm, no sul da Alemanha, quando ainda era soldado voluntário. Em 1622, Faulhaber publica um livro com conteúdo idêntico ao que Descartes apresenta em *Geometria*, de 1637 (ACZEL, 2007, p. 64).

hermeticamente saturado, ou cuja abordagem ou compreensão não possa ser renovada [...]” (KAMBOUCHNER, 1995, p. 12, tradução nossa).

Portanto, é aceitando a ideia de que os estudos realizados no decorrer dos séculos sobre obras cartesianas não esgotam o conhecimento nelas contido, e que existe a possibilidade de se renovar a compreensão que se tem sobre elas, que nos empenhamos, dentro dos nossos limites, em tentar apresentar o pensamento de Descartes por um viés interpretativo que se aproxima ao máximo de suas próprias obras, sem nos deixar levar completamente pelas obras de pensadores que lhe sucederam, pois ele é um filósofo que merece ser louvado e reconhecido por traçar as bases de um conhecimento que permitiu àqueles que vieram depois ir bem mais longe, o que faz dele um marco inegável na construção da Filosofia moderna.

REFERÊNCIAS

ACZEL, Almir D. **O Caderno secreto de Descartes** - Um mistério que envolve filosofia, matemática, história e ciências ocultas. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: JZE, 2007.

ANSELMO, Santo. **Stº Anselmo, Abelardo**. Coleção os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, [1078] 1979.

AQUINO, Tomas. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. Disponível em: <<http://sumateologica.permanencia.org.br/suma.htm>>. Acesso em: 5 ago. 2009.

ATTIE FILHO, Miguel. **A inteligência Ativa na Metafísica da Al-Sifa de Ibn Sina (Avicena)**. Disponível em: <http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/POS_DOC_PAGINA_NET.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2013.

_____. Aspectos da metafísica de Ibn Sina (Avicena). **Revista Poesia**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 9-19, 2006. Disponível em: <http://estapediotemporal/doc/artigo_poesia_sempre.pdf>. Acesso em: 6 maio 2014.

BAILLET, Adrien. **La vie de m. Descartes**. [1691] 2004. Versão eletrônica. ISBN 1-55445-838-2.

BERNIER, F. **Abrégé de la philosophie de Gassendi**. [1684] 2004. Versão eletrônica. ISBN -9781554459872.

BEYSSADE, Jean Marie. Sobre o círculo cartesiano. Tradução de Ulysses Pinheiro. **Analytica**, v. 2, n. 1, 1997. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/7.pdf>>. Acesso em: 3 fev. 2014.

BÍBLIA. N.T. Jonas. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 1206.

CARVALHO, Elane Maria Farias de. Existência e predicação de existência na crítica de Gassend à prova ontológica cartesiana da quinta meditação. **Cadernos Espinosanos** **XXII**, 2000. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2022/Elane.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2014.

COOPER, David E. **A filosofia do mundo**: uma introdução histórica. São Paulo: Ed. Loyola, 2002. ISBN 85-15-02316-4.

COTTINGHAM, Jhon. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Tadução de Nicolas Nyimi Campanário, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2.ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Tradução de Giro Mioranza. São Paulo: Ed. Escala, [1649] 2002a.

_____. **Discurso do Método**: introdução, análises e notas de Étienne Gilson. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, [1637] 2007.

_____. **La Recherche de la Verité par la lumière naturelle**. Paris: quadrige / PUF, [1701] 2009a.

_____. **Lettres: Extraits de lettres écrites entre 1633 et 1938**. 2001. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/extraits/lettres/lettres.pdf>>. Acesso em: 1º dez. 2014.

_____. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, [1641] 2005a.

_____. **Meditações; Objeções e Respostas; Cartas**. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Junior. 4.ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1988.

_____. **O Mundo ou Tratado da Luz – O Homem**. Tradução de Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. São Paulo: Ed. Unicamp, [1629/1633] 2009b.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Ed. Rideel, [1644] 2005b.

_____. **Regras Para a Direcção do Espírito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, [1629] 2002b.

GILSON, Étienne. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Vrin, 2005.

GOUHIER, Henri. **La pensée métaphysique de Descartes**. 4. ed. Paris: VRIN, 1999.

GRESS, Thibaut. **Descartes et la Précarité du Monde**. Paris: CNRS Éditions, 2012.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons: I L'âme et Dieu**. Paris: Aubier, 1968.

GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton. **Descartes: Obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

IBN SINA (AVICENA). **Livro da Alma**. Tradução de Miguel Attie Filho. 1. ed. São Paulo : Globo, 2011.

_____. **Metafísica da Al Sifa**. Tradução de Miguel Attie Filho. Disponível em: <http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/ilahyat__1_1_27_03_2013_site_falsafa.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013.

KAMBOUCHNER, Denis. **L'homme des passions: commentaires sur Descartes**. Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão pura**. Tradução de Valério Rodhen, Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1781]1999.

KOYRÉ, Alexandre. **Considerações Sobre Descartes**. Tradução de Helder Godinho. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1963.

LANDIM FILHO, Raul. Argumento ontológico. A prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes. **Discurso**, n. 31, 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38036>>. Acesso em: 7 maio 2013.

MARION, Jean-Luc. **Sur la Théologie Blanche de Descartes**. 1. ed. Paris: Quadrige/PUF, 1991.

NATORP, Paul. **Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo**. Tradução de Euclides Calloni, Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. **Diálogos IV: Parmênides (ou das formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazer); Lísias (ou da amizade)**. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. **Diálogos V: O Banquete; Menon (ou da virtude); Timeu; Crítias**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. 3. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

SANTOS, Bento Silva. Introdução aos Diálogos. In.: S. AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, o Mestre**. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão: A construção do Conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SCRIBANO, Emanuela. **Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

TOMATIS, Francesco. **O Argumento Ontológico**. Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

WARBURTON, Nigel. **Pensar de A a Z**. Tradução de Vitor Guerreiro. Lisboa: Bizaancio, 2012.

WHITE, Michel. **Os Grandes Cientistas**: Galileu Galilei. São Paulo: Ed. Globo, 1992.