

SAMIR IBRAHIM

O *COGITO* COMO PRIMEIRO PRINCÍPIO

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, para a banca examinadora, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea, Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Battisti

TOLEDO

2007

SAMIR IBRAHIM

O *COGITO* COMO PRIMEIRO PRINCÍPIO

Trabalho aprovado pela banca examinadora, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/ UNIOESTE, *Campus* de Toledo. A banca se compõe dos seguintes membros:

Prof. Dr. César Augusto Battisti (orientador): _____

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate: _____

Prof. Dr. Enéias Forlin: _____

TOLEDO

2007

AGRADECIMENTO

Ao Prof. Dr. César Augusto Battisti, pela amizade, pela orientação, pela paciência, pelo voto de confiança e pela cooperação.

Ao Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Júnior, pela forte amizade, pelo declarado e decisivo voto de confiança e pelo “genteboísmo” que lhe é peculiar.

Ao Prof. Dr. Alberto Marcos Onate, pela amizade, pelo incentivo, pela instigante seriedade, pelo voto de confiança.

À minha família, pelo apoio incondicional, pelo suporte financeiro, pelo carinho, confiança e amor verdadeiro.

À Nilva, pelo apoio incondicional, pelo incentivo e ânimo nas horas mais difíceis, por ter feito tudo o que fez por mim e pelo amor verdadeiro.

IBRAHIM, Samir. *O cogito como primeiro princípio*. Toledo. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Linha de Pesquisa: Metafísica) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

RESUMO

O presente trabalho examina, na Primeira, na Segunda e na Terceira Meditações, o *cogito* como primeiro princípio da filosofia cartesiana. Realiza uma análise pormenorizada da constituição e do papel da dúvida como instrumento pelo qual se evidencia a falta de solidez dos fundamentos sobre os quais se assentavam as “antigas opiniões”, como diz Descartes. Nessa análise, distingue os diferentes níveis da dúvida; a função que ela desempenha em cada um dos diferentes níveis na empreitada de demonstrar a dubitabilidade que cada classe de opiniões encerra, tendo em vista os diferentes princípios sobre os quais cada classe se sustenta; e demonstra de que maneira a dúvida incide sobre tais candidatos a princípios que, por serem passíveis de suspeita, são eliminados. Depois, verifica quais as características que fazem do *cogito* o primeiro princípio desta filosofia em contraposição aos outros elementos indubitáveis, tais como as “noções comuns”. Examina a via pela qual o espírito chega à concepção desta certeza indubitável pela qual o primeiro princípio é instaurado e conclui que se trata da via intuitiva. Compara e distingue os diferentes princípios desta filosofia, tais como dúvida, *cogito* e Deus. Determina as condições de possibilidade de qualquer conhecimento indubitável. Determina as condições de possibilidade para a ciência devidamente fundamentada. Comenta e apresenta uma possível solução para a questão do círculo no sistema cartesiano. Descreve como ocorre o processo de encadeamento das razões, partindo do primeiro princípio até a conquista da primeira verdade propriamente científica, ou seja, Deus. Compara, relaciona e distingue as três ordens de certeza: certeza matemática, certeza do primeiro princípio, certeza da existência de um Deus veraz. Por fim, diferencia o progresso do conhecimento linear e unilateralmente ordenado, do progresso que se estabelece pela rede de múltiplas conexões entre as razões e as verdades e diagnostica o segundo como sendo o modelo pelo qual o sistema cartesiano, de fato, se estabelece.

Palavras-chave: Dúvida. *Cogito*. Princípio. Deus. Certeza. Conhecimento.

IBRAHIM, Samir. *The Cogito as first principle*. Toledo. 2007. Philosophy Master thesis degree. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Supervisor: César Augusto Battisti.

ABSTRACT

It examines, in the First, Second and Third Meditations the *cogitate* as first principle of the Cartesian philosophy. It accomplishes a detailed analysis of the constitution and of the role of the doubt as instrument on which the lack of solidity of the foundations is evidenced on which were settled the "old opinions" even Discards. In this analysis, is distinguishes the different levels of the doubt; the function that it carries out in each one of the different levels in the taskwork to demonstrate the doubt-ability that each class of opinions contains, and as aim the different principles on which each class is sustained; it demonstrates which way the doubt happens on the principles susceptible to suspicion. It verifies which the features that do the *cogitate* the first principle of this philosophy in opposition to the other such indubitable elements as the "common notions". It examines the way on which the spirit achieve to the conception of this indubitable certainty on which the first principle is established and I concluded that it is treated of the intuitive way. It compares and it distinguishes the different principles of this philosophy such as doubt, *cogitate* and God. It determines the conditions of possibility of any indubitable knowledge. It determines the possibility conditions for the science properly based. It comments on and presents a possible solution for the subject of the circle in the Cartesian system. It describes how occur the linkage process of the reasons leaving properly of the first principle to the conquest of the first scientific truth, in other words, God. It compares, it relates and it distinguishes the three certainty orders: mathematical certainty, certainty of the first principle, certainty of the existence of a veracious God. Finally, it differentiates the progress of the lineal knowledge and right ordered of the progress that settles down for the net of multiple connections between the reasons and the truths and it diagnoses the second as being the model for which the Cartesian system, in fact, settles down.

Key-words: Doubt. *Cogito*. Principle. God. Certainty. Knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 A DÚVIDA COMO ANÁLISE DE PRINCÍPIOS	18
1.1 Refutação da dialética e a busca pelo caminho certo	18
1.2 Princípio que a dúvida natural atinge	23
1.3 Princípio afetado pela dúvida hiperbólica	25
1.4 Fim da análise, dúvida metafísica e o papel da vontade	29
1.5 Negação metódica	50
2 A POSIÇÃO ATRIBUÍDA AO <i>COGITO</i>	63
2.1 Ele é primeiro princípio.....	63
2.2 O primeiro princípio precisa ser algo real e existente.....	65
2.3 Primeiro princípio: A existência implicada pela própria ação de suspender existências	73
2.4 Como é o primeiro princípio	79
2.5 Como o primeiro princípio se instaura.....	89
2.6 A instabilidade do primeiro princípio.....	103
3 DO <i>COGITO</i> A DEUS E DE DEUS À ESTABILIDADE DE QUALQUER EVIDÊNCIA.....	115
3.1 Sem Deus não há ciência.....	115
3.2 O <i>cogito</i> como modelo de evidência	127
3.3 A incompletude do <i>cogito</i> antes do conhecimento de Deus.....	136
3.4 O problema do círculo	141
CONCLUSÃO	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

O cartesianismo é uma filosofia que, dentre todas as suas pretensões e realizações, assume como primeira e fundamental a de prover fundamentos, *raízes*, à *árvore* do saber. Descartes é, sem sombra de dúvida, um fundacionista. Se ele se propõe a tarefa de fundar – ou de refundar – a *árvore* do saber é porque a considera carente de fundamentação ou, pelo menos, mal fundamentada. E, para expressar como se estrutura o “corpo” do conhecimento, faz uma analogia com a estrutura de uma árvore¹. Trata-se, pois, do conjunto geral das partes constitutivas do conhecimento, todas elas dependentes da metafísica, a parte encarregada de dar sustentação às demais: por se encontrar na base, deve estar subentendida em cada uma das partes, uma vez que a verticalidade da *árvore/conhecimento* assim o exige.

Descartes empreende um verdadeiro recomeço em filosofia. Ao considerar insatisfatórios² tanto o método, quanto os resultados obtidos pelos homens do saber até a sua época, sente-se obrigado a romper definitivamente com o legado deles. Assim, a insatisfação não leva o filósofo francês a uma tentativa de retificação pontual daquilo com o que não concordava nas outras filosofias, mas,

¹ Assim se expressa o autor na Carta-Prefácio dos *Princípios da filosofia*: “[...] toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os galhos que saem deste tronco são todas as outras ciências [...]” (ADAM, C; TANNERY, P. *Méditations Métaphysiques*. In: *Œuvres de Descartes*, 11 v. Paris: Vrin, 1973 – 1978, tomo IX, p. 15). Todas as obras de Descartes serão citadas segundo esta edição, indicada pelas iniciais (AT), seguidas do número do volume e página. Especificamente para *Regras para a direção do espírito* (cuja tradução para o francês não consta da edição de Adam & Tannery) também utilizaremos, para efeito de citação, a edição francesa: *Œuvres de Descartes/ publ. par Victor Cousin*, 11 vol. Tome XI, Paris: Levrault, 1824-1826, indicando o nome da obra, o número da regra e a página. Eventualmente, citaremos também a edição de F. Alquié: *Descartes, Œuvres Philosophiques II tomo*, éditions Garnier, Paris 1999. Os textos de Descartes citados em português ou bem foram traduzidos por nós, ou bem foram extraídos da edição brasileira DESCARTES, René. Coleção *Os Pensadores*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

² A ruptura que Descartes efetiva, ao empreender um recomeço em filosofia, é uma recusa explícita de todas as filosofias até então conhecidas, mas principalmente da aristotélica, que era a mais amplamente difundida e arraigada nos meios acadêmicos. Aristóteles fora também um fundacionista. Descartes enuncia, na mesma Carta-Prefácio, o motivo pelo qual é legítimo considerar que os princípios aristotélicos não são verdadeiros, ao dizer: “[...]em todas as artes, ainda que sejam inicialmente rudes e imperfeitas, de qualquer forma, pelo fato de que contêm alguma coisa de verdadeira e de que a experiência mostra o efeito, elas se aperfeiçoam pouco a pouco pelo uso: assim, quando se tem verdadeiros princípios em filosofia, ao segui-los, não se pode deixar de encontrar, por vezes, outras verdades; e não se saberia melhor provar a falsidade daqueles de Aristóteles, que dizendo que não se soube fazer nenhum progresso por meio deles depois de tê-los seguido por muitos séculos.” (AT IX, p. 18-19).

sim, a começar tudo novamente, desde os fundamentos, das primeiras causas, isto é, desde os primeiros princípios³.

O conhecimento, para Descartes, se constrói em conformidade com uma determinada ordem, que pode expressar-se por via analítica ou por via sintética. Esta ordem não se estabelece de maneira simplesmente linear, mas progride pelo encadeamento das razões, de modo a constituir uma rede epistemológica cujas ramificações permitem múltiplas conexões. No âmbito da metafísica, principalmente, estas conexões devem dar-se dedutiva ou intuitivamente, pois, sendo a metafísica o ponto de partida e fundamento para as demais áreas do conhecimento, precisa ser também, dentre todas, a mais certa. A superioridade metafísica provém do fato de que é instaurada exclusivamente por meio destas duas ações do espírito, intuição e dedução, que Descartes aponta⁴ como vias isentas de erro, mas também do fato de tratar dos elementos mais fáceis e mais simples e, como tal, anteriores a quaisquer outros. Por tratar dos elementos mais simples e mais fáceis é que a metafísica deve ser iniciada com intuições. Uma intuição é superior⁵, em grau de certeza, a qualquer dedução e, nessa medida, constitui a via mais indicada ao início de uma filosofia que se pretende absolutamente certa e indubitável.

A *árvore do saber* se compõe de toda uma rede de ligações entre verdades. Esta árvore se constitui sucessivamente, da intuição mais simples e mais fácil ao raciocínio mais composto e mais difícil. Os elementos se articulam numa relação de dependência epistemológica, de modo que o mais simples, vindo antes por ser mais fácil e mais certo, fundamenta o complexo ao possibilitar a sua dedução. O que vem primeiro, na ordem das razões, embora seja mais simples, contém, de algum modo, o necessário para deduzir o que o sucede, quer

³ Diz Descartes no *Discurso do método*: “Primeiramente, tenho tratado de encontrar em geral os primeiros princípios, ou primeiras causas, de tudo isso que é, ou que pode ser, no mundo, sem nada considerar, para esse efeito, senão Deus unicamente, que o tem criado, nem tirá-los de alhures que de certas sementes de verdades que estão naturalmente em nossas almas. Após isto, tenho examinado quais seriam os primeiros e mais ordinários efeitos que se pode deduzir dessas causas” (AT VI, p. 63-64).

⁴ Dizem as *Regras para a direção do espírito*: “[...] os meios pelos quais nosso entendimento pode se elevar ao conhecimento sem medo de se enganar. Ora, existem dois, intuição e dedução” (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 211).

⁵ Para Descartes, a intuição é uma “[...] concepção que nasce da única luz da razão e é mais segura porque ela é mais simples que a dedução [...]” (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 211-212).

este sucessor seja simples ou composto. Assim, o mais simples e mais fácil é sempre, ao mesmo tempo, princípio e fundamento de outro simples ou do composto.

O objeto da filosofia, em seu sentido amplo, é a sabedoria. Descartes entende por sabedoria “[...] não somente a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber” (AT IX, p. 2). A árvore “do conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber” se estabelece a partir de um encadeamento ordenado de razões e verdades, de modo a constituir, como já se disse, uma rede. Todas as ramificações desta rede se remetem e se subordinam à metafísica, pois é ela, enquanto ciência dos primeiros princípios, a responsável pelo provimento da fundamentação⁶ para si e para todas as demais ciências⁷. Esta remissão e esta subordinação são exigências metodológicas⁸ e também metafísico-epistemológicas, parâmetros aos quais os elementos constitutivos do edifício do conhecimento devem se conformar para que se possa alcançar o objetivo expressado por Descartes já no limiar das *Meditações*, “estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (AT IX, p. 13). Tais exigências se estabelecem em função da primazia inerente à metafísica.

A estrutura no interior da metafísica, com relação à remissão e à subordinação, não é diferente. Tal como a *árvore*, como um todo, se remete às *raízes*, que são a metafísica, também ali, no campo interno da metafísica, há uma remissão do conjunto de todos os seus elementos a um ponto de partida unificado e simples: este ponto é o *cogito*, primeiro princípio da metafísica, logo, de todo o edifício do conhecimento. Assim, a metafísica, enquanto conjunto de princípios provedores de fundamentação para o todo do conhecimento se vê também, por sua vez, remetida a um princípio primeiro, que inaugura a seqüência das verdades e permite, direta ou indiretamente, a conquista das demais. Todo o

⁶ Este é, com efeito, o motivo pelo qual a metafísica é a primeira área do conhecimento na qual se deve ater um espírito que busca um recomeço no campo geral do conhecimento. O fato de ser a metafísica a única ciência que se autofundamenta obriga aquele que busca o conhecimento desde os seus primeiros princípios a começar precisamente por ela.

⁷ A título de curiosidade, também Aristóteles entendia que há uma espécie de subordinação de todas as outras ciências à metafísica e que ela é a única que “é por si”: “esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só ela existe por si” (ARISTÓTELES, 1973, p. 214-15).

⁸ São exigências metodológicas na medida em que o terceiro preceito do método determina que se deve começar pelo mais simples e mais certo (cf. *Discours*, AT VI, p. 18) e estas são, pois, as características dos elementos essencialmente metafísicos.

sistema cartesiano se constituirá em obediência à primazia deste princípio que é, para o conhecimento, o primeiro de todos e a sua condição de possibilidade.

É precisamente a perspectiva do estabelecimento de um sistema de conhecimento que se faz a partir ou desde os primeiros princípios, isto é, dos fundamentos, que, de forma pertinente, caracteriza Descartes como fundacionista. Como tal, o filósofo dará início à busca e à progressão do conhecimento, como é de se esperar, partindo das bases, dos fundamentos, isto é, dos princípios. O primeiro de todos estes é, com efeito, o *cogito*. Ele é *primeiro* por não ter sido precedido por nenhum outro princípio; ele é *princípio* por ser suficientemente fecundo a ponto de permitir o acesso a outros princípios e a outros conhecimentos. O *cogito* goza da prerrogativa de ser primeiro pelo fato de ser concebido por meio de uma intuição. Como conhecimento obtido intuitivamente, o *cogito* é independente de outros elementos conhecidos e, assim, representa um ponto inicial a partir do qual outros elementos serão extraídos no processo de construção do edifício; como tal, ele é *primeiro*. A extração de outras verdades, partindo-se do *cogito*, permite defini-lo como *princípio*; ou seja, a fecundidade e a possibilidade de conexões deste primeiro elemento positivo do sistema cartesiano de conhecimento são características inerentes a um verdadeiro princípio. Não é senão à metafísica que compete a consideração destes elementos, a consideração dos princípios primeiros e mais gerais do conhecimento humano.

É dentro desta perspectiva que se delimita o perímetro da nossa pesquisa. No seu âmbito mais amplo, esta pesquisa se circunscreve dentro da resposta à seguinte questão geral: Como se instaura a fundamentação cartesiana do conhecimento? Nesse sentido, teremos que tratar de todas as questões centrais que aparecem, fundamentalmente nas três primeiras meditações, tais como a questão da dúvida, a prova da existência do ser pensante, o estabelecimento do critério da verdade, a prova da existência do Deus veraz e perfeito, etc. Entretanto, o que nos interessa mais especificamente é a função do *cogito* como primeiro princípio e, portanto, é ele que será o centro de todo o encadeamento argumentativo concernente aos temas tratados. Há que se destacar que o viés do

nosso trabalho ou a questão específica se formula da seguinte maneira: O que significa afirmar que o *cogito* é o primeiro princípio?⁹

Como forma de implementar a nossa pesquisa, trataremos das principais questões arroladas nestas três primeiras meditações, tendo sempre como fio condutor a noção de primeiro princípio atribuída ao *cogito*. Esse fato também justifica o recorte que faremos ao texto, uma vez que são as três primeiras que estão mais diretamente relacionadas ao nosso objeto. Grosso modo, a Primeira Meditação se afigura como o caminho trilhado pelo espírito até encontrar o primeiro princípio; a Segunda Meditação é propriamente a instauração dele como tal; a Terceira Meditação é o momento em que o primeiro princípio passa a gozar da estabilidade conferida pela descoberta de um Deus veraz.

Dedicaremos o primeiro capítulo a uma análise da Primeira Meditação, destacando a maneira como, ali, a dúvida afeta os princípios pelos quais se pautavam as “antigas opiniões”, de modo a revelar a dubitabilidade que eles encerram e, portanto, a incapacidade de servirem à implementação de uma ciência indubitável. A abordagem dos temas dessa meditação visa principalmente destacar a função desempenhada pelos princípios que se encontravam na base das pseudocertezas que, depois, com a instauração da dúvida, se revelaram insustentáveis. O primeiro capítulo mostrará, portanto, até que ponto é possível radicalizar a dúvida e, por conseguinte, qual a exigência que o primeiro princípio precisa atender para ser legítimo, a saber: precisa ser indubitável, mas não apenas isso, pois precisa também ser algo efetivamente existente, positivo. A Primeira Meditação, ao mesmo tempo, mostra que a dúvida se aplica a princípios, mal fundados, é verdade, mas isso é uma prova de que Descartes atua dentro da perspectiva de que o conhecimento, se possível, se fundamenta neles. Trata-se, pois, não de negar a necessidade de princípios, mas de substituí-los ou de instaurá-los de forma segura.

O segundo capítulo terá por objeto examinar a natureza e as atribuições do *cogito* enquanto primeiro princípio. Será focado privilegiadamente o papel que lhe cabe desempenhar na condição de primeiro princípio, de modo a trazer à luz a

⁹ Descartes afirma o *cogito* como primeiro princípio em várias ocasiões, dentre elas: no *Discurso do Método* (AT VI, p. 32), na *Carta ao tradutor dos Princípios* (AT IX p. 10) e na *Carta a Clerselier de junho de 1646* (AT IV, p. 444).

legitimidade dessa sua posição e a autoridade que lhe é auferida para que ocorram, a partir dele, as deduções dos outros princípios constitutivos da metafísica cartesiana, isto é, das *raízes* de todo o saber. No segundo capítulo serão analisadas as características de que deve estar investido um elemento para poder ocupar com legitimidade a posição de primeiro e desempenhar a função de princípio, de modo a constituir o ponto arquimediano do sistema cartesiano de conhecimento. A saber: ele é *primeiro* por ser concebido intuitivamente, por conseguinte, independente de algo que lhe anteceda; ele é *princípio* por ser fecundo, a ponto de permitir que a partir dele sejam extraídas, direta ou indiretamente, as “conseqüências” que constituirão a filosofia cartesiana no seu conjunto.

Finalmente, no terceiro capítulo, exporemos quais os problemas que se levantam em torno da questão de Deus relacionada à nossa questão central. São basicamente duas: a) de que maneira a instauração da ciência, em sentido estrito, está condicionada à existência do Deus veraz e qual o sentido do termo verdade na ausência deste Deus; isto é, de que maneira o advento do Deus veraz suprime o Grande embusteiro garantindo estabilidade, tanto ao *cogito* quanto a qualquer elemento claro e distintamente concebido; b) como o problema da circularidade se configura a partir da afirmação cartesiana atinente à ordem e à sua afirmação de que as coisas conhecidas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das que as sucedem.

Conforme já se tem dito, a filosofia, na condição de busca do perfeito conhecimento de tudo aquilo que se possa saber, precisa ser empreendida começando pelos princípios. Com efeito, para obter um perfeito conhecimento, é necessário que ele seja resultado de deduções rigorosas, e que estas deduções partam de princípios absolutamente indubitáveis. Não basta rigor nas deduções; a solidez de todo o edifício só poderá ser conquistada por via da descoberta de princípios muito sólidos, que doem, por sua vez, a sua solidez a todo o saber, que se depreenderá, concatenadamente, a partir deles. Um conhecimento radicalmente concebido, que se erigirá em sistema, exige, de maneira inelutável, a descoberta e o emprego de princípios para a sua construção, pois, de outro modo, a certeza de todo o sistema estará sob suspeita. Descartes inicia a

estruturação do saber a partir do método que, aplicado inicialmente sob a forma de dúvida metódica, conduz ao *cogito*. A primeira verdade: *eu sou, eu existo*, Descartes a assume, inequivocamente, como o primeiro princípio da sua filosofia.

O que significa ser primeiro? O que significa ser princípio? De certo modo, tanto a dúvida quanto Deus também compartilham desta categorização, isto é, a dúvida e Deus são, em alguma medida, princípios e primeiros, mas ocorre que Descartes ressalta apenas o *cogito* como primeiro princípio.

A dúvida é primeira porque a estrutura metodológica assim o exige (cf. BATTISTI, 2002, p. 230); ou seja, em obediência aos preceitos metodológicos explicitados no *Discurso do método*, a dúvida precede o *cogito* na ordem que obedece ao modo analítico. O primeiro preceito do método diz que só devemos tomar por verdadeiro aquilo que não temos ocasião de pôr em dúvida, de modo que a dúvida, ao colocar-se como condição para o verdadeiro, constitui um momento prévio e, neste sentido, é primeira em relação ao *cogito*. A dúvida, sob determinada perspectiva, também é um princípio, pois, nos *Princípios de filosofia*, o artigo primeiro não trata senão da dúvida. Não se trata de um princípio no sentido de ser uma verdade, isto é, um conhecimento positivo, mas é seguramente um princípio metodológico que norteia a pesquisa em direção à conquista da primeira verdade na ordem das razões, e de prover-lhe a legitimidade de que deve estar investida a primeira verdade de um sistema de conhecimento que se pretende absolutamente certo e indubitável.

Quanto a Deus, enquanto o *cogito* é o primeiro na ordem do conhecimento, *ordo cognoscendi*, Deus é primeiro na ordem das coisas mesmas, *ordo essendi*, pois, na estrutura das coisas, o elemento que está na base de todo o sistema, conferindo-lhe a solidez necessária para a fundamentação metafísica, não é outro senão o Deus veraz. Deus é o fundamento último do sistema cartesiano. Em alguma medida, devemos, portanto, admitir que, se o *cogito* é primeiro, Deus também é primeiro, mas evidentemente em outro sentido: o *cogito* é primeiro *para nós*, pois, como não dispomos senão da via epistemológica para acessar a realidade das coisas e como ele é o único conhecimento que se pode ter de algo indubitavelmente existente na mais completa vacuidade de qualquer outro, *para nós*, é o *cogito* o primeiro; Deus, por sua vez, é primeiro *em si*, pois, embora o

conhecimento racional represente o real, o real não está disposto na mesma ordem que o conhecimento: o que está na base do ser é Deus, pois é o seu criador e mantenedor. Como criador, é causa primeira; como mantenedor, é aquilo que possibilita e sustenta. Em última instância, portanto, o que nos permite conhecer é o *cogito*, e o que nos permite ser é Deus. Enquanto Deus é o primeiro fundamento das coisas, o *cogito* é o primeiro fundamento do conhecimento.

Quanto a Deus tomado como princípio, é notória a sua função como tal. Prova disso é que a partir dele são deduzidas outras verdades, dentre as quais se podem destacar a validade do critério de verdade, a existência dos corpos, etc. Além disso, Descartes identifica, na *Carta ao tradutor dos Princípios de filosofia*, que princípio equivale a primeiras causas ao dizer: “para tentar adquiri-lo (o perfeito conhecimento), ao qual se denomina filosofar, é preciso começar pela investigação das primeiras causas, ou seja, dos princípios” (AT IX, p. 2). Assim, Descartes define também Deus como um princípio, porque das primeiras causas é ele a primeira de todas, já que é *causa sui* e condição para toda a criação.

A Primeira Meditação, num processo de depuração das antigas opiniões, demonstrará a inconsistência e a ausência de solidez nestas certezas, que decorrem da fragilidade dos princípios sobre os quais se sustentam. Proceder-se-á ali a uma desconstrução dessas pseudocertezas pelo emprego da idéia central presente nos primeiros preceitos do método, por meio do processo de decomposição do que é dado, isto é, todas aquelas certezas naturais, das quais se pode negar a confiabilidade pelo simples fato de serem resultantes de composições de elementos simples e gerais, até conduzi-lo ao seu limite. Composições como estas podem muito bem ter sido feitas de modo arbitrário e, portanto, sem conformidade com a verdadeira realidade das coisas. No momento seguinte, a hipótese do Deus enganador concederá ao sujeito o direito de duvidar também daqueles elementos simples e gerais de que não se poderia duvidar por razões naturais, mas somente pelo emprego deste artifício metafísico, o Deus enganador. No derradeiro movimento desta meditação se estabelece a ficção do Gênio maligno que, exercendo forte influência sobre a dimensão psicológica do sujeito que duvida, permite-lhe desprender-se das inclinações naturais e duvidar com imparcialidade. Este processo todo da dúvida resulta, no início da Segunda

Meditação, num exemplo de verdade e na emergência de um modelo (candidato a regra geral) de verdade ou de evidência, que se poderia formular assim: é verdadeiro aquilo que se mostrar clara e distintamente indubitável em face ao grau máximo de dúvida a que temos chegado. Muito embora este critério não esteja explícito já na Primeira Meditação, pode-se depreendê-lo por relação à noção de indubitabilidade, que conduz, inicialmente, a um estatuto de verdade válido apenas subjetivamente.

Ainda que a própria noção da verdade não tenha jamais caído sob dúvida, já que é, segundo Descartes, uma noção tão transcendentalmente clara da qual não temos como duvidar (Descartes diz isto na Carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639 {AT II, p. 536}), a Primeira Meditação demonstrou a fragilidade dos critérios até então empregados na sua busca, e levanta implicitamente um critério seguramente aplicável ao intento de alcançar algo de indubitável. Aquilo que for capaz de suplantar a ficção do Gênio maligno e impor-se como verdadeiro é necessariamente verdadeiro, durante o tempo que se mostrar verdadeiro, isto é, enquanto atualmente concebido. Assim, se institui a ferramenta indispensável a qualquer um que queira operar numa pesquisa em busca do verdadeiro.

Paralelamente à exposição de que o grau de evidência exigido para a instauração da metafísica é o grau levado à sua expressão máxima (grau metafísico), a Primeira Meditação realiza ainda duas tarefas: demonstra o caminho para separar o espírito de tudo aquilo que é extenso; e, ainda, faz com que o sujeito possa livrar-se, também no âmbito especificamente psicológico, das antigas opiniões, que não é uma realização de pequena monta, dado que as temos enraizadas desde a mais remota infância.

Todos estes movimentos constitutivos da Primeira Meditação serão decisivos e imprescindíveis para o andamento das razões e da legitimidade de todo o sistema.

Na Segunda Meditação, já implicitamente em exercício a regra geral de verdade, encontra-se o ponto arquimediano que surgirá trazendo a esperança de que, por cadeias de razões tão simples e fáceis como as da geometria, se possa progredir até a instauração de uma ciência universal tão segura e indubitável quanto é o primeiro ponto de apoio que, embora não seja o fundamento último do

sistema cartesiano, é o primeiro princípio na ordem das razões e investido do grau de evidência superior a qualquer dos elementos que a dúvida foi capaz de invalidar. É inicialmente por relação aos supostos princípios que a dúvida solapou ao longo da Primeira Meditação que se revela a primazia do *cogito* como primeiro princípio. Na ausência da radicalidade da dúvida, este de forma alguma estaria investido da solidez que o caracteriza.

A Segunda Meditação instaura o campo da subjetividade de maneira independente de quaisquer outros fundamentos, de quaisquer outros princípios epistemológicos, pois até aquele luminoso instante não havia se colocado para o sujeito nenhuma outra verdade além daquela que era inelutavelmente necessário que o *eu* que duvidava existia, visto que duvidar era pensar e pensar exigia que o ser desse ato existisse. Ainda que de maneira instável, portanto, temporalmente modalizada – já que até ali a necessidade da minha existência tinha validade somente enquanto pensava, podendo, portanto, ocorrer que, em parando de pensar, cessaria também de existir –, era necessário que, mesmo sendo enganado por quem quer que fosse, eu, mesmo assim, não poderia equivocarme quanto ao juízo da minha existência, pois, tanto para ser enganado, quanto para duvidar, é preciso existir.

Embora o campo da subjetividade se instaure na Segunda Meditação, ele carece de estabilidade, e esta carência provém da ausência de um fundamento externo ao *ego* que lhe permita estar seguro de que as intuições que se lhe manifestam como claras e distintas assim permaneçam na ocasião em que dirigir o foco da sua atenção para outro elemento. A ausência de um ponto externo, doador desta estabilidade, faz com que a recordação de uma evidência não tenha valor efetivo como evidência, mas tão-somente como recordação que, embora seja a recordação de uma evidência, não tem o valor que só a ela pode ser conferido. Há diferença entre estabilidade e recordação: a estabilidade exige que eu exista no momento atual não atualizado pela intuição; a recordação me lembra da intuição passada. Isto ocorre porque a ficção do Gênio maligno/Deus enganador, mesmo após a conquista da primeira verdade, não foi suprimida e esta ficção opera fazendo com que seja lícito e mesmo plausível pensar que, em me distraíndo com outros elementos, mesmo aqueles que me recordo de estarem

investidos de um grau máximo de evidência, não sejam senão meramente duvidoso, caindo, assim, novamente, na *noite da dúvida universal*¹⁰. Somente a atualidade da evidência tem, a esta altura, valor de verdade como licitamente evidente. Assim, o primeiro princípio se revela incapaz de, por si só, instaurar a estabilidade imprescindível à construção de uma ciência propriamente dita.

Ficamos incapazes de erigir uma ciência se não pudermos desviar a atenção de um elemento para lançá-la a outro, de modo a ir progressivamente estabelecendo verdades, às quais se possa reputar como estavelmente verdadeiras, até formarem uma estrutura do saber e atingirem a forma de ciência. Esta incapacidade será sobrepujada precisamente pela função que o Deus veraz exercerá a partir da Terceira Meditação.

É Deus que permite a supressão da ficção do Gênio maligno de modo a extinguir os motivos que se tinha para acreditar que a natureza do sujeito é tal que se engana em tudo, até nas coisas mais simples. O Deus da Terceira Meditação se revelará veraz e sumamente bom. Põe-se como fundamento absoluto, irradiando a garantia de que, uma vez que algo, obedecendo ao ordenamento das cadeias de razões, tenha se revelado evidente, permanecerá verdadeiro, mesmo que se perca de vista o encadeamento das razões que conduziu a tal resultado. Isto é, a instabilidade de que padecia todo o reino das evidências durante a vigência da ficção do Gênio maligno é substituída pelo novo estado de coisas que se configura pelo simples surgimento, na ordem das razões, de um Deus sumamente bom e veraz.

Estas três primeiras meditações compõem, portanto, o conjunto básico dos princípios metafísicos a partir dos quais é possível a constituição de qualquer ciência que, na condição de ciência, precisa ser dotada de fundamentação. Uma vez estabelecido o paradigma de evidência como clareza e distinção e estabelecido o fundamento que garante estabilidade para que seja possível o progresso na construção de uma ciência, está fundado em bases muito sólidas o conjunto de elementos que dão direito de cidadania a qualquer ciência, pois o núcleo de pressupostos que elas demandam se apresenta legitimado e plenamente justificado como real e válido.

¹⁰ Clássica expressão de Gueroult.

CAPÍTULO I

A DÚVIDA COMO ANÁLISE DE PRINCÍPIOS

1.1 Refutação da dialética e a busca pelo caminho certo

Insatisfeito com o ambiente das disputas, típicas e constantes nas academias da sua época, em que os filósofos se ocupavam com a prática de citar autores para em seguida opor-lhes razões, Descartes resolve abandonar estes lugares em que se supunha que estivessem os homens sábios, se é que em algum lugar havia tal espécie de homens, e sair a viajar pelo mundo em busca do verdadeiro conhecimento, pois lhe era repugnante o fato de haver sobre o mesmo objeto um número variado de posições sem que, por conseguinte, nenhuma delas fosse certa e segura.

A filosofia cartesiana é marcada por uma ruptura com relação à filosofia antiga (especialmente platônico-socrática), que ecoava expressivamente ainda no pensamento dos medievais, cuja concepção com relação à verdade era de que esta se localiza no ponto equidistante entre dois extremos. O exercício da dialética, nesta concepção, não é senão um movimento de aproximação da verdade por meio da contraposição dos extremos que, ao se contraporem, encaminham-se em direção a este ponto equidistante, de modo a permitir que, pelo confronto, se aproximem da verdade. Assim, a obtenção dos princípios do conhecimento se dava através da contraposição de razões, criando, deste modo, ocasião para que os princípios fossem intuídos. Para Descartes, contrariamente, a disputa é algo oposto à verdade, pois esta se identifica ao indubitável e aquela não tem ocasião de ser senão em função de algo sobre o qual cabe duvidar. A simples ocorrência da disputa é o sintoma claro de que a dúvida se faz presente.

Da filosofia nada direi, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muitos séculos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e por conseguinte não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor do que os outros; e que, considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e

mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil (AT VI, p. 8).

Ali onde há polêmica a ciência é ausente. Concebendo com clareza que a verdade de cada objeto não pode ser senão única, numa ocasião em que se disputa sobre a veracidade de um mesmo assunto é forçoso concluir que nenhum dos disputantes esteja de posse da verdadeira ciência da coisa, pois, de outro modo, seria capaz de demonstrá-la. Numa situação em que dois oponentes disputam sobre o mesmo objeto, pode-se, de início, concluir que pelo menos um deles está errado, já que a verdade sobre cada coisa é única¹¹. E pode-se também concluir que, embora um destes disputantes possa estar certo na posição que defende, só está certo por acaso e não por fazer uso da verdadeira ciência. Numa disputa, nenhum deles estaria de posse da ciência da coisa, pois, se assim fosse, poderia, sem delongas, demonstrar ao seu oponente as razões que lhe possibilitam assumir a posição que está a defender, de modo que ambos convergiriam pela ciência para uma única posição que não seria outra que a da verdade.

Para Descartes, quem sabe verdadeiramente alguma coisa é capaz de explicar de modo curto e direto as razões que possibilitam tal conhecimento. A demonstração é uma prática característica e indispensável a tudo o que é verdadeiramente certo. Assim, numa disputa bastariam alguns poucos esclarecimentos da parte daquele que conhece verdadeiramente as razões pelas quais defende uma determinada posição para que acabasse prontamente a discussão.

No caminho em busca da verdade, a teologia mostrou-se a Descartes como sendo uma via para a qual era necessário mais do que o simples uso de raciocínios para, por meio dela, alcançar a verdade nas ciências: “era necessário ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem”, porque “as verdades reveladas [...] estão acima da nossa inteligência” (*Discours*, AT VI,

¹¹ Cabe destacar que tal afirmação, a de que a verdade sobre cada coisa é única, se justifica perfeitamente desde o horizonte cartesiano; contudo para a contemporaneidade, depois de Nietzsche, cuja filosofia é uma das principais matrizes conceituais da nossa época e para quem “não há fatos, só há interpretações”, a afirmação de que a verdade sobre cada coisa é única é problemática.

p. 8). Tal via, portanto, não se afigurava muito promissora na empreitada em busca da verdade, já que o êxito por tal via dependeria do concurso de elementos que transcenderiam a vontade e o esforço racional do filósofo.

As outras ciências, na medida em que tomavam os seus princípios da filosofia, eram tão incertas quanto esta, de modo que não representavam uma via melhor do que a filosofia que rejeitou por ser notavelmente incerta, já que não havia nada sobre o que não se disputasse.

Em face desse desespero para com as diversas vias que inicialmente poderiam servir-lhe para a conquista do seu objetivo, o filósofo francês acabou “resolvendo a não mais procurar outra ciência, além daquela que poderia achar em si próprio, ou então no grande livro do mundo” (*Discours*, AT VI, p. 8). Passou, então, a viajar pelos diversos países e a conhecer os vários povos e costumes até concluir que este também não era um caminho pelo qual poderia lograr êxito, dado que, em relação a estes diversos povos e costumes com os quais tivera contato, “advertia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as opiniões dos filósofos”; apesar disso, tendo assim procedido, reconheceu ele, “livrei-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão” (*Discours*, AT VI, p. 10).

Assim, para levar à frente o seu projeto de alcançar algo de firme e de constante nas ciências, restou ao filósofo francês apenas uma possibilidade, que ele explicita como: “a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir. O que me deu muito mais resultado, parece-me, do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros” (*Discours*, AT VI, p. 11).

Ora, o que querem significar, neste contexto, estas palavras: “estudar também a mim próprio” e “[...] escolha dos caminhos que devia seguir”? Não seria precisamente o anúncio da intenção de elaborar um método para extrair de si próprio, isto é, da razão, a verdadeira ciência?¹² Não estaríamos sendo arbitrários ao responder de maneira afirmativa a estas questões, pois o que sucede na obra cartesiana nos autoriza a fazê-lo. O projeto do *Discurso do Método*, aliado às

¹²A questão do método é aqui acessória e não alimentamos pretensão de explorar-lhe os meandros além do que demanda a questão da dúvida.

Regras para a Direção do Espírito que lhe são, segundo Gueroult, complementares e subjacentes (cf. GUEROULT, 1999, p. 30), não faz outra coisa senão prover um método voltado ao empreendimento de uma ciência universal, ao passo que às *Meditações*, por sua vez, com relação ao método, compete “utilizar e fundar” (cf. GUEROULT, 1999, p. 30) este método. É-nos lícito, portanto, concluir que, de posse de um método adequado e do objeto a ser deslindado (a razão), Descartes terá à sua disposição tudo aquilo de que necessita para iniciar o processo de descobrimento da verdade nas ciências, ou, na ciência, já que se a pretende unificada universalmente.

Está posta a necessidade de escolher os caminhos que se devem seguir, isto é, a necessidade de um método “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências” (*Discours* – subtítulo VI, p. 1), verdade que possibilite a instauração da ciência universal. Este método é justamente o “caminho” que Descartes decide trilhar para afastar-se daquele estado de insatisfação acima descrito e lançar-se em direção ao objetivo primordialmente projetado de “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (*Méditations*, AT IX, p. 13).

Ora, em que consistiria um método para a realização de tal empresa? Inicialmente, em quatro preceitos básicos¹³ apresentados no *Discurso do Método*, cujo primeiro é posto em exercício logo no limiar das *Meditações* sob a seguinte formulação: “tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos” (*Discours*, AT VI, p. 18). Os fundamentos são exatamente aquilo sobre o que tudo se sustenta, são precisamente os princípios a partir dos quais são obtidas conclusões que vão se organizando até constituir encadeamentos complexos. Começar tudo novamente desde os fundamentos significa colocar-se na condição de estar desprovido de qualquer ponto de apoio pré-estabelecido,

¹³“O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...]. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se procedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.” (*Discours*, AT VI, p.18).

significa colocar-se em busca de um primeiro princípio sobre o qual possa se sustentar o pretendido edifício do conhecimento. Significa lançar-se no paradoxal e fecundo estado de espírito¹⁴ em que já o antigo Sócrates se colocou. Há aí um parentesco incontestável entre Descartes¹⁵ e Sócrates. Quais as implicações filosóficas desta célebre afirmação: “só sei que nada sei”? Tal afirmação realiza um movimento comum a ambos¹⁶, e implica decisivas determinações, pois abre espaço para o questionamento da distinção entre o verdadeiro e o falso devido à peculiar relação entre verdade e saber. Ora, saber não é outra coisa que ter o conhecimento do que é verdadeiro e do que é falso. A posse do primeiro já traz consigo a determinação do segundo. Assim, tomar consciência da própria ignorância é assumir uma postura de não saber distinguir o verdadeiro do falso, não obstante seja essa postura que possibilita um horizonte em que o verdadeiro e o falso começam a se tornar foco privilegiado da atenção do espírito. Nesse horizonte eles não são o mesmo, são, pois, radicalmente diferentes. Nesse horizonte é possível diferenciar as noções de verdadeiro e de falso e essa diferenciação faz sentido e é indispensável precisamente na medida em que se pretende desviar do que é falso e alcançar o conhecimento do que é verdadeiro. Assumir-se ignorante do verdadeiro implica, portanto, uma dupla pressuposição: a de que existe, de fato, o verdadeiro¹⁷ e, por conseqüência, a da sua estrutura dicotômica: que o falso¹⁸ lhe faz paralelo. Deste modo, tendo presente as noções de um e de outro, começam a se delinear os “caminhos que devia escolher”.

¹⁴ Aristóteles também considera que há uma certa identidade entre o ato de duvidar de algo e o de julgar que se ignora algo. Podemos constatar isto, em Aristóteles, *Metafísica*, quando diz: “Ora, quem duvida e se admira julga ignorar” (ARISTÓTELES, 1973, p. 214).

¹⁵ Podemos ver o próprio Descartes, ainda que talvez sem intenção, estabelecer certa identidade entre duvidar e ignorar ao comentar que: “[...] procurando descobrir a falsidade ou a incerteza das proposições que examinava, não por fracas conjecturas, mas por raciocínios claros e seguros, não deparava quaisquer tão duvidosas que delas não tirasse sempre alguma conclusão bastante certa, quando mais não fosse a de que não continha nada de certo” (*Discours*, AT VI, p. 29). Há aí, certamente, um traço muito semelhante ao que ficou célebre no pensamento de Sócrates.

¹⁶ Sócrates obtinha os seus princípios por oposição de razões, mas sempre sob o eco da célebre frase “só sei que nada sei” que o obrigava a nada tomar por sabido antes do confronto dialético das razões pelo qual, supostamente, os princípios verdadeiros se impõem. Descartes, por sua vez, não aceita a dialética como caminho, mas coloca-se também nesta vacuidade a fim de poder encontrar o princípio que satisfaça as suas exigências.

¹⁷ Quanto à noção de verdade, Descartes afirma que ela é algo tão transcendentemente claro que dispensa quaisquer esclarecimentos a seu respeito, pois é impossível dela duvidar (cf. *Carta a Mersenne. de 16 de outubro de 1639*, AT II, p. 597).

¹⁸ Em Descartes, o falso se define como pura negatividade, isto é, como aquilo que não é, ausência completa de ser. Podemos verificar isto quando o filósofo francês diz: “[...] é impossível

1.2 Princípio que a dúvida natural atinge

Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões (*Méditations*, AT IX, p. 13).

Aqui se revela já em curso a aplicação do primeiro preceito determinado no *Discurso do Método*, bem como é enunciado que isto será feito com o exercício da liberdade. A especificação de que a aplicação “em destruir em geral todas as antigas opiniões” será realizada “com liberdade” deixa entrever o seu caráter deliberativo em oposição ao modo vulgar de duvidar que não resulta de uma decisão e muito menos tem por trás de si uma estratégia que visa um objetivo. A dúvida vulgar é, em geral, engendrada por uma experiência que se dá no curso da vida comum e sem pretensão prévia de duvidar; o vulgo é, pela experiência, compelido naturalmente a duvidar, ao passo que Descartes, por sua vez, *decide* duvidar por razões longa e maduramente ponderadas. Assim, a dúvida se insere nas *Meditações* como a aplicação do primeiro preceito do método conjugado a este movimento volitivo que, longe de ser fruto de uma decisão aleatória, é uma decisão que ocorre em vista de uma determinada finalidade. Ela é, portanto, *estratégica* e, como tal, constitui um método dubitativo de modo que esta dúvida começa a assumir, assim, a forma de *dúvida metódica*.

Um segundo caráter da dúvida é explicitado também aqui quando Descartes diz que se aplicará “em destruir em geral todas as antigas opiniões”. A dúvida é generalizada, pois trará consigo a pretensão de abranger totalmente o gênero das antigas opiniões. Ocorre, porém, a seguinte interrogação: O que significa precisamente “destruir em geral as minhas antigas opiniões”? O termo “geral” indica o perímetro de abrangência desta pretendida destruição, de sorte que, num primeiro momento, nos vem à cabeça como um problema a seguinte

que Deus seja enganador, visto que se queira considerar que a forma ou essência da enganação é um não-ser [...]” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 230). Assim, é um tanto problemático falar do falso como existente, já que em Descartes o engano, o falso, ou o erro se define como o não-ser. Entretanto, nos é lícito afirmar que, embora negativamente, a noção de falsidade ou de erro é fundamental por relação ao verdadeiro e que duvidar ou afirmar que nada sabe constitui um movimento que lança luz e traz à discussão estes dois pólos fundamentais.

interrogação: Como implementar esta destruição geral, uma vez que o número de opiniões que constituem este gênero é demasiado amplo? Se o procedimento consistir em analisar este gênero, dividindo-o em tantas partes quantas opiniões, esbarrar-se-ia necessariamente numa inviabilidade, pois, além de o número de opiniões ser tão amplo que sequer podemos enumerá-las, ainda que isto fosse factível, o tempo gasto e o trabalho necessário para desqualificar cada uma em particular seria tão oneroso que provavelmente não seria levado a termo ao curso de uma vida inteira.

Esclarecendo de que maneira iniciará este processo de destruição geral de todas as antigas opiniões, o filósofo francês diz:

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas (*Méditations*, AT IX, p. 13).

Com efeito, não é o caso de provar que todas as minhas antigas opiniões são falsas, pois assim não estaríamos tratando de incutir dúvida sobre elas, mas, pelo contrário, estaríamos estabelecendo um tipo de certeza a seu respeito. A certeza de que são falsas e, seguramente, não é esta a orientação do método. Ademais, tal empreitada se revela como uma tarefa inexecutável, uma vez que teríamos de descer ao detalhe de cada uma em particular, o que transcenderia largamente os limites das nossas possibilidades, pois, ainda que as antigas opiniões não sejam infinitas e sejam, por conseguinte, constituídas por um número limitado (ainda que não determinado), a limitação temporal a que a investigação se vê sujeita é que faz com que “talvez nunca levasse a cabo”.

Descartes coloca em xeque inicialmente, pela dúvida natural, apenas aquele gênero de elementos que a experiência revelou conter falsidades. Uma vez verificada a falsidade de tais elementos, o princípio no qual esta crença estava amparada se mostra infundado. Assim, ao demonstrar que algumas vezes fomos enganados pelos sentidos, Descartes invalida o princípio de que a experiência empírica é fonte segura de conhecimento.

1.3 Princípio afetado pela dúvida hiperbólica

Dando seguimento à suspensão das antigas opiniões, Descartes diz que: “O menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”, eis no que se resume o princípio da dúvida hiperbólica (cf. FORLIN, 2004, p. 19). Trata-se, pois, de um exagero sob o ponto de vista das razões naturais de duvidar de algo, daí o nome de *dúvida hiperbólica*; entretanto, quando enfocada sob um ponto de vista estritamente lógico, tal dúvida se coloca de maneira aceitável e mesmo imprescindível ao andamento do procedimento dubitativo, procedimento que ganha, por sua vez, um alcance muito mais abrangente e estável. Quando Descartes diz “uma vez que a razão já me persuade”, irrompe daí uma exigência rigorosamente lógica de duvidar que se distingue, pela sua amplitude, da abrangência do enfoque natural ou fático dos motivos de duvidar. Neste momento se levanta um critério lógico para colocar em suspensão a veracidade das antigas opiniões, que não decorre estritamente das experiências por meio das quais se encontram ocasiões em que a dúvida é naturalmente plausível. A argumentação cartesiana terá como foco não a opinião ela própria, mas precisamente os princípios sobre os quais ela se encontra assentada. Não se trata de submeter diretamente a opinião à dúvida, pois o fato de elas caírem sob a dúvida ocorre por consequência da inconsistência dos princípios que a erigem enquanto crença. O foco, portanto, são os princípios, pois é atacando-os que se atinge, ao mesmo tempo, os conjuntos de opiniões que lhe são tributários.

Sob o ponto de vista da dúvida de fato ou, o que é o mesmo, da dúvida natural, a força da dúvida é proporcional à força das razões de duvidar que a experiência fornece, ou é inversamente proporcional à sua probabilidade; isto é, quanto maior a probabilidade de que a minha antiga opinião seja verdadeira, menor será o grau da dúvida que irá incidir sobre ela e, quanto menor for esta probabilidade, mais afetada ela será por esta dúvida.

Sob o ponto de vista da dúvida de direito ou, o que é o mesmo, da dúvida lógica, não cabe falarmos, supostamente, em uma antiga opinião que é mais ou menos duvidosa, pois, sob este viés da dúvida, os objetos sobre os quais ela

incide se dividem simplesmente em duvidosos ou não duvidosos, da mesma forma como algo pode ser ou não ser lógico. Não há como falar em uma conclusão mais lógica do que outra, pois, ou uma conclusão atende às exigências lógicas, e nesse caso é lógica, ou não atende, sendo, por conseguinte, ilógica. A aplicação da dúvida lógica permite que rejeitemos com perfeita licitude até aqueles objetos que são infimamente duvidosos, de modo que esta modalidade dubitativa se presta de maneira mais proveitosa à realização do primeiro preceito do método, acima descrito, que intenta destruir todas as antigas opiniões, já que, sob o ponto de vista desta dúvida lógica, somente o necessário não é passível de dúvida. Por conseguinte, por maior que seja a probabilidade de que um determinado objeto seja verdadeiro, ele não escapará do abrangente alcance que o caráter lógico confere a esta dúvida, que concede isenção somente àquilo que se apresenta como necessário.

Como dúvida natural, ela se encontra ainda presa e afetada pelas influências psicológicas que inclinam o espírito a não assumir terminantemente como duvidosas aquelas opiniões que se lhe afiguram como muito prováveis. Assim, a inclinação psicológica se coloca como uma limitação do alcance das possibilidades de duvidar. Tal limitação circunscreve a dúvida àquelas coisas que são “manifestamente falsas”. Já ao nível da dúvida lógica esta limitação é suplantada, e ocorre que as dúvidas naturais são, pela dúvida lógica, hiperbolizadas, de sorte que a abrangência da dúvida já ganha a legitimidade de estender-se das coisas “manifestamente falsas” para aquelas coisas que “não são inteiramente certas e indubitáveis”. Assim, tudo o que é, por menor que seja o grau, passível de dúvida, isto é, aquilo que encerra qualquer possibilidade de ser posto em dúvida, é por ela abrangido, já que a simples possibilidade confere definitivamente à dúvida lógica o efetivo e legítimo *direito* de duvidar.

Trata-se de abstrair empiricamente a deficiência intrínseca ao princípio que sustenta uma determinada opinião, pela via da dúvida natural, e projetar, por via do critério lógico da possibilidade, para o conjunto de todas aquelas opiniões que se enquadram neste mesmo gênero; ou seja, o fato de uma opinião ser passível de dúvida revela a dubitabilidade do seu princípio e, na medida em que um

mesmo princípio sustenta todo um gênero de opiniões, cada uma delas é afetada em igual medida pela desqualificação deste princípio.

Se, por um lado, o critério de rejeição das opiniões não é o da prova da falsidade, mas tão somente aquele da dúvida, por outro lado, não se trata de uma dúvida espontânea, condicionada pelo grau de probabilidade, mas de uma dúvida segundo o rigor lógico da necessidade, uma dúvida, pois, extremada. É claro, na perspectiva rigorosa da lógica, não se pode falar em grau de dúvida: simplesmente uma coisa é ou não é passível de dúvida. Mas a aplicação lógica da dúvida às opiniões hiperboliza as dúvidas naturais sobre essas opiniões; converte-as, portanto, em dúvidas hiperbólicas (FORLIN, 2004, p. 19).

Assim, somente aquilo que repousa sobre o *status* de necessidade permanece incólume à afetação desta dúvida que se apresentou duplamente qualificada: a) na qualidade de dúvida natural, que é ocasionada pela ingenuidade dos fatos que não a projeta para além dos casos particulares em que se verifica naturalmente a sua dubitabilidade; b) na qualidade de dúvida lógica, que transforma aquilo que é muito provável que seja verdadeiro, mas que encerra, por mais ínfima que seja, a possibilidade de dúvida, em algo efetiva e legitimamente duvidoso. Pela dúvida natural ocorre a percepção da dubitabilidade da opinião em decorrência da inconsistência do seu princípio. Pela dúvida de direito ou lógica, esta inconsistência sortirá efeito em todo o gênero de opiniões cuja crença está fundada no princípio duvidoso.

Estas duas qualidades da dúvida metódica, embora diferentes, não são de forma alguma excludentes, tampouco antagônicas sob qualquer aspecto, mas, pelo contrário, se complementam e se corroboram uma a outra. A sua relação é de complementação. A dúvida natural inaugura este movimento de desqualificação das “antigas opiniões” dentro do âmbito do projeto de construção de uma ciência universal e absolutamente certa, ao passo que a dúvida de direito, por seu turno, explora as condições de possibilidade de se colocar algo em dúvida exercendo, a partir de um operador lógico, a maior abrangência que o âmbito do não necessário lhe permite. O limite desta dúvida de direito se determina precisamente por relação àquilo que é necessário. O âmbito do necessário permanece incólume ao alcance desta dúvida, que, pela sua natureza, tem um alcance restrito apenas ao âmbito dos elementos que se apresentam à razão

como prováveis. Esta limitação tem a sua razão precisamente no fato de que o âmbito do necessário se sustenta em princípios de natureza distinta, de modo que a dúvida que incide sobre os elementos não necessários não dá conta de lançar suspeita a respeito dos princípios sobre os quais se sustentam os elementos dotados de necessidade.

A dúvida metódica é, assim, posta em exercício solapando estrategicamente os seus alvos. Ela não dispersa o seu foco direcionando-se às várias antigas opiniões particulares, mas, incisiva, se dirige aos alicerces, isto é, aos princípios deste edifício de antigas opiniões que almeja colocar sob o seu jugo. Pode-se confirmar isto nas *Meditações*, onde podemos ler:

[...] não é necessário que examine cada uma (das antigas opiniões) em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas (*Méditations*, AT IX, p. 13, parênteses nossos).

Assim, vamos deslindando paulatinamente as várias características que constituem a dúvida cartesiana. Ela se revela *estratégica* por ser resultante de uma *decisão* e também por ter um propósito bastante definido, em oposição à dúvida vulgar, que é epistemologicamente vã e cientificamente despropositada. O seu alvo é atingir as antigas opiniões; o seu objetivo é estabelecer algo de firme e constante nas ciências. Ela se constitui de duas qualidades complementares: a *dúvida natural*, que é lançada inicialmente sobre aqueles elementos que são “manifestamente falsos”, e a *dúvida lógica*, que amplia a dúvida natural de modo a alcançar aquelas “coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis”, sendo por esta ampliação levada até o limite do seu alcance. Configura-se, assim, como dúvida hiperbólica, afetando a totalidade daquilo que não é necessário. Ela é *radical*¹⁹ porque incisivamente se dirige aos alicerces do edifício que intenta derrubar, isto é, se dirige às raízes desta árvore do saber cujas bases, os

¹⁹ Podemos confirmar o caráter radical da dúvida observando os termos destacados na seguinte citação das *Meditações*: “[...] me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os **fundamentos**, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” [...] “dedicar-me-ei inicialmente aos **princípios sobre os quais** todas as minhas antigas opiniões **estavam apoiadas**” (*Méditations*, AT IX, p. 13, grifo nosso). Trata-se, com efeito, de examinar as “raízes” do conhecimento. Daí o caráter radical da dúvida.

primeiros princípios, não são suficientemente seguros. Esta dúvida é também *universal*, já que tem a pretensão de “destruir em *geral* todas as minhas antigas opiniões” e “começar *tudo* novamente desde os fundamentos”²⁰. Ela é ainda *provisória* (cf. GUEROULT, 1999, p. 33) precisamente na medida em que faz parte de um procedimento prévio à conquista do fundamento último da ciência universal e, como tal, após a conquista da verdade que proverá este fundamento, que não é outro senão Deus²¹, ela deixará completamente de ter efeito no processo de conquista de novas certezas no interior do sistema cartesiano; daí o seu caráter *provisório*. Ela exerce, pois, a sua função como procedimento prévio, como parte integrante do método, que irá implicar conseqüências definitivas para o sistema, não obstante ela mesma, a dúvida, não permanecerá atuante após a Terceira Meditação senão no sentido de que restam alguns âmbitos a serem reconsiderados. Finalmente, a dúvida cartesiana, também por relação ao seu caráter provisório, é ainda, como já foi dito, uma *dúvida metódica*.

Como dúvida metódica, nós já vimos que ela coloca em exercício a aplicação do primeiro preceito do método, de “nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (*Discours*, AT VI, p. 18); todavia, a dúvida está diretamente relacionada com os dois preceitos seguintes, porém de maneira diferente.

1.4 Fim da análise, dúvida metafísica e o papel da vontade

Com o preceito do método imediatamente subsequente, qual seja: “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (*Discours*, AT VI, p. 18), a dúvida se relaciona de modo a aplicá-lo fielmente, pois o que é a dúvida cartesiana, ao nível das razões naturais, senão a decomposição das

²⁰ Os termos em itálico (“geral” e “tudo”) assim estão grafados para destacar a relação que mantêm para com o caráter universal da dúvida.

²¹ Mesmo depois da conquista da primeira certeza, nas *Meditações*, “*eu sou, eu existo*”, o efeito da dúvida metafísica permanece em pleno exercício, já que aquilo que a coloca em curso, a saber, a hipótese do Gênio maligno e do Deus enganador, ainda não foi desqualificado, de modo que o seu efeito continua em atividade até a Terceira meditação, quando é provada a existência de um Deus perfeito e veraz.

antigas opiniões em vários níveis, sobre os quais faz incidir a cada vez um argumento que lhe dê conta de suspender o valor de verdade? Descartes inicia com o argumento de que os sentidos nos enganam, que atinge as “coisas pouco sensíveis e muito distantes” (*Méditations*, AT IX, p. 14). Em seguida, apresenta o argumento do sonho, que põe em dúvida “que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes”, enfim, que estas coisas existam de fato (*Méditations*, AT IX, p. 14). Na seqüência, Descartes lança a hipótese do Deus enganador, que, por sua vez, faz a dúvida alcançar o seu nível mais profundo, em que são postas em suspensão as naturezas simples, as certezas matemáticas, de sorte que somente as evidências metafísicas poderão impor-se como indubitavelmente verdadeiras. Nesse contexto, o problema a ser resolvido é encontrar um ponto fixo a partir do qual seja possível fundar uma ciência universal, e a colocação dos argumentos que vão solapando a cada vez um determinado nível das antigas opiniões não é outra coisa que o processo de análise se desenrolando até encontrar aquilo que é, dentre todos, o mais elementar e indubitável que se prestará à função para a qual o deseja Descartes, a saber, servir de ponto fixo a partir do qual seja possível progredir, por cadeias de razões, até a instauração de uma ciência tão indubitável quanto for indubitável este ponto inicial do encadeamento racional.

Cada grau da dúvida só se instaura mediante a colocação de um determinado tipo de princípio sob dúvida. Ao lançar o argumento do erro dos sentidos, Descartes está atingindo de modo direto a fidelidade dos sentidos como fonte de verdade e só indiretamente todas as opiniões que têm supostamente por princípio a realidade do aparelho sensorial. Colocar em xeque a fidelidade dos sentidos não é o mesmo que colocar eles próprios, enquanto existentes, sob dúvida. Eis a limitação deste grau da dúvida: o princípio de fidelidade dos sentidos sustentava apenas os dados que deles provinham, mas a existência dos sentidos está assentada em outro que exigirá outro argumento para desqualificá-lo. Com o argumento do sonho é posto em dúvida o princípio de que existe um mundo para além da representação, isto é, um mundo materialmente extenso. Como pode ocorrer que eu esteja sempre sonhando, pode ocorrer que não haja corpo algum, de modo que, sem corpos não há sentidos. Quer queira quer não, há, contudo, elementos que permanecem dignos de crença mesmo na independência de

qualquer corpo, e estes obviamente estão assentados em princípios de outra natureza. Os elementos matemáticos são verdadeiros uma vez que se tome por verdadeiro que não há como equivocar-se com elementos tão simples e tão gerais em que a razão os apreende sem composição. Para poder abrangê-los, a dúvida terá de arrolar uma hipótese metafísica que introjetará a possibilidade de equívoco mesmo neste âmbito do estritamente necessário.

Assim, a dúvida cartesiana procede com um movimento analítico que vai, a cada argumento, revelando a incerteza subjacente à respectiva classe de antigas opiniões, sustentada, por sua vez, pelo seu respectivo princípio. Este processo depurativo que segue rumo ao estabelecimento de uma dúvida tão radical e universal quanto possível se configura como um processo de análise das partes que compõem o conjunto geral e amplo das antigas opiniões que, na condição de opiniões, pela sua vulnerabilidade à dúvida, se mostram todas inadequadas para prestarem-se à função de ponto de partida para um sistema que se pretende absolutamente indubitável.

Tendo em vista os argumentos que o filósofo francês desfez contra as antigas opiniões, podemos classificá-las em três categorias. Cada argumento dá conta de levantar a incerteza que cada classe encerra. Na primeira categoria, o argumento do erro dos sentidos suspende a crença na veracidade dos dados dos sentidos. Na segunda categoria, o argumento do sonho²² permite que se coloque em suspensão a crença de que os órgãos dos sentidos sejam efetivamente existentes, e que exista um mundo extenso. E, na terceira categoria, o argumento do Deus enganador, por sua vez, permite-nos duvidar de que as naturezas simples (tais como figura, quantidade, espaço e tempo) sejam existentes.

²² Segundo a interpretação de Forlin em *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, o alcance do argumento do sonho, especificamente no *Discurso do Método*, transcende a possibilidade de colocar em dúvida que os órgãos dos sentidos sejam existentes e permite duvidar também das naturezas simples bem como das certezas matemáticas. Ainda que não consigamos apreender de que maneira este argumento poderia alcançar esta classe de objetos, é necessário conceder-lhe crédito, dado que o *cogito*, como primeira certeza, não pode prescindir de um grau metafísico de dúvida para a sua instauração, pois, de outro modo, qual seria o privilégio deste em relação às verdades matemáticas para a fundação de uma ciência indubitável? Ocorre que, no *Discurso do Método*, o argumento do Deus enganador, que nas *Meditações* é o responsável por colocar em xeque as verdades matemáticas, se faz ausente, sem que por esse motivo o *cogito* deixe de gozar do grau privilegiado de evidência que o caracteriza, a saber, o grau metafísico.

Deste modo, as classes vão sendo atingidas pela dúvida e cada novo argumento abrange não só a classe a que o argumento anterior se viu limitado, mas também aquela classe que o argumento anterior já havia posto em xeque, de maneira que o último e mais contundente argumento abrange o conjunto geral das opiniões. Ora, se é assim, por que Descartes não simplificou este processo de instauração da dúvida colocando já de início e de uma só vez o argumento mais abrangente? Principalmente porque ele pretendia que a dúvida, muito mais do que simplesmente prestar motivos ou razões de duvidar, não fosse uma dúvida fingida, mas vivenciada e, se nos é concedida tal expressão, infundida, ampla e profundamente, no espírito que se dispõe a buscar as verdades indubitáveis. Descartes solicita principalmente que o leitor se demore na leitura a fim de que as razões expostas, especialmente na Primeira Meditação, sejam suficientemente introjetadas no seu espírito. Referindo-se à Primeira Meditação, Descartes destaca esta necessidade ao dizer:

[...] eu desejaria que os leitores não empregassem somente o pouco de tempo que é necessário para lê-la, mas alguns meses, ou ao menos algumas semanas, à consideração das coisas de que ela trata, antes de passar à outra (*Objections et réponses* - II, AT IX, p 103).

Descartes considera que duvidar adequadamente não é tarefa fácil (cf. *Objections et réponses* -V, AT IX, p. 204) , pois os prejuízos dos quais através da dúvida pretende despojar-se estão profundamente arraigados desde a mais remota infância, de sorte que a atividade dubitativa proposta por ele exige de nós um esforço intenso. Para que possa render o resultado esperado, faz-se mister ter sempre presente no espírito as razões de duvidar, presença esta que não é fácil conservar, dado que a memória é fraca e falha. Conforme informa Descartes no artigo 44 de *Princípios*, “é freqüentemente nossa memória que nos engana” (*Príncipes*, AT IX, p. 43).

A tarefa de duvidar não se resume, portanto, simplesmente ao problema de estabelecer qual razão nos permitiria, de uma vez por todas, duvidar de todos os nossos prejuízos. Esta dificuldade precisou ser dividida em partes de modo a permitir que fosse suficientemente assimilada. Assim, em linhas gerais, conforme diz Descartes, foi efetuada a divisão de “cada uma das dificuldades que eu

examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (*Discours*, AT VI, p. 18), o que não é outra coisa senão a aplicação feliz do segundo preceito do método.

Entretanto, a aplicação do terceiro preceito na Primeira Meditação será realizada de uma maneira que, sob um determinado ponto de vista, escapa à prescrição determinada no *Discurso do Método*, malgrado a formulação clara pela qual é exposto o terceiro preceito no *Discurso do método*, onde podemos ler:

[...] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento do mais composto, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se procedem naturalmente uns aos outros (*Discours*, AT VI, p. 15).

De certo modo, a sua aplicação na Primeira Meditação se estabelece obedecendo a uma ordem inversa àquela que determina tal preceito. Se a determinação é a de “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis”, num primeiro momento, o que esperaríamos do filósofo francês é que partisse dos elementos simples e gerais que constituem as matemáticas e depois, progressivamente, fosse tratando dos imediatamente mais complexos e assim por diante. Observemos qual o grau de simplicidade daquilo para o que ele dirige inicialmente o foco da sua atenção nas *Meditações*: a inauguração do processo de colocação em dúvida de todas as antigas opiniões se dá no momento em que Descartes expõe a razão de duvidar dos dados dos sentidos. Estes dados se compõem de muitos elementos: figura, quantidade, movimento, espaço, tempo, etc., e, com efeito, dentre os gêneros de objetos colocados em dúvida na Primeira Meditação, são precisamente os dados provenientes dos sentidos aqueles que se constituem com maior complexidade, pois pressupõem naturalmente, na sua composição, o concurso de todos os outros elementos que serão postos em dúvida.

A dúvida ataca primeiramente as percepções sensíveis, que são representações compostas; depois os elementos mais simples e gerais que compõem essas representações, tais como olhos, mãos etc.; e, por fim, os elementos desses elementos, que são absolutamente simples e gerais: figura, número etc. (FORLIN, 2004, p. 24).

Por que, na Primeira Meditação, Descartes, de certo modo, contraria o preceito que determina a ordem? Ora, esta ordem diz respeito à ordem que deve ser obedecida no processo de conquista do conhecimento, ou estrutura do saber; e, muito embora a dúvida constitua um movimento preliminarmente indispensável, não é ainda, propriamente, um momento positivo de construção do conhecimento, pois ela é um momento de desconstrução das bases sobre as quais se sustenta o edifício do saber que não atende às exigências cartesianas de certeza, segurança e indubitabilidade, e que, por isso, o motivou a implementar esta empresa. Assim, a dúvida pertence, de certo modo, a uma estrutura distinta da estrutura do saber – a dúvida concerne propriamente à estrutura do método.

Segundo uma perspectiva epistemológica, este preceito deve ser seguido, primeiramente, porque os elementos mais simples, os primeiros princípios, são sempre os mais certos e indubitáveis, e depois, porque é deles, por cadeias de razões, que se depreende a veracidade de outros elementos e não o inverso, pois, de acordo com a estrutura do saber, é o complexo que se compõe do simples e não o contrário. Assim, os primeiros princípios é que possibilitam uma fundamentação certa do conhecimento.

Segundo a perspectiva metodológica, ou seja, através da dúvida, este preceito deve ser aplicado ao contrário, porque diz respeito à desqualificação dos princípios sobre os quais o suposto conhecimento estava assentado. Não se tratando senão do processo inverso ao do progresso em direção ao saber, é natural que o processo da dúvida siga uma direção oposta àquela.

Assim, fica plenamente justificado o fato de que a Primeira Meditação obedece, no respeitante ao terceiro preceito do método, uma ordem diametralmente oposta àquela ordem de conquista do conhecimento, já que trilha uma direção contrária, que não é absolutamente a do conhecimento, mas, sim, aquela ordem que visa evidenciar o grau de incerteza contido nos princípios sobre os quais a dúvida, a cada vez, incide. A ordem da Primeira Meditação é, portanto, a ordem que traz à luz justamente o desconhecimento, a obscuridade do objeto, ou a vulnerabilidade das bases sobre as quais estariam estabelecidas as nossas crenças na veracidade de tais objetos.

Contrariamente a isto que acabamos de expor, poderíamos considerar que, mesmo na Primeira Meditação, no tocante ao critério da *facilidade* para a determinação das prioridades, “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis”, pode-se dizer que ele é perfeitamente aplicado, pois é mais *fácil* duvidar daquilo que é mais vulnerável à dúvida e que não exige, tal como os dados dos sentidos, para tornar-se duvidoso, grande empenho no emprego de argumentos suficientemente capazes de colocá-lo em xeque. Assim, ainda que, quanto à simplicidade, a ordem da estrutura metodológica não coincida com a ordem da estrutura do saber, quanto à facilidade, de certa forma, podemos considerar que há uma coincidência, ou seja, o critério de facilidade constante no terceiro preceito é aplicável tanto à estrutura do saber quanto à do método, distinguindo-se pelo fato de que, no tocante ao método, o mais *fácil* de duvidar é o complexo, ao passo que, no tocante ao saber, o mais *fácil* de conhecer é o simples.

Em outras palavras, há uma diferença entre o mais fácil e simples em si e o que se apresenta como tal ou parece sê-lo, de modo que os primeiros têm que ser conquistados a partir dos últimos. Tal como diz Aristóteles, para Descartes há uma distinção, nesse momento, entre o que é “mais conhecido” ou familiar para nós e o que é mais conhecido em si. É a confusão entre esses dois níveis que faz o senso comum pensar que os objetos sensíveis são mais indubitáveis e seguros.

De qualquer forma, este terceiro preceito só será aplicado de maneira plena, na ordem determinada pela sua formulação no *Discurso do método*, na Segunda Meditação, quando é encontrado um ponto de partida suficientemente simples, fácil e indubitável, isto é, o primeiro princípio, que, como tal, é perfeitamente adequado para servir de apoio para que seja iniciado o processo progressivo de construção do conhecimento certo, indubitável e estável.

Lancemos, mais uma vez, a vista sobre o preceito da análise, que vai do complexo ao simples, a fim de observar até que ponto ele atua no processo de decomposição que se realiza na Primeira Meditação. Façamos isso atentando

agora para o fato de que este processo analítico é marcado por uma limitação²³ que lhe é inerente. O exercício da dúvida natural está vinculado à possibilidade de composição, logo os objetos simples permanecem inalcançáveis por esta dúvida capaz apenas de colocar em xeque os objetos compostos. Segundo Gueroult, os objetos simples e gerais escapam, por definição, desta dúvida que se instaura pela análise dos objetos, conforme podemos ler:

Os sentidos nos enganam. As percepções sensíveis são talvez sonhos. Mas os sonhos não são imaginários senão porque combinam arbitrariamente elementos mais simples e mais gerais: olhos, mãos, tato, corpos, etc. Estes elementos parecem não poder ser senão reais, já que, estando fora do composto, eles escapam da arbitrária possibilidade da composição. De qualquer modo, estes elementos componentes são eles mesmos também compostos: eles podem, portanto, ser arbitrariamente; e, por conseqüência, ser imaginários, portanto, duvidosos. De onde a necessidade de se levantar até os elementos destes elementos: figura, número, quantidade, grandeza, espaço, tempo, etc. Se chega então às naturezas absolutamente “simples e gerais”, que, não sendo compostas, escapam, por definição, a toda arbitrária possibilidade de combinações e, por conseqüência, da dúvida (GUEROULT, 1999, p. 34).

Tal limitação se mostra claramente no momento derradeiro do percurso trilhado em obediência ao preceito da análise, quando se chega inevitavelmente, pelo processo de decomposição, aos elementos mais simples e mais gerais que não dão, desde o ponto de vista da dúvida natural implementada por esta análise, nenhuma ocasião em que se possa duvidar com razão natural. Com efeito, o percurso deste processo de decomposição encontra inexoravelmente o seu termo, pois, em não havendo mais nada que seja passível de decomposição, o preceito da análise deixa de operar e exige, se é que se quer efetivamente colocar em dúvida os elementos que permaneceram após o esgotamento do processo de análise, algo que seja de outro âmbito, um motivo de duvidar que transcenda os umbrais do âmbito natural. Em outras palavras, os princípios sobre os quais se sustentam os elementos compostos foram colocados em dúvida, contudo permanecem incólumes os elementos simples, porque estes não se sustentam pelos princípios daqueles.

²³ A limitação referida diz respeito à impossibilidade de levar a dúvida até as últimas conseqüências executando somente este processo de análise. O limite da dúvida natural coincide com o da análise, de sorte que se faz necessário o emprego da hipótese metafísica.

Por que é impossível, desde a perspectiva da dúvida natural, duvidar destas naturezas simples, por conseguinte, indecomponíveis? Precisamente pelo fato de que, em última análise, elas correspondem aos conteúdos mais elementares de que se constituem as nossas percepções, e a possibilidade de colocar em dúvida aqueles elementos depende, necessariamente, da possibilidade de que sejam decomponíveis, pois o fato de serem elementos compostos reserva a possibilidade de uma combinação arbitrária, portanto, podendo não corresponder à constituição destes objetos na realidade. De sorte que a possibilidade de erro, logo, de dúvida se limita à possibilidade de uma composição feita de modo inadequado à constituição do objeto na realidade. Uma vez que se verifica completamente inexistente esta possibilidade de composição, é igualmente inexistente a possibilidade de erro e, por conseguinte, também a possibilidade de dúvida ao nível natural.

Ao mesmo tempo em que estas naturezas simples não sejam outras coisas que os componentes mais elementares dos dados dos sentidos, elas são também o objeto da matemática, da geometria e de outras ciências desta natureza, e precisamente do fato de que tais objetos são indecomponíveis, por conseguinte, os mais simples e mais gerais, decorre, segundo Descartes, o fato de que:

[...] a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem na natureza, contêm alguma coisa de certo e de indubitável (*Méditations*, AT IX, p. 16).

Assim, o “certo” grau de indubitabilidade existente nas ciências desta natureza se estabelece em decorrência do grau máximo de simplicidade e generalidade dos elementos de que se compõem tais ciências, isto é, do caráter dos objetos dos quais elas são constituídas, que se opõe, pela sua simplicidade e generalidade, ao caráter dos objetos de ciências tais como a astronomia, a medicina e a física, ciências que se atêm ao estudo de objetos complexos ou compostos conforme o que diz o filósofo francês nas *Meditações*, quando escreve:

Eis porque, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e muito incertas (*Méditations*, AT IX, p. 16).

Observemos que, na citação anterior, Descartes diz: “sem cuidarem muito em se elas existem na natureza ou não”, referindo-se à atividade do matemático, do geômetra e dos outros cientistas deste gênero de ciências, evidenciando já, ainda que não explicitamente, a limitação das suas perspectivas em contraposição à amplitude que é exigência caracteristicamente imprescindível na visada do metafísico.

Do ponto de vista restrito ao âmbito da matemática ou de qualquer ciência desta natureza, que não tratam senão do estudo de objetos os mais simples e gerais, os seus raciocínios estariam solidamente estruturados no interior e ao longo das suas demonstrações, de modo que não necessitariam, segundo a ótica da sua ciência, de um amparo fundamentador que seja alheio a ela própria, pois as relações estabelecidas entre estes elementos lhe dão suficiente segurança e indubitabilidade, uma vez que não se preocupam “muito em se elas (as coisas de que se ocupam) existem na natureza ou não”. Segundo a ótica do matemático, a solidez das suas conclusões encontra-se amparada nas cadeias de razões todas simples e fáceis. Ora, esse descuido, essa despreocupação decorre da crença típica do cientista deste gênero de ciências de que a legitimidade dos seus resultados se deve tão-somente à possibilidade de demonstração racional destes mesmos resultados e que, por conseqüência, não estariam de forma alguma atrelados a elementos existentes numa realidade exterior a estas cadeias de raciocínios em que as suas conclusões estão sendo demonstradas, isto é, em que as suas conclusões aparecem como conclusões evidentes. De acordo com Beyssade:

Enquanto matemático, eu viso, não uma coisa existente fora de mim, cuja natureza poderia diferir da aparência que os sentidos me dão, mas uma verdadeira e imutável natureza definida sem referência a outra coisa que não seja o conteúdo representativo de minha idéia: a pureza deste objeto parece por vezes lhe reduzir a um simples conjunto de deduções rigorosas (BEYSSADE, 2001, p. 49).

Isto significa que o matemático toma por princípio que o que se revela verdadeiro no interior da concatenação demonstrativa é, por si só, efetivamente verdadeiro; ou seja, para o matemático, é válido como critério o princípio de que a verdade da demonstração corresponde à verdade da coisa, se bem que não é da sua preocupação a existência do seu objeto fora da teia demonstrativa. Para o matemático, é suficiente a definição do objeto sem referência a outra coisa que não seja o conteúdo representativo da idéia.

Já do ponto de vista do metafísico, esse gênero de ciências, mesmo se atendo às relações destes objetos simples e gerais, precisa de uma fundamentação que escape, pela sua própria natureza, à competência destas ciências, pois, malgrado a concepção dos matemáticos, segundo a perspectiva metafísica, os objetos do matemático fazem, sim, uma remissão à exterioridade daquilo que aparece à consciência. Beyssade destaca a “distância” entre o *ser matemático* e a *idéia* que eu tenho deste mesmo ser. Assim:

E se nós não quisermos considerar senão as matemáticas especulativas, sem nos colocar o trabalho de saber se seus objetos existem na natureza, nós encontramos ainda uma distância entre o ser matemático, a verdadeira e imutável natureza que eu viso, e que tem certa realidade, e a idéia que eu tenho (BEYSSADE, 2001, p. 49).

Assim, faz-se indispensável pesquisar, no intento de alcançar um ponto de partida suficientemente seguro e indubitável, de que maneira os objetos matemáticos se referem a algo “que tem certa realidade” na independência daquilo que se apresenta para o sujeito cognoscente, para poder fazer com que a dúvida se erija suficientemente abrangente a ponto de balançar também estas certezas de que gozam as ciências naturalmente indubitáveis.

O que está em jogo é precisamente o princípio em que os matemáticos se julgam fundamentados, o princípio que supõe que aquilo que é verdadeiro para o pensamento é realmente verdadeiro para a coisa, isto é, que a estrutura racional corresponde, numa relação de identidade, à estrutura do real. Esse nível da dúvida impõe ao sujeito que duvida a exigência bastante sutil e rigorosa de fazer esta distinção que somente do ponto de vista metafísico é possível.

Eis a exigência de que a dúvida se imponha com força e amplitude, mas, mais do que isto, que consiga abarcar em si também estas antigas opiniões que se revelam tão certas a ponto de ser impossível, com razões naturais de duvidar, que seja afetada a crença que temos ao seu respeito. Estas certezas matemáticas, embora gozem de um princípio privilegiado no âmbito das antigas opiniões, não são indubitáveis, porque o seu princípio carece de validade e esta validação passa pela colocação da razão em questão. O grau metafísico da dúvida colocará em xeque o princípio matemático de acordo com o qual o que vale no âmbito do encadeamento racional é objetivamente válido.

Para isso será necessário mobilizar um artifício que não se encontra ao nível das razões naturais, mas também não é de natureza sobrenatural. Tal artifício será apresentado na Primeira Meditação em forma de hipótese que resulta na derrocada destas certezas que até então se mostraram naturalmente inabaláveis. Este artifício em forma de hipótese que funciona como argumento, não sendo sobrenatural, é de ordem metafísica e, como tal, dá conta de abalar as naturezas simples e indecomponíveis às quais nada se podia objetar que lhes fossem afetar a ponto de nos ser lícito colocar em suspensão a crença que tínhamos a respeito da sua veracidade. Descartes apresenta tal hipótese assim:

Todavia, há muito que tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha o sentimento de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? (*Méditations*, AT IX, p. 16).

Aqui, neste ponto extremo do percurso de análise através da dúvida, se deve destacar, mais uma vez, a influência da vontade no processo da sua instauração, pois aqui, onde as razões naturais de duvidar se esgotaram definitivamente e não foram capazes de levar suficientemente longe a abrangência da instauração das possibilidades de equívoco, a dúvida se movimenta no sentido oposto à própria razão. Aqui, os elementos que exercem a função de conteúdo de qualquer operação lógica, isto é, racional, são postos em

xeque de modo a promover uma estratégica interdição da racionalidade no seu sentido natural. A razão se vê, neste ponto, por atuação da vontade, impossibilitada de realizar as operações que a caracterizam, pois a veracidade dos seus conteúdos, isto é, a correspondência entre aquilo que aparece com aquilo que é na realidade está sob a influência da dúvida metafísica. Quanto à atuação da vontade infinita no processo de instauração da dúvida metafísica, Henry se expressa assim:

Esta dúvida já não é a dúvida natural, dúvida que pede suas razões ao entendimento, senão a dúvida metafísica, a dúvida *contra natura* e contra a natureza do entendimento, contra a *ratio*, porque precisamente é um modo da vontade infinita, vontade em mim idêntica a de Deus, vontade que pode querer tudo o que quer, absolutamente, incondicionalmente e sem limite, que pode querer que o verdadeiro seja falso e que o ver, compreendido aqui sob a forma da evidência que repousa nele e se banha em sua luz, seja um não ver (HENRY, 1985, p. 57).

De acordo com Henry, portanto, a faculdade da vontade é que constrange o entendimento, que sendo, por sua vez, o núcleo em que são geradas todas as razões naturais de duvidar, se vê incapaz de direcionar contra si mesmo qualquer razão capaz de colocar-se a si próprio, enquanto faculdade, em dúvida. Para levar adiante o processo de dilatação da dúvida, fez-se mister lançar mão da atividade da faculdade volitiva, a fim de projetar a abrangência da dúvida para além dos objetos que caem sob o seu efeito unicamente por meio do emprego de razões naturais de duvidar, que, pela sua natureza, podem ser providas pelo próprio entendimento.

A vontade exerce, não obstante, segundo Henry, o papel fundamental de impor a dúvida contra a *ratio*, de incutir a nebulosidade da suspeita nos meandros mais recônditos do entendimento, de lançar suspeita sobre os conteúdos mais simples e mais gerais que preenchem as estruturas da razão. A vontade entra em ação para dar conta daquilo que o entendimento exclusivamente não poderia realizar. Somente com o exercício da vontade, no sentido de alcançar a realização do projeto longa e maduramente ponderado, é que a vontade delibera em favor da realização deste projeto, o qual não é outra coisa senão duvidar de todas as antigas opiniões, colocar sob o jugo da dúvida todo e qualquer prejuízo,

e isto significa precisamente duvidar de tudo que não esteja fundamentado sobre bases sólidas ou que não seja auto-suficiente, no sentido de fundar-se a si próprio. É nessa trajetória de instauração da dúvida que Descartes vai trazendo à luz a incapacidade, inerente a estes princípios, de fundamentarem as ciências em geral.

A Primeira Meditação tem por tarefa primordial demonstrar a radical distinção de natureza entre extensão e intelecto, e demonstra a precariedade dos sentidos enquanto provedores de dados confiáveis por si mesmos. A dúvida cartesiana expande o seu alcance bem além dos elementos dos sentidos. A dúvida sobre estes elementos se dá pelo exercício do entendimento, exercício que encontra razões suficientes para colocá-los em dúvida; porém, quando se trata de colocar o próprio entendimento em xeque, é exigido o concurso de algo além do puro entendimento. Há aí, no tocante ao envolvimento da vontade neste processo de instauração do grau metafísico da dúvida, um explícito desacordo entre as concepções de Henry e Beyssade.

O primeiro, como vimos acima, entende que a redução dos elementos simples e gerais, isto é, a colocação em dúvida dos objetos que constituem eminentemente o campo intelectual, é realizada somente pelo exercício da vontade que, sendo, segundo Henry, o caráter mais radical do sujeito²⁴ é capaz de colocar o entendimento sob esta redução sem que o entendimento esteja empenhado em contribuir para isso: “Outra vez, de novo, o entendimento não intervêm de modo algum neste processo da redução (grau metafísico da dúvida), exceto para ser rechaçado por ele” (HENRY, 1985, p. 57 – O destaque entre parênteses é nosso). Por oposição à dúvida natural que “pede suas razões ao entendimento” (HENRY, 1985, p. 57), Henry entende que a dúvida metafísica, por sua vez, prescinde de razões, e se impõe contra o entendimento, contra a razão pelo desempenho exclusivo da faculdade da vontade.

Para Henry, o entendimento opera exclusivamente ao nível da luz natural, que é o nível da “visão” do espírito. Pela ação da vontade, implementando a redução dos elementos intelectuais no interior das operações do entendimento,

²⁴ No segundo capítulo, que trata mais especificamente da questão do sujeito, exploramos no detalhe esta concepção de Michel Henry.

se procede à colocação em xeque precisamente daquilo que é “visto” pelo espírito, pois, como vimos, pode se suceder que o que é “visto” não corresponda à realidade do objeto. Assim, a dúvida se projeta sobre tudo aquilo que se apresenta pela luz natural e que ilumina o objeto a ponto de torná-lo “visível” ao espírito. Diz Henry: “sem embargo, o ver mesmo cai sob o golpe da redução” (HENRY, 1985, p. 57), e “o ver, compreendido aqui sob a forma da evidência que repousa nele e se banha em sua luz, seja (é) um não ver” (HENRY, 1985, p. 57).

Beysade, por sua vez, opõe-se a uma tal postura, exatamente na medida em que concebe a dúvida metafísica como um movimento que, contrariamente ao que pensa Henry, tem, sim, alguma razão de ser, isto é, uma justificativa ao nível do entendimento, e também, por conseguinte, porque o entendimento é o responsável principal pela instauração desta dúvida metafísica. Por sua vez, à vontade não caberia senão a restrita possibilidade de duvidar apenas dos elementos cuja clareza e distinção não sejam suficientes a ponto de conferir-lhes o *status* de efetivamente evidente, mas, tão-somente, ilusoriamente evidentes.

Segundo Beysade, “o entendimento, que encontra em seus princípios ocasião de se colocar ele mesmo em questão” (BEYSSADE, 2001, p. 58), é, senão o único, pelo menos o proeminente fator que determina a instauração deste grau da dúvida cartesiana e aponta nitidamente qual a razão fornecida pelo entendimento para que isto ocorra, a saber: “a suspeita (sobre as matemáticas) tem sua razão no princípio de causalidade” (BEYSSADE, 2001, p. 58). O suporte textual para a defesa de tal posição encontra-se, nas *Objeções e respostas*, no ponto em que Descartes diz:

[...] quanto menos potente for aquele que reconheceres por autor de teu ser, tanto mais ocasião terás de duvidar que sua natureza não é absolutamente de tal modo imperfeita que se engana, mesmo nas coisas que te parecem tão evidentes (BEYSSADE, 2001, p. 58).

Deste modo, aventando com a possibilidade de que há um Deus enganador, a consequência causal seria a de que me engano até mesmo nas coisas que se me afiguram como sendo evidentes; portanto, uma razão se revela existente malgrado o que sugere Henry quando contrapõe à dúvida metafísica o

caráter da dúvida natural que seria engendrada pelo entendimento mediante razões de duvidar.

Segundo Beyssade, a dúvida cartesiana “não diz respeito a isto que é evidente, isto quer dizer clara e distintamente percebido, mas unicamente sobre isso que *parece* evidente” (BEYSSADE, 2001, p. 59), de sorte que a liberdade, mesmo querendo, não dispõe da prerrogativa de duvidar daquilo que é evidente. A ela seria lícito, tão-somente, duvidar daquilo que parece evidente, isto é, de ilusões de evidências. Beyssade diz que: “[...] nossa liberdade, [...], nos permite rejeitar isso que nós não conhecemos ainda perfeitamente, ela não se estende a isso que nós percebemos distintamente, as verdadeiras evidências de que nós não poderíamos duvidar” (BEYSSADE, 2001, p. 60).

Ademais, Beyssade entende “alma” como pensamento, que estaria ao mesmo nível das operações matemáticas. É nesse sentido que afirma: “em se voltando contra as matemáticas, a filosofia cartesiana se volta contra o pensamento que é a alma mesma” (BEYSSADE, 2001, p. 52). Esta passagem demonstra com nitidez que Beyssade não faz distinção entre a alma e os pensamentos ao nível dos elementos da matemática, isto é, entre a luz natural e a alma mesma. Nisso Henry estaria profundamente contrariado, pois lhe repugnaria tal ausência de distinção. Henry concebe a alma como uma instância originária que estaria localizada num grau superior ao entendimento, e ele a define por vezes como “o aparecer do aparecer”, que é condição necessária para qualquer aparecimento e é originariamente²⁵ anterior a qualquer elemento que se dá à consciência pela luz natural e anterior até mesmo à própria luz natural, ao passo que os elementos da matemática não seriam senão elementos que, embora de natureza hierarquicamente superior à natureza dos elementos dos sentidos, seriam secundários, pois se dão somente mediante a condição originária que denomina alma. Esta noção, em Michel Henry, está intrinsecamente relacionada à noção de vontade e, por vezes, são tomadas como sinônimos.

²⁵ Exploraremos um pouco mais esta concepção de Michel Henry no nosso segundo capítulo, pois ela é capital para o entendimento da noção de sujeito.

Com efeito, revela-se, entre os dois autores, uma discordância quanto à concepção da faculdade da vontade, logo, do papel que ela desempenha no processo de instauração da dúvida metafísica. Entretanto, um ponto principal permanece pacificamente de acordo entre eles: a dúvida metafísica dá conta de colocar em suspensão as verdades matemáticas até o momento em que, no andamento das *Meditações*, não se dispõe da fundamentação suficiente para fazer com que o espírito, desde o ponto de vista metafísico, possa ver com clareza e distinção, isto é, evidência, os objetos sobre os quais dirige o foco da sua atenção.

Quanto à exposição feita por Gueroult acerca deste ponto tão importante no contexto das *Meditações*, primeiramente, esse autor atribuiu ao Deus que Descartes postula como sendo o Deus enganador o caráter de infinitude, o que é textualmente improcedente. Em momento algum nas *Meditações*, nem no texto em latim e tampouco na tradução francesa, aparece tal atributo como pertencente ao elemento principal daquela “opinião” de que existiria “um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou” (*Méditations*, AT IX, p. 16). Gueroult diz: “Esta opinião concerne à idéia vaga de um Deus infinitamente potente, que, por isso mesmo, possuiria o poder de nos enganar em tudo” (GUEROULT, 1999, p. 37), e dois parágrafos adiante revela novamente a mesma concepção ao afirmar que: “o infinito sob seu duplo aspecto: divino, como infinitude da onipotência divina, humano, como infinitude de minha vontade, torna possível a passagem da dúvida hiperbólica fundada sobre razões naturais à dúvida fundada sobre uma razão metafísica” (GUEROULT, 1999, p. 38). Ora, um Deus que tudo pode não é o mesmo que um Deus infinito, pois a noção de infinito transborda a noção de um Deus que tudo pode. O Infinito é sempre mais do que o todo, pois o todo pode ser um conjunto determinado, isto é, limitado, ao passo que o infinito, pela sua natureza, é livre de limitação e, mais do que isto, é transcendente a qualquer limitação. Poder-se-ia objetar que Gueroult estaria concebendo o infinito como sinônimo de onipotência, o que não é de todo inaceitável, já que quem tudo pode, poderia, talvez, ser infinito, mas este não é o caso, pois, se fosse, Gueroult estaria incorrendo em redundância ao dizer “como infinitude da onipotência divina”, pois isto seria o mesmo que dizer: infinitude da infinitude, o que não teria sentido. Descartes teria reservado este caráter para

atribuí-lo, de maneira exclusiva²⁶, especial e essencial, ao Deus veraz, que se irá revelar pelo encadeamento das razões na Terceira Meditação. Em segundo lugar, Gueroult parece confundir as funções do Deus enganador com a do Gênio maligno que, como bem nos mostra Forlin, são bem distintas nas *Meditações*²⁷. A função do primeiro é instaurar a dúvida no interior do entendimento de modo a tornar duvidosas as certezas matemáticas; a do segundo é de fazer com que sejam tidas como falsas todas as antigas concepções que por razões foram postas em dúvida²⁸. A questão é que, da estrutura do texto de Gueroult, podemos depreender que ele, se não confunde, pelo menos em algumas passagens, alude, com perigosa proximidade e insuficiente distinção, a estas funções ao atribuir a função que compete especificamente ao Gênio maligno ao Deus enganador. Diz ele:

[...] um Deus infinitamente potente que, [...], possuiria o poder de nos enganar em tudo. Nossa vontade, inspirada nessa ligeira dúvida, rejeita então inteiramente da certeza tudo que a inteligência nos propõe naturalmente como certo.

O ato de rejeitar voluntariamente como falso tudo isso de que genericamente não estou certo testemunha a intervenção da liberdade, que, não somente suspende o juízo de afirmação, mas o transforma em juízo negativo [...] (GEROULT, 1999, p. 38).

Desenvolvendo as implicações do argumento do Deus enganador sem sequer fazer menção ao Gênio maligno, Gueroult menciona a função realizada exclusivamente pelo Gênio maligno como se fosse proveniente da “rejeição” possibilitada pela hipótese de um Deus enganador, o que pode levar o leitor a pensar que Gueroult entende o processo de negação como decorrente do Deus enganador. Por consequência disso, não fica bem definida a função da vontade nestes processos, que não é um, mas, como dissemos, dois. 1) A introjeção da

²⁶ No artigo 27 dos *Princípios da filosofia*, que trata sobre a diferença entre infinito e indefinido, Descartes deixa entrever esta exclusividade da noção de infinito ao escrever: “Destas coisas (a metade de uma linha infinita ou se o número infinito é par ou ímpar) diremos que são indefinidas e não infinitas, com o fim de reservar somente para Deus a qualificação de infinito [...]”. (*Princípios*, AT IX, p. 37).

²⁷ Gueroult se propõe, na obra em questão recentemente citada, a deslindar a ordem das razões da *Meditações* e não do *Discurso*. No *Discurso*, os dois movimentos da dúvida, segundo Forlin, são realizados concomitantemente.

²⁸ Exploraremos detalhadamente, mais adiante, cada uma destas funções.

dúvida no seio das verdades matemáticas, em que a vontade está envolvida exercendo um papel secundário enquanto ao entendimento compete fornecer a razão para a instauração da dúvida metafísica bem como operacionalizá-la. 2) A tomada de todas as antigas opiniões como falsas, em que a vontade desempenha papel primordial, já que o entendimento não fornece razões para que isto se realize, de modo a exigir da vontade a completa realização deste processo na Primeira Meditação²⁹. Neste segundo processo, o que ocorre não é essencialmente um ato dubitativo, é o ato de: em “fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários” (*Méditations*, AT IX, p. 17), considerar que sou “dotado da falsa crença de todas essas coisas” (*Méditations*, AT IX, p. 18), de sorte que o que é fingido e falso não é a dúvida, que Descartes adverte que não deve ser fingida, mas, sim, a crença na falsidade de tudo. Trata-se de um processo distinto, que consiste em negar e não propriamente em duvidar, ou seja, é a negação metódica. Gueroult, com efeito, demonstra novamente não distinguir com suficiente clareza estes dois processos quando diz: “A dúvida metódica e sistemática, que é fingida e procede, não de coisas, mas da resolução de duvidar [...]” (GEROULT, 1999, p. 40), pois aqui ele está atribuindo o caráter de fingida à própria dúvida e não ao processo derradeiro da Primeira Meditação implementado pela ficção do Gênio maligno que não consiste em duvidar, mas em tomar como falso. Não se trata, portanto, de uma “resolução de duvidar”, mas de uma resolução de negar metodicamente. Podemos, contudo, compreender que ele está usando a expressão “dúvida metódica” no sentido de negação metódica, mas há que se observar que a dúvida metódica diz respeito propriamente à dúvida como um todo, isto é, a soma de todos os movimentos da Primeira Meditação e, como tal, não pode ser tomada como fingida.

Ainda quanto à implicação da vontade, e da ausência ou da existência de razões para a instauração da dúvida metafísica, examinemos o ponto de vista de Forlin, ponto de vista que se coaduna em alguma medida tanto com a posição de Henry quanto com a de Beyssade. Segundo Forlin, a dúvida está relacionada com a vontade e, portanto, com a liberdade, no sentido de que se trata “de uma vontade de tomar a sério a dúvida” (FORLIN, 2004, p. 36), e daí decorreria o

²⁹Retomaremos mais adiante este tema a fim de discutir as necessidades a propósito das quais vem cada um destes processos.

caráter de seriedade a ela inerente: “é séria precisamente porque é dúvida voluntária” (FORLIN, 2004, p. 36). De acordo com este autor, ela seria ainda voluntária porque é “provocada por uma deliberação” (FORLIN, 2004, p. 36). Entretanto, esta deliberação não seria a responsável pela operacionalidade da dúvida, pois isto depende das razões que se decidiu empregar para a sua implementação. Destarte, a dúvida é operada, segundo Forlin, não como vimos que quer Henry, pelo exclusivo exercício da vontade, mas pelas razões a que, mediante a *decisão* de procurá-las, se chegou e que dão operacionalidade a esta dúvida. “Não se trata de simplesmente decidir suspender o juízo, mas de decidir encontrar razões que nos tornem capazes de suspendê-lo” (FORLIN, 2004, p. 36). Forlin é incisivo ao indicar qual o papel desempenhado por cada uma das faculdades. Diz ele: “Trata-se, pois, de duvidar por razão e não por decisão. Isto quer dizer que, se é a vontade que instaura o processo da dúvida, é o entendimento, no entanto, que conduz este processo” (FORLIN, 2004, p. 36).

Mediante a hipótese de um Deus enganador, é estabelecido, por direito, um estado de coisas em que, mesmo as certezas que se manifestam de maneira assaz verossímeis, não podem gozar ainda do estatuto de verdade, já que, sob o efeito de tal hipótese, o sujeito pode ter sido criado de tal modo que se engane até naquilo que julga ser muito simples e manifesto à luz natural. O âmbito do entendimento encontra-se, portanto, por iniciativa da vontade e pelo provimento de razões suficientes providas do próprio entendimento, interdito e, assim, impossibilitado de fornecer, a partir das verdades matemáticas, algo que seja capaz de exercer a função de primeiro ponto de apoio para a sustentação do edifício do conhecimento.

Esta impossibilidade, esta interdição promovida pela instauração do nível metafísico da dúvida não ocorreria se a dúvida metafísica não estivesse amparada no fato de que efetivamente os objetos da matemática se referem a uma realidade externa, ou melhor, independente da mera aparição dos objetos na consciência do sujeito cognoscente. Ocorre que, ainda que dois mais três formem, na aparência a que a minha consciência tem acesso, sempre o número cinco e que o quadrado nunca tenha mais do que quatro lados, eu preciso ter a certeza de que eles sejam, na realidade, tais e quais se me apresentam. Com a

hipótese do Deus enganador, portanto, se ganha a possibilidade de duvidar de que a apresentação do objeto à consciência, mesmo simples e geral, corresponda efetivamente à sua realidade; isto é, a certeza de que um triângulo não tem mais e nem menos do que três ângulos é posta em suspensão, porque o triângulo da minha representação pode não ser idêntico à essência desse triângulo. Este grau metafísico não encontra a sua razão de ser nas *Meditações* senão precisamente nessa hipótese de um Deus que, mesmo sendo o autor do meu ser, faz com que eu possa “ver” como sendo exatamente aquilo que na realidade nada é ou, talvez, que eu “veja” de um determinado modo aquilo que, embora existindo, não se conforma adequadamente àquilo que se me apresenta, isto é, pode ocorrer que o objeto da consciência, em si mesmo, não corresponda àquilo que se lhe apresenta.

A dúvida é possível porque, tão “aparentes” (isto quer dizer evidentes) que sejam as “verdades” matemáticas, a aparência que eu vejo, o visto da evidência, não se confunde com o ser que eu afirmo. Já que Deus poderia ter feito com que o círculo permaneça um círculo sem que seus raios fossem iguais, é necessário convir que enunciando do círculo uma propriedade, eu saio da esfera subjetiva do discurso coerente para visar fora dele um ser (BEYSSADE, 2001, p. 50).

Os objetos matemáticos encontram-se, portanto, numa situação tal que a evidência de que gozam no aparecer da consciência tem a possibilidade de ser, tão-somente, uma simples aparência de evidência e não uma evidência efetiva, real, e plenamente indubitável. Não há, até que se chegue, no andamento das *Meditações*, à instauração do fundamento último da evidência, nenhum critério suficientemente capaz de determinar exatamente o que é de fato evidência, e o que não passa de uma aparência de evidência. Do ponto de vista do sujeito que duvida, ainda sob a hipótese do Deus enganador, não se pode separar, dentre os objetos matemáticos, aqueles que correspondem exatamente àquilo que deles se apresenta na consciência, daqueles que não são de fato tais e quais a consciência os vê como sendo. Assim, esses objetos, cuja veracidade ao seu respeito transborda os limites da aparência, não são, sob a hipótese do Deus enganador, passíveis de se prestarem ao exercício da função de ponto de partida para o sistema, pois incide sobre eles a projeção da dúvida metafísica, de sorte

que, para o bom andamento do processo de encadeamento de razões, devem ficar sob dúvida todos os juízos a respeito de objetos desta natureza até que seja possível fazer a distinção entre o evidente e o aparentemente evidente.

Essa lacuna, essa distância que se constitui entre aquilo que é e aquilo que parece ser é precisamente o que inviabiliza a autofundação das ciências que tratam destes elementos simples e gerais. É isso que lança a obscuridade sobre os objetos da matemática anteriormente à sua fundamentação no campo da metafísica. Isto ocorre porque, mantendo relação com objetos reais que não são, pois, a própria consciência, esta funciona como mediadora. Nessa mediação é que se instaura a possibilidade de equívoco, possibilidade que deve ser cuidadosamente considerada, sob pena de considerar como verdadeiro algo que não tem fundamentação suficientemente segura para ser tomado como tal.

2.5 Negação metódica

A dúvida encontra, portanto, ocasião de incutir-se até mesmo no interior destes elementos e, assim, lança-os todos na situação de elementos duvidosos. A dubitabilidade destas coisas, que só puderam ser postas sob suspeita por um esforço muito grande e fiel obediência às prescrições do método, é, contudo, altamente volátil, fugidia e frágil. E a causa de ser dotada destes caracteres, que exigem de nós perseverança e atenção, provém da constituição da nossa própria natureza, que é muito propensa a esquecer-se com facilidade do encadeamento de razões que permitiu a instauração da dúvida a este nível, bem como da maneira como os prejuízos estão radicalmente impregnados no nosso espírito desde a nossa infância, de modo que, em se distraindo na vida cotidiana, se tem fortes inclinações a deixar de tomar suficientemente a sério este processo de suspensão da veracidade de todas as minhas antigas opiniões e corre-se o risco de, em se descuidando das exigências imprescindíveis que o processo de dúvida nos impõe, caímos novamente no mundo de incertezas contra o qual lutamos para dele sair. Vejamos como Descartes expõe esta dificuldade:

Mas não basta ter feito tais considerações, é preciso ainda que cuide de lembrar-me delas; pois essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de

ocupar meu espírito mau grado meu e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença. E jamais perderei o costume de aquiescer a isso e de confiar nelas, enquanto as considerar como são efetivamente, ou seja, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e todavia muito prováveis, de sorte que se tem muito mais razão em acreditar nelas do que em negá-las (*Méditations*, AT IX, p. 17).

Assim é que se iniciará, no cenário da Primeira Meditação, uma alteração substancial na postura do sujeito que duvida, pois não se tratará mais de ampliar a dúvida para além dos limites que ela já tem até aqui alcançado, mas, sim, de fazer com que ela se solidifique suficientemente a ponto de afastar o perigo do esquecimento e das inclinações a que estamos submetidos e que fazem, com frequência, com que acreditemos no provável como sendo, de fato, verdadeiro. Assim, Descartes começa a estabelecer uma determinada perspectiva, segundo a qual tudo aquilo que até agora fora atingido pela dúvida passaria a ser tomado, não mais simplesmente como duvidoso, mas numa tomada de “partido contrário”, tudo seria tomado como falso.

[...] penso que me utilizarei delas (as antigas opiniões) mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo sopesado meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para outro (*Méditations*, AT IX, p. 17, parênteses nossos).

Aqui, com efeito, diferentemente daquilo que ocorre até o momento da colocação da hipótese do Deus enganador, a vontade desempenha o papel fundamental neste processo de fixação, isto é, de vivência psicológica da suspensão dos juízos. A vontade *decide* fazer com que eu, fingindo, e assim, enganando a mim mesmo, me esforce para acreditar que todas as minhas antigas opiniões não são apenas duvidosas, mas são efetivamente falsas.

Vale destacar (cf. FORLIN, 2004, p. 37) que o fato de Descartes dizer: “enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários”, acrescentado ao fato de que, no *Discurso do método*, os dois movimentos são, segundo Forlin, simultâneos, dão ocasião para que se interprete que a dúvida cartesiana é que é fingida. Isto constitui um equívoco, pois há que

se observar que o que é fingido não é a dúvida ela mesma, mas, sim, a crença de que tudo sobre o que ela incide é falso. E o fato de essa crença ser fingida não faz, de maneira nenhuma, com que a dúvida deixe de ser séria; pelo contrário, este artifício psicológico traz consigo a pretensão de que a dúvida seja tomada o mais seriamente possível.

Precisamente com a intenção de evitar o perigo de voltar a acreditar, por força do hábito e pela fraqueza da memória, na veracidade daquelas antigas opiniões, é que Descartes introduzirá este novo elemento, que atuará como artifício psicológico por meio do qual será possível assegurar os resultados já alcançados até este ponto da Primeira Meditação. Este artifício se instaura, ao final da Primeira Meditação, pela colocação da hipótese de um Gênio maligno que pretende realizar a necessária e prudente tarefa de impressionar psicologicamente o sujeito que está a duvidar de tudo quanto pode.

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo Gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas (*Méditations*, AT IX, p. 18).

Descartes entende que a totalidade das possibilidades de erro no âmbito do conhecimento está circunscrita à totalidade dos juízos emitidos, de modo que o erro está necessária e inelutavelmente condicionado à emissão de um juízo qualquer, isto é, todo engano ocorre na ocasião em que se afirma algo sobre algo ou quando se nega algo a respeito de algo. Esta ação de afirmar ou negar passa sempre e a cada vez pelo crivo da nossa liberdade e é realizada exclusivamente pela faculdade da vontade; portanto, o motivo de todo erro não é outro senão o mau uso que se faz da nossa liberdade ao emitir juízos acerca daquilo sobre o que não temos suficiente conhecimento para fazê-lo. Pois bem, assim, se eu não realizar nenhuma afirmação e nenhuma negação, estarei logicamente isento de erro. É precisamente esta isenção que Descartes se esforça para conquistar pelo empreendimento da dúvida; entretanto, como dissemos, por força do hábito e fraqueza da nossa memória é que corremos o risco de reincidirmos a qualquer momento num infeliz e involuntário deslize, caindo, assim, novamente no erro de

tomar como verdadeiro algo que pode ser falso, e isto não podemos nos permitir se quisermos levar a cabo o projeto de estabelecer uma ciência certa e indubitável.

Ora, mas se de fato Descartes não quer, por ora, afirmar e tampouco negar nada sobre o que seja para, por meio desta abstenção, poder esquivar-se do engano, como podemos então explicar que ele empregue para isso justamente um artifício que não faz outra coisa senão tomar todas as antigas crenças por falsas? É precisamente porque, conforme diz o filósofo francês:

[...] essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram o direito de ocupar meu espírito mau grado meu e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença (*Méditations*, AT IX, p. 17).

A resposta é que o alcance da dúvida é insuficiente para operar no plano psicológico, pois a simples possibilidade de que as opiniões sejam falsas, na prática, não basta para que o sujeito as ponha em suspensão. Psicologicamente, o fato de que as antigas opiniões, embora não sejam certas e indubitáveis, sejam de fato “muito prováveis” constitui-se como um entrave perigoso que precisava ser suprimido em favor da indispensável permanência na suspensão de todo e qualquer juízo.

Com efeito, tal artifício, ao impor que se tomem por falsas as opiniões que eram até então tomadas apenas como duvidosas, permite que, do ponto de vista psicológico, não se esteja, de maneira alguma, constrangido a assumir qualquer juízo positivamente e nem negativamente, de modo que o sujeito do conhecimento ganha, assim, uma espécie de contrapeso, isto é, uma espécie de nivelamento que neutralizaria o efeito funesto das suas inclinações naturais. O artifício do Gênio maligno, portanto, fazendo com que “meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para o outro” (*Méditations*, AT IX, p. 17), permita a conquista da estabilidade psicológica, conferindo ao sujeito que duvida a segurança necessária para prosseguir rumo à realização do projeto de construção de uma ciência universalmente unificada e certa. Seria extravagante que aquele que se submete sistematicamente a um método que tem por objetivo principal encontrar a verdade nas ciências e,

portanto, desviar-se do engano, decida, a essa altura, enveredar por uma tomada de “partido contrário” e esforçar-se para enganar-se. O que significa precisamente este engano em que se esforça Descartes para mergulhar ao final da Primeira Meditação? Não seria precisamente este o mau uso da vontade denominado precipitação, o qual Descartes estaria, por meio do seu empreendimento, lutando para evitar e sobre o qual havia advertido que era este uso da vontade, produzindo juízos sobre o que o entendimento, por ausência de evidência, não lhe autoriza, o motivo pelo qual os homens se enganam? Gouhier diz que:

De fato, a seqüência das *Meditações* mostrará nas negações da Primeira uma bela coleção de erros: não é verdade que as aritméticas são sonho da razão, não é verdade que o mundo sensível não existe, nem que meu corpo tenha a consistência de uma imagem (GOUHIER, 1978, p. 30).

Ora, como é sabido, este procedimento não é senão constituinte de um método, de modo que estes erros não são efetivamente erros, pois o ato de enganar-se conduzirá a erros que têm um caráter essencialmente provisório. Trata-se de uma concessão em favor do método: “a vontade tem feito para o método isso que a precipitação e a prevenção fazem contra o método” (GOUHIER, 1978, p. 30), de modo que, apesar da sua discrepância com relação à postura que se esperaria do sujeito da Primeira Meditação, dados os seus objetivos, tal movimento acaba por suprir-lhe as deficiências da dúvida no campo psicológico.

Esse tipo de engano, em que se lança voluntariamente o sujeito, precisamente na medida em que é um engano voluntário³⁰, se descaracteriza como engano efetivo, isto é, perde o seu caráter próprio de engano por ser algo buscado e desejado em vista de um fim estrategicamente determinado. Assim, o engano não é, com propriedade, um engano. “Falando exatamente, um erro voluntário não é um erro” (GOUHIER, 1978, p. 30).

³⁰ Todo engano é, em alguma medida, voluntário porque é necessário que a vontade, por sua ação, dê ocasião para que ele ocorra ao emitir juízos acerca do que o entendimento não conhece com clareza e distinção; contudo, aqui o termo “voluntário” é usado em sentido duplamente qualificado porque diz respeito também à vontade de auto-enganar-se por motivações premeditadas e estritamente metodológicas.

Assim, o que parece à primeira vista um contra-senso, já que é um impulso em direção à negação das antigas opiniões e, portanto, conduziria naturalmente à emissão de juízos de negação, acaba por revelar-se a ferramenta adequada para permitir a imprescindível imparcialidade no trato com as antigas opiniões. Desse modo, acaba complementando o trabalho da dúvida de modo a conferir-lhe, sob o ponto de vista geral de todos os elementos que concorrem para a sua implementação, o *status* de dúvida metódica. Assim, a dúvida reassume o caráter de dúvida metódica pela contribuição e acréscimo do processo de negação metódica.

Esta imparcialidade, esta neutralidade estabelecida ao final da Primeira Meditação é movida, agora, sim, exclusivamente pela faculdade da vontade, muito embora em auxílio do entendimento que será, por sua vez, o responsável por encontrar o ponto de apoio a partir do qual se iniciará o processo de encadeamento de razões rumo à construção do almejado edifício do conhecimento. Quanto à negação metódica, cabe exclusivamente à vontade o desempenho deste processo.

Com efeito, devemos advertir que não se interprete que estamos expondo as faculdades principais do sujeito, vontade e entendimento, como faculdades independentes, autônomas, que supostamente disponham do poder de uma operar na ausência completa da outra, ou vice-versa. Isto não é possível, uma vez que o sujeito que pensa é substancialmente indivisível, eis a característica que o define por diametral oposição à substância extensa que é essencialmente divisível. Cumpre, porém, destacar que, no interior da Primeira Meditação, ocorrem processos distintos nos quais cada uma destas faculdades desempenha, sim, papéis distintos, e cada uma opera conforme as suas atribuições. Inicialmente a vontade é responsável por colocar em curso a dúvida natural, por tratar-se de uma decisão de duvidar. Os passos seguintes da dúvida natural são dados pelo exercício do entendimento pelo provimento de razões que, atacando incisivamente os princípios, demonstram a dubitabilidade de cada gênero de certezas. Encontrando o seu limite nas certezas matemáticas, a vontade, de maneira coadjuvante, é novamente exercida para ajudar o entendimento a encontrar a obscuridade própria das certezas matemáticas sob o ponto de vista

metafísico. E, ao final, como integralização da dúvida metódica, a vontade atua como protagonista principal em cuja cena se desenrolará, não um processo dubitativo, mas um processo de negação metódica que não dispõe de razões para a sua realização, mas tão-somente da liberdade de fingir. Daí a atribuição exclusiva à vontade neste derradeiro movimento. São, portanto, faculdades que executam operações, ora em conjunto, ora particularmente, mas não são partes estanques do sujeito, não são compartimentos fechados operando autonomamente, pois são modalidades distintas do mesmo *ego*.

Gilson (cf. GILSON, 1984, p. 184) chama a atenção para o fato de que, em geral, os historiadores da filosofia atribuem à Primeira Meditação apenas a tarefa de livrar o sujeito de todos os seus prejuízos, negligenciando uma outra tarefa que ela desempenha paralelamente e que não é menos importante, a saber: preparar um caminho fácil para acostumar o nosso espírito a destacar-se dos sentidos. É, com efeito, na Primeira Meditação que se apresenta o caminho por meio do qual o nosso espírito encontra ocasião de perceber de que maneira ele se destaca dos sentidos.

Com exceção do que toca à dúvida metafísica, todos os argumentos mobilizam-se no sentido de compelir o espírito à percepção de que os sentidos são naturalmente dubitáveis e de que, na independência deles e mesmo na suposição de que o nosso corpo não existe, algo necessariamente permanece.

A dificuldade pela qual teria passado Descartes quando ponderava e se programava para expor a sua física, reside precisamente neste ponto. A física, tal como Descartes a concebe, que dá aos conhecimentos sensíveis um caráter secundário, seria de difícil compreensão para aqueles que não conheciam a sua fundamentação no campo metafísico. O fato de não terem trilhado o caminho mostrado pela Primeira Meditação, em que o espírito se destaca dos sentidos e do corpo, muito provavelmente tornaria os seus virtuais leitores em opositores.

A relutância para a aceitação da prova da existência de Deus, bem como a repugnância, de um modo geral causada nos leitores do *Discurso do método* e da versão das *Meditações* que obedece à ordem sintética³¹, decorria precisamente

³¹ Referimo-nos àquela exposição solicitada pelos autores das *Segundas objeções*, em que Descartes dispõe o conteúdo principal da sua metafísica seguindo a via sintética. A via sintética

da ausência, nestas obras, de um momento introdutório tal como aquele que constitui a Primeira Meditação. A ausência deste momento introdutório é que leva Descartes a confessar que estas obras mencionadas são de difícil compreensão.

Eis, portanto, uma das mais importantes implicações da Primeira Meditação no seio do sistema cartesiano: destacar o espírito daquilo que é extenso. E isso, em razão de os prejuízos relativos aos sentidos estarem profundamente arraigados na nossa crença, obriga que a dúvida não seja apenas exposta e compreendida, mas, mais do que isso, ela precisa ser praticada como um exercício, visto que é da radicalidade e da amplitude da dúvida, somadas ao processo de suspensão de todas as antigas opiniões na negação metódica, tomando-as como falsas, que se destaca a força do primeiro princípio, isto é, é da submersão do sujeito na universalidade da dúvida que resultará a extrema pujança do estatuto da primeira verdade que irromperá na Segunda Meditação. Assim, ao destacar o espírito do mundo material, a Primeira Meditação favorece a compreensão de que o espírito independe do mundo material para existir tal e qual, sem nenhuma deficiência ou prejuízo. A suspensão da crença de tudo que é extenso não prejudica em nada o grau absoluto de evidência presente na primeira verdade do sistema, mas, contrariamente, permite, ao espírito, apreendê-la com maior distinção.

Uma questão deve ser posta neste ponto. Se o *cogito* é o primeiro princípio da filosofia cartesiana, e isto, dentre outras coisas, significa não ser antecedido ou dependente de outros elementos: por que não se pode começar por ele ao invés de começar pela dúvida? O fato que acabamos de relatar, para o qual Gilson chama atenção, está relacionado a isto. A dúvida é indispensável na medida em que permite encontrar o conhecimento chamado de *cogito*. Ora, mas quem precisa da dúvida para saber que, de fato, existe? Este é, com efeito, um conhecimento banal e um tanto distinto do *cogito*. Qualquer um tem consciência de que existe. Qualquer um sabe que existe, mas existe como pessoa. Não é este o conhecimento do *cogito*, muito embora esteja aí misturado. É pela dúvida que se pode analisar este conhecimento até a obtenção de um último resíduo

não permite o acompanhamento dos momentos de descoberta das verdades, pois segue a estrutura do ser, ao passo que a ordem analítica permite ao leitor seguir os passos de descobrimento das verdades do sistema cartesiano, já que obedece à ordem do conhecer.

desta análise, que não é senão o conhecimento de uma existência que existe precisamente enquanto pensa; existência que depende epistemologicamente apenas do seu pensamento para existir e saber que existe. Eis o feito da dúvida: trazer à luz o conhecimento puro de existência. Num processo de segregação, o *cogito* vai, a cada grau da dúvida, se depurando, de tal maneira que se torna possível apreendê-lo na sua pureza, isto é, distinto de tudo aquilo que não lhe pertence essencialmente.

Assim, mesmo sendo primeiro princípio, o *cogito* necessita da antecedência da dúvida porque ela funciona como uma espécie de lente de aumento, permitindo que o espírito “veja”, com clareza e distinção, que, para conhecer que existe, não carece de corpo algum, nem de nada além do seu próprio pensamento.

A dúvida, embora também seja uma espécie de princípio, não é um princípio em mesmo sentido que o *cogito*. Trata-se, pois, de um princípio puramente metodológico, ao passo que o *cogito* é um princípio epistemológico.

Ainda sobre a prática de exercer a dúvida como uma suspensão, isto é, transcender o mero duvidar, estabelecendo uma negação acerca da existência efetiva de tudo que se apresenta à consciência, este exercício constitui o que se chama de *epokhé*³². Ela é também, como dissemos, um artifício psicológico e permite a vivência da dúvida por via de uma perspectiva que se abre de maneira neutra, isto é, sem inclinações para qualquer lado.

A *epokhé* constitui-se como um modo de olhar, isto é, uma visada que, deixando em suspenso tudo aquilo que diz respeito às existências das coisas, permite-se a liberdade, o despojamento e o distanciamento suficientes para poder dirigir o foco da sua atenção aos objetos estritamente subjetivos, aos elementos que aparecem à consciência e as suas estruturas possibilitadoras. Trata-se de uma visada que reduz o estatuto do mundo de efetivamente existente para subjetivamente aparente. Esta visada, em que o espírito se preocupa, tão-somente, com aquilo que se apresenta para a consciência, suprimindo qualquer

³² Embora ao aludirmos o termo “*epokhé*” tenhamos em vista principalmente o horizonte fenomenológico, há que mencionar que tal termo é muito anterior a esta corrente filosófica. O termo em questão é de origem cética e influenciou Descartes muito antes de Husserl ter aparecido no cenário filosófico.

atenção com a existência das coisas no mundo e até mesmo suprimindo o mundo externo a esta consciência, é o que a fenomenologia se lamenta que Descartes tenha logo abandonado. Descartes abandonou porque, segundo Husserl, lhe teria faltado a orientação transcendental, o que lhe renderia a paternidade do “contra-senso filosófico, que é o realismo transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 42), pois ele estabeleceu, logo no momento seguinte à instauração desta visada, nas *Meditações*, o fundamento da *res cogitans*, como algo objetivamente existente, e, a partir de então, a orientação da pesquisa se dirige para a realização de objetivos não fenomenológicos, mas estritamente cartesianos.

Notadamente, Descartes empreendeu um recomeço radical nas ciências com propósitos bem distintos daqueles aos quais a fenomenologia estabelece para si e por este motivo é que o filósofo francês abandonará o campo da consciência pura que alcançou através da *epokhé* para lançar-se em busca de algo de certo e efetivamente existente no mundo real. Importa-lhe, deste estado de suspensão, apenas o que dele decorre necessária e inelutavelmente, isto é, precisamente aquela primeira verdade em que desemboca a Primeira Meditação. Importa-lhe trazer à luz a independência epistemológica do *cogito* em relação a qualquer materialidade ou a qualquer outra entidade que não puramente o *cogito*.

Descartes, contrariamente à fenomenologia, tem propósitos voltados à construção de um conhecimento do mundo. Interessa-lhe, sobretudo, dar conta daquilo que é e não simplesmente daquilo que aparece. A subjetividade, para Descartes, é a ponte através da qual ele passa do pensamento à existência. Eis a função privilegiada daquilo que assume como primeiro princípio: *penso, logo existo*. Assim, enquanto, para a fenomenologia, a dúvida, ou *epokhé*, funciona para afastar o foco de atenção do sujeito das existências para poder, por este afastamento, lançá-la exclusivamente às estruturas possibilitadoras do aparecer; para Descartes, a dúvida, como veremos detidamente no segundo capítulo, funciona para encontrar algo indubitavelmente existente.

Paralelamente a estas duas tarefas já descritas (livrar-se das antigas opiniões ou prejuízos e destacar o espírito de tudo que é extenso), cumpre ainda destacar que a Primeira Meditação desempenha o papel de analisar os vários graus de certeza existentes, até encontrar aquele que corresponde às supremas

exigências cartesianas de clareza e distinção, pois o que faz da primeira verdade algo tão poderoso não é senão o grau de evidência a ela inerente.

Seguramente, o que se procede na Primeira Meditação é também um processo gradual de depuração dos vários graus de certeza até chegar àquilo que atende ao requerido no início da Segunda Meditação, isto é, um ponto arquimediano³³ capaz de servir de solo firme a partir do qual poderá construir o seu edifício do conhecimento. Este ponto de apoio, quanto ao seu grau de certeza, tem um grau de exigência extremado – exigência esta tão extrema que suplantou até mesmo o grau matemático de certeza, ao revelar-se de um patamar superior, apodíctico, um grau de evidência supremo.

O grau de evidência inerente às verdades matemáticas não foi suficiente porque, como vimos, incide sobre elas uma obscuridade que as torna inviáveis à função de ponto arquimediano. Tal obscuridade decorre diretamente da distância verificada entre a essência do objeto matemático, isto é, a sua realidade em si e o objeto tal como se apresenta à consciência. Esta distância, esta lacuna é que engendra esta obscuridade e, na condição de obscura, por menor que seja esta obscuridade ou esta distância, as matemáticas se mostram dotadas de um nível inferior de certeza, impróprio para dar suporte a um sistema que se pretende indubitável.

O que, à diferença das certezas matemáticas, torna a evidência do *cogito* uma certeza *atualmente* absoluta é precisamente o fato de que não há distância alguma entre o pensamento e ele próprio. Não há nenhuma espécie de mediação entre o objeto e o pensamento que temos dele. Não há, portanto, como duvidar de que se duvido, penso e se penso é evidente, num grau absoluto, que eu existo. Eis o achado que não é originalmente cartesiano (cf. GILSON, 1984, p.

³³ No início da Segunda Meditação, Descartes faz menção a Arquimedes, geômetra grego que atribuía grandes possibilidades a um ponto que fosse verdadeiramente fixo. Descartes estava em busca de um ponto fixo para servir de primeiro princípio e ponto de apoio para o seu sistema filosófico. Nesse sentido, o filósofo francês escreve: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma **coisa** que seja certa e indubitável” (*Méditations*, AT IX, p.19, grifo nosso). Ocorre que, por vezes, Descartes entende por “coisa”: “tudo aquilo de que temos alguma noção” (*Príncipes I*, AT IX, p. 45), e, neste sentido, qualquer idéia ou princípio racional é “coisa”. Outras vezes “coisa” significa algo existente e, nesse sentido, o *cogito* é exclusivo, até aquele momento das *Meditações*, na medida em que é algo efetivamente existente.

191), mas que foi por ele conduzido a ponto de poder gerar implicações muito mais profundas, ocupando a posição e prestando-se à função de primeiro princípio para a constituição de todo um sistema filosófico³⁴.

O grau de legitimidade do *cogito* está, portanto, intimamente relacionado ao fato de que é precedido pela Primeira Meditação – momento em que ele é justificado e em que se revela claramente a sua supremacia em relação a quaisquer outros tipos de certezas até aquele momento das *Meditações*, pois, das certezas, é esta a única que tem a possibilidade de revelar-se inelutavelmente indubitável, verdadeira e capaz de nos tornar mais sábios (cf. *Correspondence* - 1646, AT IV, p. 444). É a Primeira Meditação que determina qual o grau de certeza e evidência exigido do primeiro princípio, para que seja possível, a partir dele, a constituição de uma ciência indubitável, firme e estável.

Embora seja freqüente nos textos sobre Descartes a afirmação de que o *cogito* é o único elemento indubitável³⁵ que permanece depois da instauração do grau máximo da dúvida, isto constitui um equívoco. A dúvida não abrange o que Descartes chama de noções comuns. Noções comuns são noções como: pensar, ser, existir, etc.; ou, ainda: princípios lógicos da razão, tais como: o de identidade, causalidade, etc. Estes elementos não caem sob dúvida porque não dizem respeito a nenhuma verdade. Como elementos do pensamento, eles não levantam nenhuma pretensão de existência, de modo que não levantam também, no sentido cartesiano de verdade, nenhuma pretensão de verdade. Verdade, para Descartes, é precisamente a correspondência do pensamento com o seu objeto. A noção de objeto, aqui, não pode ser concebida como objeto do pensamento, pois é objeto existente de maneira independente do pensamento, isto é, objetivamente existente. Assim, enquanto elementos puramente formais³⁶,

³⁴ Descartes reconhece que não é inventor das verdades que situa entre os princípios da sua filosofia, mas afirma ser o primeiro a tomá-los, propriamente, como princípios, quando escreve: “Mas, ainda que todas as verdades que situo entre meus princípios tenham sido consideradas desde sempre por todos os homens, ninguém até o presente, que eu saiba, as tem reconhecido como princípios de filosofia” (*Principes I*, AT IX, p. 10-11).

³⁵ Talvez a passagem da Segunda Meditação que acabamos de citar, em que Descartes se remete a Arquimedes, tenha alguma influência neste equívoco freqüente, pois, quando diz: “terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”, parece estar afirmando que só poderia restar uma coisa que tivesse o direito referido, mas não é o caso.

³⁶ Não confundir a expressão “formais” com “realidade formal”. A primeira não implica a existência da coisa; a segunda, sim.

nenhuma noção comum dá conta de se constituir como uma verdade, no sentido recém-descrito, uma vez que não lançam raízes na esfera da existência. Landim, em *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, é claro quanto à definição do objeto principal desta obra:

A noção de juízo [...] envolve três noções fundamentais: a noção de pensamento (consciência), a noção de representação (idéia) e a noção de objeto (coisa). E estas três noções que tornam plausível a definição da verdade como uma relação de correspondência entre dois termos aparentemente heterogêneos: a idéia e a realidade formal da coisa representada (LANDIM, 1992, p. 33).

A realidade formal da coisa representada não é outra coisa que a existência atual da coisa representada.

Assim, embora muitas “coisas” escapem da abrangência da dúvida, uma coisa se revela, apesar da dúvida e, principalmente, por meio dela, como a primeira verdade e como primeiro princípio verdadeiro da sua filosofia.

CAPÍTULO II

A POSIÇÃO ATRIBÍDA AO *COGITO*

2.1 Ele é primeiro princípio

A dúvida, sobre cujas filigranas, no primeiro capítulo, nos esforçamos para lançar luz, é precisamente o fio condutor que levará a investigação até o elemento central da nossa pesquisa. Esse movimento dubitativo, cujos passos foram descritos no capítulo anterior, permite, no pico da sua amplitude, e pela natureza mesma da dúvida que põe esse movimento em curso, a descoberta de algo que lhe impõe resistência e demonstra a sua força, coincidentemente, por relação à própria dúvida. É, portanto, da própria tentativa de duvidar de tudo e mesmo de rejeitar como falso tudo quanto se possa assim fazer, que se obtém o elemento indubitável almejado por Descartes, elemento que possa prestar-se à função de ponto arquimediano³⁷ para o edifício do conhecimento certo. Este ponto é o *cogito*.

O *cogito*, na condição de ponto de partida, é assumido por Descartes como primeiro princípio de maneira explícita e textualmente verificável. Verifiquemos, pois, os principais pontos da obra cartesiana que confirmam, inequivocamente, que o filósofo francês assume o *cogito* efetivamente como sendo o primeiro princípio, sobre o qual se constitui a filosofia da certeza e da indubitabilidade. Embora não seja com frequência que Descartes se refira ao *cogito* como primeiro princípio, e que, nas suas *Meditações*, não haja nenhuma ocorrência explícita desta expressão, não há grandes dificuldades para dar conta de que é dessa maneira que ele é, de fato, concebido pelo filósofo francês.

No *Discurso do método* podemos ler: “E, tendo notado que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes

³⁷ Descartes toma como paradigma de estabilidade e fixidez o ponto idealizado por Arquimedes, quando diz: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (*Méditations*, AT IX, p. 19).

suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava” (*Discours*, AT VI, p. 32). Em *A busca pela verdade*, no diálogo, Eudoxe incita Poliandre para que explore as conseqüências da “certeza de que eu (Poliandre) existo e que não sou um corpo” (*Recherche de la vérité*, AT X, p. 518), quando diz: “Continues então a deduzir por vós mesmos as conseqüências deste primeiro princípio” (*Recherche de la vérité*, AT X, p. 518). Na carta que Descartes escreveu para Clerselier em junho ou julho de 1646, faz duas referências ao *cogito* como primeiro princípio quando diz: “já tem algum tempo que recebi aquilo que tivestes o trabalho de me escrever, mas penso que não vos cuidais muito ao responder a questão que me propusestes, atinente a isto que se deve tomar como o *primeiro princípio*”, e quando diz: “[...] O primeiro princípio é que *nossa alma existe*, porque não há nada que nos seja mais notório” (*Correspondence – 1646*, AT IV, p. 444). Na *carta ao tradutor dos Princípios de filosofia*, que coincidentemente é Clerselier, e que Descartes afirma servir de prefácio à obra em questão, podemos ler que, como aquele que duvida de tudo, mas não de si mesmo, “[...] não é o que nós chamamos nosso corpo, mas o que nós chamamos nossa alma ou nosso pensamento, eu tenho tomado o ser ou a existência deste pensamento por primeiro princípio [...]” (*Principes I*, AT IX, p. 10).

Uma vez determinada textualmente qual a posição que o *cogito* ocupa no seio da filosofia cartesiana, a pergunta que se coloca inicialmente é a seguinte: De quais características deve revestir-se este ponto de partida para a construção do conhecimento para que ele seja, de fato, eficaz e permita que por meio dele se alcance o objetivo³⁸ esperado? Descartes aponta prontamente duas características diretamente relacionadas com a dúvida. O filósofo francês afirma: “terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (*Méditations*, AT IX, p. 17). Agora bem, é necessário que se tenha algo de certo e indubitável, mas basta que seja certo e indubitável? Quantos elementos poderíamos enumerar que sejam dotados destas duas características mencionadas? Seguramente muitíssimos além do *cogito*.

³⁸ Qual seja: “Estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (*Méditations*, AT IX, p. 13).

2.2 O primeiro princípio precisa ser algo real e existente

A dúvida natural põe em xeque inicialmente a correspondência dos dados dos sentidos com a realidade efetiva, isto é, a semelhança da idéia de natureza sensível com aquilo que ela representa. Logo em seguida, com o argumento do sonho, alcança-se o grau hiperbólico, em que a existência dos elementos que se apresentam aos sentidos é suspensa. Também a existência mesma dos órgãos sensoriais é abarcada pela dúvida hiperbólica. Ao final, a hipótese metafísica é lançada para dar conta dos elementos simples, tais como os da matemática que, como vimos, são afetados pela dúvida na medida em que eles trazem consigo uma pretensão de verdade que não se identifica imediatamente àquilo que aparece na consciência; isto é, os elementos da matemática fazem remissão a seres cuja realidade pode não coincidir com a aparência que se dá ao sujeito que os toma pelo pensamento, pois nessa distância que se abre entre aquilo que o ente matemático é³⁹ e aquilo que aparenta ser é que se encontra precisamente a fissura por meio da qual a hipótese de um Deus enganador pode introjetar a dúvida no seio destes elementos simples.

Muito embora estes elementos simples da matemática façam esta remissão a algo externo à “esfera subjetiva do discurso coerente para visar algo fora dele”, isto não implica a existência real e efetiva destes elementos, pois isso exigiria o aporte de uma substância que lhes desse sustentação como seres existentes. Esta substância específica, à qual os entes matemáticos poderiam ser atribuídos como modalidades, jamais foi concebida, mas, dos elementos que foram postos em dúvida, os únicos que não fazem referência explícita à existência são eles, muito embora tragam consigo, enquanto idéias, a pretensão de representarem propriedades essenciais de seres existentes fora do pensamento (cf. FORLIN, 2004. p. 54). Todos os outros elementos são afetados pela dúvida, mais cedo ou mais tarde, na exata medida em que a sua existência mesma é que

³⁹ Cabe reiterar que, segundo Beyssade: “A dúvida é possível porque, tão ‘aparentes’ (isto quer dizer evidentes) que sejam as ‘verdades’ matemáticas, a aparência que eu vejo, o visto da evidência não se confunde com o ser que eu afirmo. Já que Deus poderia ter feito com que o círculo permaneça um círculo sem que seus raios fossem iguais, é necessário convir que, enunciando do círculo uma propriedade, eu saio da esfera subjetiva do discurso coerente para visar fora dele um ser.” (BEYSSADE, 2001, p. 50).

é duvidosa. A dubitabilidade de que são passíveis os dados dos sentidos incide, com efeito, sobre a suposição de correspondência entre a idéia e a coisa, e, ainda, sobre a pretensão de existência que eles sugerem, mas jamais sobre as percepções que são imediatamente aparentes ao espírito que duvida. Da mesma maneira, os órgãos dos sentidos que são postos sob o efeito da dúvida só são suspensos enquanto algo existente; isto é, aquilo que, dos órgãos sensoriais, aparece ao espírito não é passível de dúvida, mas tão-somente a existência efetiva que transcende ontologicamente aquilo que aparece é que é dubitável.

A dúvida é, portanto, um instrumento que permite separar sempre a aparência daquilo que supostamente esta aparência estaria representando. Tanto no caso das matemáticas como nos outros é por meio dela que se realiza a distinção entre a aparência e a pretensão de realidade existente que ela encerra. É neste sentido que Gouhier define a dúvida como “um aparelho de ‘detectar’ a existência” (GOUHIER, 1978, p. 269). Tal definição não se aplicaria, de maneira plena, às matemáticas, pois os elementos de que se compõem as matemáticas não são, como dissemos, dotados de existência efetiva⁴⁰, mas tão-somente de um ser cuja pretensão de verdade encontra ocasião de ser duvidoso na exata medida em que a aparência que deles se tem no espírito pode não corresponder ao seu ser; e também porque as propriedades essenciais de coisas existentes fora do pensamento, que estes entes matemáticos pretendem representar, podem não corresponder, e, talvez, nem mesmo existir. Aos outros elementos abrangidos pela dúvida, tal definição é, no entanto, perfeitamente adequada na medida em que podemos notar que a dúvida distingue entre o elemento da consciência de um lado e a existência a que ele se refere de outro, sendo o primeiro indubitável e tão-somente o segundo passível de dúvida.

Agora bem, voltemos à seqüência das nossas questões que perguntavam sobre as características ou condições que devem ser atendidas pelo ponto arquimediano almejado por Descartes para construir algo de certo e estável nas ciências. Ora, se este ponto de partida precisa ser apenas algo que seja certo e indubitável, então teríamos, sem dificuldade, muitos elementos que sejam

⁴⁰ Isto pode ser confirmado onde Descartes escreve: “[...] o número que nós consideramos em geral, sem fazer reflexão sobre nenhuma coisa criada, não existe absolutamente, fora de nosso pensamento [...]” (*Principes I*, AT IX, p. 50).

dotados destes dois caracteres apontados, pois, embora a existência de todos aqueles elementos trilhados pela dúvida seja duvidosa, eles, enquanto puras aparências, objetos da consciência, são todos inquestionáveis. Atenderiam, portanto, às duas exigências de certeza e indubitabilidade determinadas por Descartes no limiar da Segunda Meditação. Ademais, existe toda uma classe de elementos muito certos e indubitáveis que sequer são trazidos à baila no percurso da dúvida. Estes elementos são o que Descartes chama de noções comuns.

As noções comuns, segundo Descartes, são merecedoras desta denominação na medida em que são noções conhecidas por muitos⁴¹. O conjunto das noções comuns é composto por uma grande quantidade delas. São tantas que se tornam praticamente inumeráveis⁴². Dentre muitíssimas, podemos destacar algumas que Descartes menciona com maior frequência e que são decisivas para o encadeamento das razões da sua filosofia: Do nada, nada se faz (*ex nihilo, nihil fut*) (*Príncipes I, AT IX, p. 46*). É impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo (*impossible est idem simul esse et non esse*) (*Ibidem*). O que foi feito não pode não ter sido feito (*quod factum est, infectum esse nequit*) (*Ibidem*). Aquele que pensa não pode deixar de ser ou bem de existir enquanto pensa (*qui cogitat non potest non existere dum cogitat*) (*Ibidem*). O nada não tem propriedades (*nihili nula sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates*) (*Príncipes I, AT IX, p. 47*). Se somarmos quantidades iguais a outras quantidades iguais, as somas serão iguais (*Ibidem, p. 30*). Não há coisa existente pela qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe (*nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat*) (*Objections et réponses, AT IX,*

⁴¹Sobre as noções comuns, Descartes escreve: “[...] as verdades que se nomeiam de noções comuns, é certo que elas podem ser conhecidas por **muitos** tão claramente e tão distintamente, pois de outro modo elas não mereceriam ter esse nome” (*Príncipes I, AT IX, p. 46, grifo nosso*). Entenda-se “muitos” como “todos”. Descartes usa de cautela ao empregar “muitos”; o faz, principalmente, para destacar que os prejuízos – especialmente “daqueles que imprimiram longamente, em sua crença, determinadas opiniões” (estes são os que foram educados segundo os ensinamentos da Escola) – constituem um entrave ao conhecimento muito claro e distinto destas noções comuns. De qualquer forma, as noções comuns são conhecidas de todos, embora não muito clara e distintamente, em razão dos prejuízos de alguns.

Descartes utiliza, portanto, o termo “muitos” (*plusieurs*) pelo fato de que alguns homens estão presos aos prejuízos e estes prejuízos são a causa de não poderem contemplar com evidência a veracidade das noções comuns. A epígrafe do artigo 50 dos *Princípios* deixa isto muito claro: “Que todas estas verdades (noções comuns) podem ser claramente percebidas, mas não por todos, por causa de seus prejuízos” (*Ibidem, parênteses nossos*).

⁴²Quanto à quantidade e eventual enumeração das noções comuns, Descartes diz: “[...] há um número tão grande delas (as noções comuns) que seria muito difícil enumerá-las” (*Ibidem, parênteses nossos*).

p. 127). Para pensar é necessário existir (*pour penser il faut être*) (*Discours*, AT VI, p. 33). Toda realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se, formal ou eminentemente, na sua causa primeira e total (*quid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima ed adaequata ejus cuasa*) (*Objections et réponses*, AT IX, p. 128). O que pode fazer o mais, ou o mais difícil, também pode fazer o menos ou o mais fácil (*quod potest majus, potest etiam minus*) (*Ibidem*).

São, todas elas, noções que resultam da própria estrutura da razão. São regras da razão. A sua legitimidade é formal-abstrata, por conseguinte as noções comuns são desprovidas de conteúdos que se refiram às existências. É precisamente do fato de serem desprovidas de conteúdo com pretensão de existência que resulta a impossibilidade de a dúvida introjetar-se lançando suspeita neste âmbito puramente formal-abstrato em que se constitui o conjunto das noções comuns. O caráter exclusivamente formal-abstrato, inerente às noções comuns, está intrinsecamente vinculado ao tipo de relação que se estabelece entre elas e os elementos a que se referem. Os elementos referidos nas noções comuns não são elementos singulares, isto é, particulares. Elas jamais descem, por elas mesmas, à minúcia de descrever a condição de um elemento particular ou singular exatamente porque isto implicaria necessariamente uma referência a algo efetivamente existente. Esta referência a algo existente pode, sim, ser estabelecida, mas este estabelecimento transcende aquilo que concebemos, *stricto sensu*, por noção comum e implica o concurso de algo além. Enfim, uma noção comum é um princípio lógico que não é idéia por não introduzir nenhuma coisa no pensamento, mas tão-somente, conforme Forlin, “um conceito puro, sem objeto determinado” (FORLIN, 2004, p. 53).

Descartes, em carta a Clerselier, critica as objeções feitas por Gassendi às suas *Meditações*. Nessa crítica, aquilo que aponta como sendo:

[...] o erro que é aqui (as objeções de Gassendi à Segunda Meditação) o mais considerável, é que o autor supõe que o conhecimento das proposições particulares deve sempre ser deduzido das universais, seguindo a ordem dos silogismos da dialética: em que ele mostra saber bem pouco de qual maneira a verdade se deve buscar, pois é certo que, para encontrá-la, se deve sempre começar pelas noções particulares, para vir após às gerais (universais), ainda que se possa reciprocamente, tendo

encontrado as gerais, deduzir outras particulares (*Objections et réponses*, AT IX, p. 206, parênteses nossos).

Assim, Descartes explicita, de maneira inequívoca, qual é o sentido, isto é, a direção que a investigação deve trilhar para encontrar a verdade, a saber, há que se partir do particular para o universal. O silogismo é, nesse caso, um instrumento estéril, pois não se presta ao processo de conquista do conhecimento, mas tão-somente, depois de ter o objeto conhecido, a analisá-lo e expô-lo a outrem. É nesse sentido que, na Segunda Parte do *Discurso*, Descartes diz que os silogismos servem antes para ensinar aos outros as coisas que já se sabe, do que para aprendê-las (cf. *Discours*, AT VI, p. 17).

Assim, o estabelecimento da relação entre algo existente e a noção comum ocorre tão-somente partindo daquilo que existe para então estender-se às noções comuns. O inverso não acontece, pois, partindo de uma noção comum, não se chega ao conhecimento de algo existente. Ainda que possa haver um trânsito inverso, isto é, uma remissão da noção comum aos elementos existentes ou aos casos particulares, isto só ocorrerá num momento posterior ao estabelecimento desta relação: somente após termos um ponto de apoio é que podemos conceder à noção comum a legitimidade necessária para que seja aplicável ao campo da efetividade. Assim, depois de validada a aplicação da noção comum aos casos particulares, é possível deduzir, a partir dela, outras verdades particulares. Há aí, portanto, entre as noções comuns de um lado e as afirmações de existência de outro, uma relação marcada pela unilateralidade que segue o sentido: existência → noção comum. É precisamente esta unilateralidade, marca insigne do estabelecimento desta relação, o fator determinante que impede que tomemos alguma noção comum por primeiro princípio de uma filosofia, tal como Descartes os concebe⁴³.

É ainda neste sentido que Descartes, na seqüência do texto recém-citado, diz que:

Assim, quando se ensina a uma criança os elementos da geometria, não se lhe fará entender que, “quando de duas quantidades iguais se subtrai partes iguais, as restantes

⁴³ Tanto a filosofia quanto o primeiro princípio.

permanecem iguais”, ou que “o todo é maior que suas partes”, se não lhe for mostrado exemplos em casos particulares (*Objections et réponses*, AT IX, p. 206).

Desse modo, Descartes se faz entender, desde uma alusão pedagógica, que não basta estar de posse de uma noção comum, pois o seu valor é puramente formal-abstrato até que se tenha um exemplo, isto é, um caso particular e concreto ao qual se possa aplicá-la, para então, após o estabelecimento da sua validade efetiva, ser possível, a partir dela, deduzir outros casos particulares.

Para que fique bem claro, é preciso afirmar que as noções comuns são, sim, passíveis de serem utilizadas para o conhecimento de coisas particulares, mas primeiramente elas devem ser validadas pelo conhecimento de algo efetivamente existente. Por conseguinte elas devem ser validadas por um particular, pois elas são vazias (meras relações) e, além disso, há a possibilidade de que aquilo que é perfeitamente coerente e válido para o pensamento não corresponda adequadamente ao que é o caso na realidade que independe do pensamento. Assim, as noções comuns não servem para estabelecer um *parti pris*, já que o seu valor, enquanto algo legitimamente válido para ser aplicado à realidade independente do pensamento, depende precisamente deste ponto de partida que tenha existência efetiva. É neste sentido que Beyssade afirma que a experiência pela qual percebo que eu penso é “que fornece à noção comum (para pensar é necessário ser) um ponto de inserção na realidade existente” (BEYSSADE, 2001, p. 244). Landim também nos dá, quanto a isto, a confirmação do que estamos expondo a respeito desta relação de dependência em que a noção comum carece de algo existente que lhe garanta a legitimidade. Diz Landim que:

[...] é pelo conhecimento de uma coisa existente que se “descobre” a legitimidade formal da noção comum e se pode então justificar ou confirmar a verdade do conhecimento da própria coisa (LANDIM, 1992, p. 26).

Tanto as noções comuns, portanto, que sequer são postas em questão com a dúvida pelo fato de não haver referência existencial⁴⁴, quanto as aparências, elementos residuais da dúvida acima mencionadas, são, todas, certas e indubitáveis e, mesmo assim, o primeiro princípio da filosofia cartesiana não pode começar por um destes elementos certos e indubitáveis porque a indubitabilidade e a certeza destes elementos não os eleva até uma condição suficientemente sólida a ponto de atenderem às exigências que um primeiro princípio para a filosofia cartesiana demanda.

Seriam as noções comuns carentes de evidência, isto é, desprovidas de clareza e distinção e, em decorrência disto, Descartes as teria desqualificado para o exercício da função de um primeiro princípio? Tampouco, pois o filósofo francês é explícito no artigo 50 dos *Princípios* ao declarar que “podem (as verdades denominadas noções comuns) ser conhecidas por muitos⁴⁵ muito claramente e muito distintamente” (*Principes*, AT IX, p. 46). Assim, fica claro que a primazia do *cogito* em relação às noções comuns não se deve ao fato de ele ser evidente, pois clareza e distinção não são exclusividades suas, mas propriedades verificadas também nas noções comuns. Seria então, talvez, alguma dependência intrínseca das noções comuns que, porventura, faz com que sejam incapazes de serem claras por si mesmas, de modo a necessitarem o aporte de alguma outra entidade para revelarem-se com clareza? Não, pois no artigo 10 da Primeira Parte dos *Princípios*, novamente com bastante precisão, Descartes aponta algumas noções, dentre as quais a noção comum *para pensar é necessário existir* como sendo “tão **claras por si mesmas** que ao pretender defini-las segundo o estilo da escola, se as obscurece [...]” (*Principes*, AT IX, p. 28, grifo nosso).

Qual é então a característica ou atributo que confere exclusivamente ao *cogito* o *status* de primeiro princípio da filosofia cartesiana se, como vimos, existem outros elementos que também são indubitáveis (resíduos

⁴⁴ Landim confirma isso quando escreve: “[...] a legitimidade formal-abstrata de uma noção comum não é posta em questão, pois não depende do conhecimento da existência de qualquer coisa [...]” (LANDIM, 1992, p. 26). Cabe o esclarecimento de que Landim usa a expressão “legitimidade formal-abstrata” para designar o valor que a noção comum tem para o pensamento na ausência de qualquer existência que a justifique, isto é, abstraída do campo existencial, ao passo que a expressão “legitimidade formal” é usada para designar o valor da noção comum legitimada por algo efetivamente existente e, portanto, validada para o campo das coisas existentes. A semelhança pode gerar confusão, mas trata-se de legitimidades distintas.

⁴⁵ Ver nota de número 40.

fenomenológicos dos dados que supostamente provêm dos sentidos – na medida em que são imediatamente presentes à consciência –; as noções comuns que, como princípios lógicos, conceitos puros, sequer são suspensos pela dúvida), claros por si mesmos (as noções comuns), princípios (novamente as noções comuns, em especial o princípio de não-contradição), simples (tais como os objetos da matemática – muito embora sejam dubitáveis por meio da dúvida metafísica)?

A noção comum *impossible est idem simul esse et non* é classicamente conhecida como um princípio, o princípio de não-contradição. E é, como vimos, indubitável e evidente. Descartes jamais nega ao princípio de não-contradição o estatuto de princípio, não obstante faz uma distinção bastante clara entre dois sentidos distintos da noção de princípio.

Segundo o filósofo francês (cf. *Correspondence - 1646*, AT IV, p. 444), o que distingue um do outro é o fato de que o princípio de não-contradição não serve propriamente para fazer conhecer a existência de nenhuma coisa, ao passo que o primeiro princípio da sua filosofia, “o de que nossa alma existe, porque não há nada de que a existência nos seja mais notória” (*Correspondence - 1646*, AT IV, p. 444), é um princípio que traz inevitavelmente consigo o conhecimento de algo efetiva e indubitavelmente existente.

Segundo Descartes, o princípio de não-contradição é perfeitamente aplicável a algo de cuja existência já se tem o conhecimento, mas da sua aplicação não resulta nenhum acréscimo à nossa sabedoria, pois saber que é *impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo* permite que, ao constatar que algo é, eu saiba apenas que ele não pode, ao mesmo tempo, não ser. Ora, dirá Descartes, “isso é de bem pouca importância e não nos torna em nada mais sábios” (*Correspondence - 1646*, AT IV, p. 444).

Ainda sobre a incapacidade, por parte das noções comuns, de nos tornar mais sábios, dada a sua incapacidade de lançar raízes no campo da existência, Descartes reitera a sua posição no artigo 10 da Primeira Parte dos *Princípios*, quando diz: “que por si mesmas (as noções comuns) não nos permitem ter conhecimento de coisa alguma que exista” (*Principes*, AT IX, p. 28, parênteses nossos).

Para Descartes, a solidez de um ponto arquimediano não pode ser obtida partindo-se do âmbito formal das regras da razão, na medida em que são, todas elas, vazias de existência. Até mesmo aquela que diz que *para pensar é necessário existir* não garante a certeza de algo efetivamente existente. Tem, sem dúvida, valor para o pensamento, mas ali, no limiar da Segunda Meditação, o espírito que está em busca da verdade ainda não sabe se aquilo que é válido para o pensamento é válido para as coisas existentes, e ainda, a noção comum é vazia de conteúdo, de sorte que é incapaz de promover o estabelecimento de uma ponte entre a realidade do pensamento e a realidade existente. Assim, este primeiro princípio, ponto de apoio para o encadeamento das razões e pilar fundamental⁴⁶ de todo o sistema necessita ter as suas bases fincadas na esfera da existência efetiva e, como vimos anteriormente, nem as aparências remanescentes dos objetos cujas existências foram suprimidas pela dúvida, tampouco as noções comuns que acabamos de ver são capazes de ocupar a posição de primeiro princípio da filosofia, pois não atendem ao requisito de ser algo efetivamente existente.

2.3 Primeiro princípio: a existência implicada pela própria ação de suspender existências

Gouhier nos diz que a “dúvida é um aparelho para *detectar* a existência” (GOUHIER, 1978, p. 269). Primeiramente ela atua como aparelho para suspender o valor de existência do que quer que tenhamos concebido como existente até o momento em que se coloca em curso este aparelho. “Tudo” aquilo que é supostamente existente tem o seu valor suspenso, enquanto existente, precisamente porque a sua existência não nos é imediatamente acessível, pois a nossa percepção dos seres que supomos como existentes, isto é, das coisas mesmas, só nos é dada por uma mediação chamada “idéia”. A idéia, esta sim, é um elemento que se apresenta imediatamente à consciência. Descartes define idéia de duas maneiras, como “forma de pensamento” e “como imagens das

⁴⁶O *cogito* não é o principal fundamento do sistema cartesiano, pois é Deus que garante a estabilidade de todo o sistema e é, assim, em última instância, o principal fundamento além de ser, segundo Descartes, a verdade mais evidente de todas; contudo, o *cogito* é privilegiadamente o primeiro dos fundamentos instaurados.

coisas” (cf. LANDIM, 1992, p. 55 a 58). Em ambas há uma remissão explícita ao caráter imediato que lhes é próprio. A idéia, portanto, é algo imediatamente percebido pelo espírito que duvida, de sorte que a sua aparição não é duvidosa, pois o que é duvidoso é precisamente a existência da coisa que ela, supostamente, representa. O fato de a consciência não ter um acesso direto às coisas mesmas é que torna problemática a certeza das suas existências. É precisamente por este motivo que a dúvida consegue suspender o valor de existência a que cada idéia particular se remete⁴⁷. A mediação da idéia abre a possibilidade de que esta não corresponda perfeitamente ao que “pretende” representar. Assim, o acesso imediato à idéia não resulta, de início, no conhecimento de nada que exista, de fato, fora do pensamento e independentemente dele.

Desse modo, a dúvida opera como um aparelho que separa a existência da coisa, daquilo que ela é, de modo indubitável e imediato para a consciência, ou seja, a dúvida separa a coisa existente da idéia desta coisa ao mostrar que não há certeza de que a idéia corresponda à coisa da qual é idéia. Assim, embora lançando o espírito num estado de coisas em que não é legítimo concluir a existência daquilo que a idéia da coisa representa, é possível concluir a existência de algo que existe pelo fato de perceber estas idéias, pois a idéia, mesmo sendo uma simples aparência, portanto, vazia de existência, pressupõe uma consciência para a qual necessariamente a idéia aparece. Uma percepção não pode ocorrer na independência de algo que a perceba, pois, embora a correspondência da percepção com o percebido ao qual ela se remete esteja comprometida, somos forçados a confessar que, se ocorre uma percepção, necessariamente deve existir um agente que realiza esta ação de perceber. Do contrário, como poderia ter ocorrido uma percepção sem um perceptente?

É por esse movimento que a dúvida nos constrange a concluir a existência do sujeito da ação que a empreende, pois, por mais obstinado que se esteja em duvidar da existência de todas as coisas, cumpre confessar que, para duvidar, é necessário existir. Tanto a dúvida (forma do pensamento) quanto às representações (imagens das coisas) de cuja verdade se duvida são modos do

⁴⁷ Exceto, é claro, a de infinitude e perfeição, conforme veremos no Terceiro Capítulo.

pensamento e, enquanto tais, se apresentam de maneira inquestionável àquele que duvida porque a sua presença é imediatamente perceptível. Não há aí nenhuma fissura, nenhuma lacuna, nenhuma distância entre a idéia e a consciência da idéia, entre o modo de pensamento e a consciência deste modo, por onde o equívoco possa ofuscar a clareza de tal conclusão, a saber, a conclusão de que, se eu duvido, indubitavelmente existo⁴⁸.

Neste sentido, Gouhier, ao invés de dizer apenas que “a dúvida é um aparelho para *detectar* a existência”, poderia ter dito que a dúvida é um aparelho para detectar especificamente a existência indubitável daquele que duvida, pois não é outra senão precisamente esta a existência detectada pelo movimento dubitativo.

Destarte, a dúvida conduz, pela própria natureza que a constitui, a um momento em que algo se revela, malgrado as mais profundas hipóteses dubitativas, inelutavelmente, como uma verdade cuja conclusão é indubitável. Se eu duvido, existo, pois, para duvidar, persuadir-se ou pensar, é necessário existir.

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, **eu existia sem dúvida**, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa (*Méditations*, AT IX, p. 19, grifo nosso).

Se a existência do sujeito de todas estas ações, que, em suma, se reduzem todas ao pensamento, independe da existência de tudo o que há no mundo, ela se instaura indubitavelmente como imaterial por oposição a qualquer corporeidade, pois a hipótese da inexistência de todas estas coisas materiais (tais como céu, terra e corpos) não afeta em nada a certeza da existência de um sujeito da dúvida e, contrariamente, fortalece esta certeza, evidenciando uma característica essencial do mesmo sujeito, a saber, a sua imaterialidade. A imaterialidade desse sujeito não compromete a sua existência, revelando que há, entre a sua natureza e a natureza corpórea ou material, uma dissociação bastante notável, tão notável que será considerada real. Há, pois, o que Descartes

⁴⁸ Podemos confirmar que Descartes vincula duvidar e existir nesta passagem: “[...] do fato de eu duvidar, podia concluir que existia.” (*Méditations*, AT IX, p. 30).

considera como sendo uma *distinção real*, tanto que se pode, sem constrangimento, concluir a existência indubitável do pensamento mediante a hipótese de inexistência de qualquer corporeidade.

Após concluir a existência indubitável do sujeito da dúvida ou da negação metódica, Descartes se esforça para tornar ainda mais manifesto o grau de certeza que esta conclusão encerra, ao envolver, nesta articulação conclusiva, o recurso ao Deus enganador ou Gênio maligno, quando escreve:

Mas há algum, não sei qual, enganador, mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (*Méditations*, AT IX, p. 19).

Descartes faz com que a hipótese do grande embusteiro opere em favor da conclusão recém-obtida, pois se o sujeito estiver sendo enganado, ao invés de invalidar esta conclusão, esta hipótese acaba por corroborá-la, já que é impossível ser enganado sem ao menos existir. Desse modo, um argumento tão forte quanto o do Deus enganador, que servia até então para lançar sombra sobre elementos tão evidentes quanto os da matemática, acaba sendo incapaz de invalidar esta primeira certeza da ordem das razões e acaba mesmo atuando em favor dela, no sentido de que, se a hipótese é verdadeira, isto é, se estou, de fato, sendo enganado, existo, porque é necessário existir para ser enganado e, se não estou sendo enganado, é porque a conclusão que acabo de obter é verdadeira.

Assim, curiosamente, as duas possibilidades que se apresentam, por relação à hipótese da atuação de um Deus enganador, no processo desta concepção não permitem conclusões diferentes, mas conduzem, de modo convergente, necessária e inelutavelmente, à mesma conclusão, já que não posso pensar que existo sem, de fato, existir e, não posso ser enganado sem, de fato, existir. Tal hipótese, portanto, não é capaz de invalidar ou mesmo diminuir o grau de certeza inerente a esta primeira verdade alcançada.

É importante que Descartes faça presente o “enganador mui poderoso e mui ardiloso” no momento do surgimento da primeira verdade que será, por sua vez, tomada por primeiro princípio desta filosofia, porque, ao mesmo tempo em

que este enganador testemunha o surgimento desta verdade, a sua presença faz, implicitamente, destacar a primazia do *cogito* em relação às verdades dos objetos simples e dos objetos da matemática, pois foi precisamente a introdução da hipótese deste “enganador mui poderoso” que, pela dúvida e pela negação metódica, suspendeu a crença na veracidade dos objetos simples e dos objetos da matemática, ao lançar contra a razão natural (cf. HENRY, 1985, p. 57) esta hipótese metafísica.

É crucial, portanto, a invocação deste enganador, pelo fato de que, ao afigurar-se como filtro metafísico, pelo fato de ter retido os objetos pertencentes ao âmbito das razões naturais, a sua presença evidencia o grau de certeza de que goza esta primeira verdade já de início, já no seu nascedouro, a saber, goza do grau metafísico de certeza e indubitabilidade.

Assim, no momento originário de instauração do primeiro princípio da filosofia cartesiana, este se revela dotado de algumas características que cumpre mencionar. O *cogito* é *certo*, *indubitável*, *imaterial*, *simples*, *metafísico* e, o mais importante, formal e atualmente *existente*.

A *certeza* e a *indubitabilidade* a ele inerentes não o fazem tão especial quanto à primeira vista possa parecer, já que tais características não o tornam preferível, desde o ponto de vista da necessidade de um ponto arquimediano⁴⁹ para a filosofia, aos outros elementos tais como as noções comuns ou as aparências imediatas à consciência que, como vimos, todas são também certas e indubitáveis.

O caráter de *imaterialidade* e de *simplicidade* do sujeito da dúvida faz com que possamos perceber que o seu ser independe de qualquer corporeidade, mas não permite, por relação a este caráter, que se afirme nenhum privilégio do *cogito* em relação aos objetos da matemática, já que estes, da mesma forma, também são imateriais, simples e naturalmente evidentes.

O fato de esta primeira verdade revestir-se de um grau *metafísico* de certeza e de indubitabilidade já permite a elevação desta primeira verdade até uma posição de destaque ao suplantar os elementos simples e os elementos da

⁴⁹ Como vimos, Descartes aponta inicialmente apenas duas características de que deve se revestir o ponto de partida que está buscando. São elas: certeza e indubitabilidade.

matemática por relação à hipótese do Deus enganador, ressaltando, assim, uma distinção de natureza do *cogito*. O que revela o *cogito* como metafísico é precisamente a sua capacidade de resistir, e mesmo de se fortalecer em face da hipótese de um Deus enganador.

Já a *existência*, propriedade que lhe é peculiar, face a todos os elementos arrolados nesta análise, é que lhe confere uma notável primazia. Nem os objetos simples da matemática, malgrado o fato de que, segundo Gouhier: “Descartes tenha um dia deixado sua pluma escrever: *res arithmeticas vel geometricas*” (GOUHIER, 1978, P. 269)⁵⁰; nem tampouco as aparências imediatamente presentes à consciência, resíduos indubitáveis dos objetos materiais postos em dúvida na Primeira Meditação; nem ainda as noções comuns que sequer estão incluídas no conjunto dos elementos abrangidos pela dúvida, são dotados deste atributo que Descartes considera indispensável para que se possa progredir no âmbito da sabedoria, qual seja: a existência.

Por que, então, precisamente o primeiro princípio precisa ser algo existente? Não bastaria um outro princípio que reunisse todas as outras características reivindicadas? Em outras palavras: o *cogito* é o princípio que Descartes assume como primeiro pelo fato de que, dentre os elementos indubitáveis, ele é o único existente ou a sua existência é acidental (ou seja, existe ocasionalmente e não por uma exigência conceitual), de sorte que, para ser o primeiro princípio da filosofia, não precisaria necessariamente ser algo existente?

Ora, para a fenomenologia, dado que se esforça, pela *Epokhé*, para manter o foco da sua visada o mais distante do atributo existencial inerente ao *cogito* a fim de poder intuir as estruturas que possibilitam o aparecer, o fato de o *cogito* ser algo efetivamente existente não tem a mesma importância que para Descartes. Dado que o filósofo francês não tem o propósito de descrever as estruturas do *eu puro*, mas, sim, de saber o que as coisas são em si, isto é, não apenas para o pensamento, mas para a realidade que transcende o campo subjetivo do puro

⁵⁰ Gouhier faz referência a uma passagem da Terceira Meditação (AT.VII, 35). Landim demonstra que, para Descartes, *res* (coisa), em um dos seus sentidos, significa “entidades que são substâncias.” (LANDIM, 1992, p. 41). Daí a nossa expressão “malgrado”, pois as entidades matemáticas não são nem modos nem, muito menos, substâncias.

pensamento, parece-nos inevitável tomar como primeiro princípio algo que efetivamente exista.

É assim porque em Descartes, para haver conhecimento, faz-se necessário que exista ordem e medida entre os elementos que se pretende conhecer por meio do encadeamento racional. Isto significa, dentre outras coisas, que não se pode estabelecer o conhecimento sobre o mundo existente partindo de algo que não existe efetivamente. Assim, embora Descartes não tenha declarado explicitamente, quando se coloca em busca do ponto arquimediano, a necessidade de que este ponto fixo esteja fixado no mundo existente e não apenas fixado no âmbito abstrato dos princípios lógicos, podemos, por relação à exigência de ordem e medida, afirmar que o primeiro princípio necessita inevitavelmente ser algo que, de fato, exista. Do contrário, como Descartes poderia estabelecer as relações que permitem o conhecimento das coisas reais partindo de elementos puramente abstratos, por conseguinte, carentes de uma identidade a partir da qual se possa inferir verdades acerca dos elementos realmente existentes. Faz-se necessário que exista uma determinada homogeneidade entre aquilo que se conhece e aquilo que se pretende conhecer para que se possa realizar esta passagem do conhecido ao desconhecido. Esta passagem, com efeito, exige determinada ordem e medida para ser possível.

Desse modo, o primeiro princípio permite a Descartes estabelecer conhecimentos tanto acerca dos elementos do puro pensamento quanto da realidade efetivamente existente porque ele é, coincidentemente, pensamento e existência.

2.4 Como é o primeiro princípio

Assim, instaura-se uma verdade que atende aos anseios de uma filosofia que pretende *estabelecer algo de firme e constante nas ciências*. Eis, portanto, o *cogito*. O que é, porém, isto a que chamamos, convencionalmente, de *cogito*? Ora, do ponto de vista morfológico, há mais de uma resposta satisfatória para esta questão, pois o *cogito* se diz de maneiras variadas, isto é, há mais de uma

formulação para expressá-lo. Marion desenvolve pormenorizadamente⁵¹ o fato de haver mais de uma formulação do *cogito* apontando privilegiadamente duas. Aponta uma que, segundo este autor, é a formulação privilegiada pela interpretação canônica: “penso, logo existo” (*ego cogito, ergo sum*) e outra que seria a formulação privilegiada por Descartes, ou seja, “eu sou, eu existo” (*ego sum, ego existo*). A primeira teria se tornado mais popular e se consolidado por convenção em virtude de o *Discurso do método*, obra em que o *cogito* se expressa por esta primeira formulação, ser uma obra de acesso popular na medida em que foi logo publicada em francês e que traz, no seu desenvolvimento, o notável recurso à retórica. Assim, ao se tornar polêmica, consolidou a formulação pela qual ali o *cogito* é expresso, mas também porque se presta de maneira mais adequada, segundo Marion, à interpretação “de uma tradição dominante e sempre confirmada que o pensa (o cogito) a partir da igualdade do ego a si, por intermediação de seus pensamentos [...]” (MARION, 1996, p. 7, parênteses nossos). A segunda, que é a formulação encontrada nas *Meditações*, teria significado, na leitura de Marion, um abandono da formulação anterior que conduzia ao solipsismo em favor de outra que “ultrapasse todo solipsismo do ego” (MARION, 1996, p. 19).

Não entraremos no detalhe das distinções feitas por Marion, porque disso só o que nos interessa, no momento, é o fato de que há, notadamente, pelo menos duas formulações do *cogito*. Assim, deixaremos de observar aqui as implicações que a duplicidade de formulações resulta para o pensamento de Marion para nos atermos apenas ao fato de que há duas formulações.

Segundo nossa concepção, se há pelo menos duas formulações do *cogito*, isto não significa obviamente que existam dois *cogitos*, mas simplesmente que um mesmo elemento se apresenta sob duas roupagens. Qual teria sido, então, o motivo pelo qual Descartes teria alterado o modo de apresentação pela qual se expressa o primeiro princípio da sua filosofia? Cabe supor que não se trata

⁵¹ Jean-Luc Marion problematiza esta variedade de formulações do *cogito* no sentido de lançar luz sobre a hipótese que defende no capítulo primeiro de *Questions cartésiennes II*, a saber, a de que “a formulação *ego sum, ego existo* desdobra uma acepção do primeiro princípio da filosofia radicalmente diferente daquele que permite a fórmula e interpretação canônica, *ego cogito, ergo sum*.” (MARION, 1996, p. 19). Marion dispõe a sua argumentação no sentido de tentar pensar, a partir da fórmula *ego sum, ego existo*, uma alteridade originária no sistema cartesiano.

simplesmente de uma variação literária sem mais. Se Descartes, na sua obra capital, *Meditações*, abre mão da formulação pela qual a sua filosofia já se teria tornado bastante conhecida (*Penso, logo existo*), para substituí-la por outra (*Eu sou, eu existo*), deve haver, no bojo deste acontecimento, uma razão – já que se trata da decisão de um filósofo – pela qual se sucedeu o surgimento desta nova formulação, bem como pela preferência desta em detrimento daquela.

A nossa hipótese não é outra senão a de que tal alteração vem a propósito de destacar, mais do que o vínculo entre *pensamento* e *ser*, que se explicitava de maneira bastante manifesta pela formulação do *Discurso*, a propriedade existencial inerente ao *cogito*, ou seja, ao invés de privilegiar o foco de atenção sobre as noções de *pensamento* e de *ser*, a formulação das *Meditações* privilegia destacadamente a *existência* do *eu*. Trata-se, portanto, de sublinhar de maneira mais explícita o atributo que faz do *cogito* algo dotado da propriedade imprescindível ao primeiro princípio buscado por Descartes para servir de ponto de apoio para todo o sistema.

A necessidade de alterar a formulação de modo a dizer duas vezes quase a mesma coisa numa mesma fórmula (isto é: *Eu sou, eu existo*), frisando insistentemente que o *ego* é algo efetivamente existente, pode ter sido suscitada em Descartes pelo fato de ter percebido que os seus leitores poderiam se deparar com a seguinte questão: Ora, se o primeiro princípio precisa ser certo e indubitável, por que não se pode tomar por primeiro princípio o princípio de não-contradição tal como Aristóteles fizera?⁵² De qualquer forma, seja qual for a causa, o fato é que Descartes, na sua obra capital, expõe o *cogito* sob uma forma mais voltada à instauração do *ego* como algo de cuja *existência* não se pode duvidar.

Malgrado esta disparidade morfológica verificada nas obras de Descartes para referir-se ao *cogito*, ele é único, pois ambas as formulações não representam

⁵² Mesmo tendo, em 1641, expressado nas *Meditações* o *cogito* sob a forma que supomos estar pretendendo destacar o aspecto existencial do mesmo, isto é, *eu sou, eu existo*, tal questão lhe foi posta posteriormente por Clerselier. Descartes lhe dá a resposta em: *Carta de Descartes a Clerselier de junho ou julho de 1646 (Correspondence - 1646, AT IV, p. 444)*. Se, portanto, Descartes adotou, conforme supomos, esta formulação no intento de evitar o possível descuido dos seus leitores para com este aspecto existencial, tal adoção não foi suficiente para tanto.

senão o primeiro princípio da sua filosofia, princípio este que continuamos sem saber, com propriedade, o que vem a ser.

O que é precisamente o sujeito da dúvida e, por conseguinte, do pensamento, na medida em que pensa?

Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (*Méditations*, AT IX, p. 21).

O *cogito* é, portanto, uma coisa que pensa, verdadeira e verdadeiramente existente, mas o que é propriamente pensar? Nos *Princípios* Descartes define “pensar” assim: “pelo termo pensar, entendo tudo isso que se compreende em nós de tal forma que nos apercebemos imediatamente por nós mesmos” (*Principes*, AT IX, p. 28) e, nas *Respostas às segundas objeções*, Descartes define “pensamento” como sendo: “tudo isto que está de tal forma em nós, que nós somos imediatamente conhecedores (conscientes)” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 124). Pela dúvida, é possível questionar apenas a existência ou a correspondência dos objetos por ela abrangidos na realidade, mas não o aparecer mesmo de tais objetos (realidade objetiva), precisamente porque este, enquanto puro aparecer (realidade objetiva), não é senão pensamento e, na exata medida em que é pensamento, é imediatamente perceptível à consciência, portanto, é indubitável. O que ocorre no momento de instauração do primeiro princípio é algo semelhante, mas aqui o objeto de cuja existência se está falando é precisamente o sujeito para o qual estas realidades objetivas de fato se apresentam. De sorte que é impossível que o *ego* não exista na medida em que é o sujeito da ação de pensar ou da ação de fazer aparecer. Quer pense em si mesmo ou em qualquer outra coisa, o sujeito não pode colocar em questão o fato de que algo se lhe apresenta à consciência. Isto é assim porque não há nenhuma distância, nenhuma mediação entre os pensamentos e o sujeito para o qual estes pensamentos aparecem, por conseguinte, nenhuma possibilidade de colocar em dúvida esta certeza de que se penso alguma coisa, existo.

Neste momento de instauração, o *cogito* se coloca como condição inelutavelmente necessária para qualquer pensamento, qualquer aparecer⁵³. Percebe-se, portanto, como aquilo que está posto na base, isto é, *subjectum*, instância originária do acontecimento que não é outro senão o aparecer, sob a forma de idéia. O agente desta ação de pensar ou de fazer aparecer ainda não está estabilizado, pois a sua estabilidade depende do conhecimento de um Deus veraz, de modo que percebe a sua existência de maneira intrinsecamente relacionada à ação que, indubitavelmente, realiza enquanto pensa. Pensada como ação, a existência do sujeito se reduz ao verbo “pensar” ou, o que é o mesmo, “aparecer”. Assim, o sujeito se percebe como um acontecimento. É neste sentido que Henry define o *cogito* como sendo o “aparecer do aparecer” (HENRY, 1985, p. 33). O momento de instauração é o momento em que o *ego* se vê como ação condicionadora de todo pensamento e, por conseguinte, condicionadora do conhecimento da sua própria existência.

Na ordem das razões, do ponto de vista epistemológico, esta é uma verdade que se impõe com força e de maneira completamente independente de quaisquer outras verdades.

Ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não depende em nada das coisas cuja existência não me é ainda conhecida (*Méditations*, AT IX, p. 21-22).

Eis mais um requisito indispensável ao qual deve satisfazer um princípio se ele se pretende primeiro, pois um primeiro princípio que seja dependente de pontos de apoio, anteriores ou exteriores, até pode ser princípio, como é o caso de Deus⁵⁴ e do corpo, mas se torna muito problemático afirmar que é primeiro.

⁵³ Isto pode ser confirmado na *Carta a Mersenne, de julho de 1641*, na qual Descartes escreve: “[...] é impossível que possamos alguma vez pensar em alguma coisa, se nós não tivermos ao mesmo tempo a idéia de nossa alma, como de uma coisa capaz de pensar em tudo isso que nós pensamos.” (*Correspondence - 1641*, AT III, p. 394).

⁵⁴ No caso de Deus, não é que o *cogito* seja propriamente um ponto de apoio para a sua concepção, ainda que, na *Carta ao tradutor dos Princípios*, Descartes afirme ter deduzido o conhecimento da existência de Deus do primeiro princípio. O âmbito subjetivo precisa, porém, estar anteriormente instaurado para que seja possível conhecer Deus, e este, com efeito, só se instaura por meio do *cogito*. Nesse sentido, Deus, à diferença do *cogito*, não é primeiro princípio.

A independência do *cogito* se manifesta em duas dimensões: uma relacionada à ordem⁵⁵ e outra relacionada à interioridade do pensamento.

Cronologicamente, no andamento das razões, o *eu sou, eu existo*, muito embora tenha a sua legitimidade, enquanto indubitável, conferida por relação a todo aquele procedimento dubitativo prescrito pelo método e implementado pela Primeira Meditação, ele é uma verdade que não depende epistemologicamente de nenhuma outra, pois é a verdade que inaugura o processo positivo de conquista do conhecimento certo e indubitável. Apesar deste cenário estabelecido pela dúvida, cuja característica principal é a mais completa ausência de verdades, o *cogito* se instaura, portanto, autonomamente. A ausência de verdades preexistentes, na ordem das razões, é precisamente a prova de que o primeiro princípio independe de elementos que o antecedam para que ele possa ser tudo o que ele, de fato, é. Se houvesse a necessidade de que algo existisse antes dele para ser, na ordem das razões, aceitável a sua existência, ele não seria dotado da primazia que o caracteriza e que, em parte, lhe confere o estatuto de primeiro princípio. Nada, portanto, de positivo antecede temporalmente a perfeita, embora ainda instável, instauração do *cogito*.

Desde o ponto de vista da outra dimensão pela qual o *cogito* impõe a sua independência, podemos afirmar que ele se basta epistemologicamente pela sua interioridade. A imanência de si que o caracteriza prescinde tanto de qualquer elemento extenso, portanto, corporal e, como tal, alheio ao pensamento, quanto externo ao pensamento, tal como os anjos ou mesmo Deus, que, muito embora sejam entes de natureza pensante, são externos à constituição indivisível do *ego*. Embora o grau de certeza inerente ao *cogito* seja melhor evidenciado por relação à suposta existência do Deus enganador, ele não carece da relação com nenhuma entidade pensante para ser tudo o que é enquanto pensar alguma coisa. O primeiro princípio da filosofia, que pretende, portanto, estabelecer algo de firme e constante para o conhecimento, independe também de qualquer coisa que não seja a sua própria interioridade, caracterizada como imanência do pensamento a si. É assim porque, sendo o pensamento imanente a si, não há

⁵⁵ Pautado por parâmetros geométricos, Descartes concebe que: "A ordem consiste nisto somente, que as coisas que são propostas primeiras devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes e que as seguintes devem, em seguida, serem dispostas de tal maneira que sejam demonstradas pelas únicas coisas que as precedem." (*Objections et réponses*, AT IX, p. 121).

nenhuma possibilidade de que ele não se perceba enquanto pensa, de modo que o pensamento enquanto imanente a si independe de todo o resto para conceber com plena evidência que ele efetivamente existe.

Em última instância, as duas dimensões desta independência do *cogito* aqui descritas nos remetem ao aspecto temporal. Por relação à ordem, o *cogito* se revela primeiro, isto é, independente de qualquer elemento antecedente; por relação à interioridade, o *cogito* se revela exclusivo, isto é, instaura-se independentemente de qualquer outro elemento atual. Assim, enquanto uma demonstra que, de acordo com a ordem, o primeiro princípio é independente de elementos positivos que o antecedam cronologicamente no encadeamento argumentativo que conduz até esta instauração, a outra evidencia que a certeza do *cogito* independe também de elementos simultâneos, cronologicamente coincidentes com ele, quer sejam pertencentes ao âmbito da extensão ou do puro pensamento, pois, diz Descartes:

[...] eu me persuadi de que **nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns**: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa (*Méditations*, AT IX, p. 19, grifo nosso).

Assim, o *cogito* se revela, do ponto de vista epistemológico, como uma substância, isto é, como algo que independe de outros elementos para ser tudo aquilo que é ou, o que é o mesmo, aquilo que subsiste por si mesmo, mas cumpre restringir que tal independência não é senão de caráter puramente epistemológico. É precisamente neste sentido, o epistemológico, que o primeiro princípio recebe o privilégio de ser elevado ao grau de substância, pois, diante da mais completa vacuidade de verdades conhecidas, a evidência com que se apresenta a certeza de que *se penso, existo* é suficiente para considerá-la indubitável. Dada esta conjuntura, pode-se dizer que o *cogito* é epistemologicamente auto-suficiente. Acrescente-se a isso um outro aspecto desta subsistência, qual seja o de que a alma permanece a mesma no câmbio e diversidade dos seus modos, pois, quer *eu* esteja afirmando ou negando, duvidando ou concebendo, querendo ou não querendo, imaginando ou sentindo,

o fato é que todos estes diversos modos não são senão “vestimentas” (*Méditations*. AT IX, p. 35) variadas para um mesmo ser que subsiste na diversidade destes. É somente por via destes modos que o *ego* é capaz de perceber-se como existente, dado que, segundo Descartes⁵⁶, as substâncias nunca se apresentam ao sujeito cognoscente senão investidas de pelo menos um dos seus modos. Todos esses modos pertencem a uma única natureza, isto é, conforme Descartes:

[...] à minha natureza. [...] porque não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu [...]? (*Méditations*, AT IX, p. 22).

Já desde um ponto de vista ontológico, de acordo com o qual são enfocadas as condições formais pelas quais o *ego* ganha ou participa do ser, ele não é, propriamente, uma substância, já que não dispõe da prerrogativa de criar-se e nem de conservar-se a si próprio⁵⁷. Como no cartesianismo aquilo que cria os seres, ou seja, Deus, é o mesmo que os mantém ou os conserva no ser, não podemos conceder ao *cogito* o *status* de substância em sentido pleno, já que, para subsistir, isto é, para permanecer sendo aquilo que é, depende ontologicamente da criação e da conservação efetuada, sempre e a cada vez, somente por Deus. Assim, não há como negar que somos constrangidos a aceitar que, desde o ponto de vista ontológico, o *ego* não é uma substância em sentido pleno uma vez que não subsiste ontologicamente por si mesmo, mas carece, sempre e a cada instante, do amparo divino para que se realize a sua conservação no ser.

Por outro lado, finalmente, Descartes chamará a *res cogitans* e também a *res extensa* de substâncias, na medida em que são independentes entre si e

⁵⁶ Podemos confirmar que Descartes afirma isto ao ler: “[...] nós conhecemos tanto melhor uma coisa ou substância, quanto melhor destacamos suas propriedades” (*Principes*, AT IX, p. 29), e também na *Carta a Clerselier* que diz: “[...] é pelos acidentes que a natureza da substância é manifesta.” (*Correspondence*, AT IX, p. 216).

⁵⁷ Em *Princípios*, Descartes descreve substância assim: “Quando nós concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que não tem necessidade senão de si mesma para existir” (*Principes*, AT IX, p. 47).

garantidas por Deus. São, pois, “substâncias criadas”, o que quer dizer que não dependem de nenhuma outra coisa criada para existir, mas somente de si mesmas e de Deus ⁵⁸.

Se, por um lado, o *cogito* tem a sua existência, pela *ordo essendi* (ordem das coisas), condicionada à ação contínua de um Deus veraz do qual depende para manter-se no âmbito do ser, por outro, pela *ordo cognoscendi* (ordem do conhecimento), ele é autônomo na medida em que por si mesmo chega ao conhecimento de si. De sorte que não nos é lícito afirmar a primazia do *cogito* enquanto princípio senão de maneira restrita ao campo epistemológico, pois é somente neste campo que ele se afirma como primeiro e como princípio, pois, como foi visto acima, um primeiro princípio deve ser dotado de *independência* ou, o que é o mesmo, de auto-suficiência, pelo menos sob o aspecto em que ele é enfocado como sendo, de fato, um primeiro princípio legitimamente concebido.

É bem verdade que, sob determinado aspecto, o conhecimento de Deus veraz depende, pela ordem das razões, ordem do conhecimento, da antecedência do *cogito* para ser alcançado, mas esta dependência, cumpre destacar: é de caráter estritamente epistemológico. Para bem dizer: não é Deus, ele mesmo, que depende desta primeira verdade, mas, tão-somente, o conhecimento que nós temos de Deus, de sorte que esta dependência se revela como uma limitação que nós temos de somente poder chegar ao seu conhecimento por meio de um encadeamento de razões que exige um primeiro princípio. Não se trata, pois, de uma dependência para o ser daquilo que é causa de todo o nosso ser, bem como da nossa conservação na existência, mas tão-somente de uma dependência para se chegar ao conhecimento certo deste Ser. Ocorre, portanto, que uma dependência no seio do encadeamento racional que conduz à verdade, isto é, uma dependência verificada na ordem das razões ou epistemológica, não implica necessariamente que, na ordem das coisas, ou seja, na ordem do ser, tal dependência possa ser afirmada verdadeira.

⁵⁸ Descartes descreve substância criada assim: “E a noção que nós temos assim da substância criada se relaciona de igual maneira a todas, isto quer dizer, àquelas que são imateriais como àquelas que são materiais ou corporais; pois é necessário somente, para entender que são substâncias, que percebamos que elas podem existir sem a ajuda de nenhuma coisa criada” (*Principes*, AT IX, p. 47).

É precisamente no âmbito desta problemática que ganha ensejo e significância bastante adequada a colocação em que Descartes diz: “Em efeito, certas coisas são sob um ponto de vista mais absolutas que sob um outro, e encaradas de outro modo, elas são mais relativas [...]” (*Regras para a direção do espírito*, regra VI, p. 228). No texto de onde foi coletada esta passagem Descartes menciona, para exemplificar esta afirmação, alguns elementos (como o universal e o particular), demonstrando que, sob um aspecto, o universal é mais absoluto que o particular por ser mais simples, mas que, sob outro, o particular é mais absoluto porque o universal carece de indivíduos para que exista, Ali, Descartes não faz referência ao *cogito*, nem tampouco a Deus, mas pensamos que não é inadequado nos referirmos precisamente deste modo ao *cogito* e a Deus, dada a importância destes elementos para o sistema cartesiano e, por conseguinte, a necessidade de justificação para esta intrincada relação de dependência em cuja disposição não são coincidentes o elemento mais absoluto do ponto de vista ontológico com o mais absoluto do ponto de vista epistemológico.

Descartes não é um idealista absoluto⁵⁹, prova disto é o fato de que Deus, muito embora seja inicialmente conhecido exclusivamente por meio da idéia de perfeição e infinitude presentes no sujeito pensante, Deus, ele mesmo, distinguido da idéia de perfeição e infinitude que o define para nós, independe completamente de qualquer idéia ou pensamento, é a única substância, no sentido forte do termo, por ser *causa sui*. Não é, portanto, a idéia nem o pensamento que instauram Deus, mas é a idéia e o pensamento que instauram o conhecimento que temos de Deus. A existência do *ego*, isto é, do pensamento, por conseguinte, da idéia, depende ontologicamente totalmente de Deus. A independência do *ego*, portanto, se limita, precisamente, como já foi dito anteriormente, tão-somente ao campo epistemológico.

É neste sentido que Descartes afirma que: “é muito certo que essa noção e **conhecimento de mim mesmo**, assim precisamente tomada, **não depende em nada das coisas cuja existência não me é ainda conhecida**” (*Méditations*, AT IX, p. 21-22, grifo nosso). Assim, o filósofo francês determina com precisão qual a natureza da independência que está afirmando para o *cogito*, a saber, a

⁵⁹ Aos moldes de Hegel, por exemplo, para quem “tudo é idéia”.

independência do *conhecimento* de quaisquer outros elementos, sejam eles epistemologicamente anteriores ou simultâneos.

2.5 Como o primeiro princípio se instaura

Se o *cogito* é um conhecimento independente de qualquer outro conhecimento, examinemos, então, como se articulam as razões de modo a resultar na concepção deste primeiro princípio da filosofia cartesiana. Descartes estabelece esta primeira verdade afirmando e concedendo que ela é uma *conclusão* ao dizer, na Segunda Meditação, que: “[...] após ter bem pensado, e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, cumpre enfim **concluir**, e ter por constante que esta proposição *eu sou, eu existo*, é verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito” (*Méditations*, AT IX, p. 19, grifo nosso), e também nos *Princípios*: “[...] não obstante todas as mais extravagantes suposições, não poderíamos nos impedir de crer que esta **conclusão**: Penso, logo existo, seja verdadeira” (*Principes*, AT IX, p. 27, grifo nosso). Ora, uma conclusão é sempre o resultado de algo que a antecede, pois conclusão significa encerramento de uma trajetória, neste caso uma trajetória do pensamento até o ponto em que se instaura a primeira verdade na ordem das razões. Uma conclusão só tem razão de ser em função de um início.

Assim, se o *cogito* é o ponto derradeiro de uma articulação conclusiva, deve haver algo que, provavelmente, não seja ele próprio, que o antecede nesta suposta trajetória do pensamento cujo ponto final, já que conclusivo, é o *cogito*. Isto pode não ser problemático para as conclusões em geral, pois a precedência de termos que garantam a veracidade das conclusões em geral faz, de maneira favorável, com que estas conclusões sejam tão fortes e tão certas quanto forem os termos pelos quais se chegou até elas. Este(s) termo(s) que dá(ão) início ao processo de obtenção de uma conclusão lhe dá(ão) respaldo e fundamentação, de sorte que o aporte de termos precedentes resulta naturalmente numa transferência do grau de certeza contido naqueles termos, porém, quando se trata de um primeiro princípio, não podemos admitir que a sua veracidade dependa da veracidade de elementos precedentes.

Admitir elementos precedentes ao *cogito*, dos quais, supostamente, dependeria a indubitabilidade e a certeza desta conclusão, comprometeria completamente o seu *status* de primeiro princípio, pois como pode ser primeiro princípio da filosofia se aparece como resultante, isto é, somente ao final de uma articulação conclusiva na qual lhe precederiam, supostamente, alguns termos? Admiti-lo seria comprometer ainda a afirmação de que ele é a primeira verdade do sistema cartesiano. Seria comprometer igualmente a sua primazia de princípio epistemológico para a construção do edifício do conhecimento. Descartes atribui, no entanto, ao primeiro princípio, com efeito, e sem rodeios, a qualidade de conclusão.

Estariam com razão aqueles⁶⁰ que, nas suas objeções dirigidas ao filósofo francês, supõem que Descartes concebe o *cogito* por meio de uma articulação silogística? Tais objeções supõem que o *cogito* seria uma conclusão resultante da dedução silogística cuja constituição teria por premissa maior: “aquilo que pensa é” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 205) ou, “tudo isso que pensa é ou existe” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 111) e por premissa menor: “eu penso”, de onde se poderia concluir, por uma dedução silogística, que *eu sou, eu existo*.

Segundo Beyssade, há vários “elementos naturais” (BEYSSADE, 2001, p. 244) reunidos na proposição que permite a passagem da dúvida à ciência reflexiva. Esta proposição à qual Beyssade se refere não é outra que: *eu sou, eu existo*. Os elementos que, segundo ele, estariam reunidos nesta proposição são de três ordens, conforme podemos ler:

[...] noções simples, de início, como pensamento⁶¹ e existência, idéias enterradas no tesouro de meu espírito [...]; uma noção comum ou máxima, a de que “para pensar é necessário ser”, gravada em meu espírito desde o ponto de meu nascimento, que dá à primeira proposição sua necessidade lógica; uma experiência enfim, que eu penso, contínua e infalível através da

⁶⁰ Estes foram, principalmente, Pe. Mersenne e Gassendi.

⁶¹ É verdade que a noção de *pensamento* não se apresenta de maneira explícita na formulação escolhida por Descartes para representar o *cogito* nas *Meditações*, pois, em *eu sou, eu existo* não é mencionado o pensamento; contudo, essa noção está envolvida implicitamente, já que é pelo pensamento que o *ego* percebe que é e que existe. Já na formulação privilegiada pelo comentarismo tanto a noção de *existência* como a de *pensamento* estão explicitamente enunciadas.

duração da minha vida consciente [...] (BEYSSADE, 2001, p. 244).

O fato de que há vários “elementos naturais” envolvidos ou “reunidos” na proposição que enuncia a primeira verdade da ordem das razões significa que ela se instaura por meio de um silogismo? Muito embora o *cogito* possa ser demonstrado por meio de um silogismo, não é por esta via que Descartes o concebe. Como vimos, a legitimidade formal-abstrata da noção comum para *pensar é necessário existir*, que é aqui transformada na suposta premissa maior do silogismo, não é suficiente para ser validamente aplicada às coisas que existem, pois tem a sua validade formal, isto é, aplicabilidade ao campo das coisas existentes conferida somente mediante a existência de algo em que se possa ancorar esta validade, pois o valor da legitimidade formal de uma noção comum só pode ser conferido mediante algo efetivamente existente. Deste modo, fica claro que é a premissa maior que seria dependente da conclusão *eu sou, eu existo* e não o inverso, pois, sem o elemento existente, a sua validade não é formal, mas, tão-somente, formal-abstrata.

O fato de a noção comum, a de que *para pensar é necessário existir*, pressuposta na premissa maior do silogismo, a premissa de que *tudo que pensa existe*, ter o seu valor, como algo validamente aplicável às coisas existentes, dependente de algo que exista efetivamente, interditaria a possibilidade de, num estado de coisas em que ainda não se tem o conhecimento de nada efetivamente existente, concluir a existência efetiva de qualquer coisa. Assim, não é lícito que lancemos mão de algo cuja validade, com referência às coisas existentes, ainda não está estabelecida, para obter o conhecimento de alguma coisa existente. Se Descartes admitisse isto, estaria, de imediato, comprometendo a legitimidade do seu primeiro princípio por tê-lo alcançado através de um procedimento epistemologicamente ilícito, dado que o direito de obter conclusões a partir de noções comuns só é concedido pela existência de algo que lhe dê suporte e validade. Validade que transcenda aquela meramente formal-abstrata, que, por ter o seu valor restrito ao campo do pensamento, é ainda improcedente para o campo da efetividade, e alcance a validade de ser formalmente aplicável.

Descartes, para defender o *cogito* da acusação de silogismo, não menciona a relação de dependência que a premissa maior teria para com a conclusão dela resultante, mas envereda por um caminho diferente. Ele apenas expõe com clareza qual a operação que o espírito realiza para chegar ao conhecimento indubitável da existência de si: “quando alguém diz: *penso, logo sou* ou *existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento, como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por uma simples inspeção do espírito” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 111).

Não se conclui a existência partindo-se do pensamento como pela força de um silogismo, mas se conclui a existência mediante o pensamento, ou seja, o *cogito* é, sim, uma conclusão que vai do pensamento à existência daquele que pensa, mas não por meio de um silogismo.

Se aqueles que fizeram estas objeções que acusam a concepção pela qual o espírito toma conhecimento da primeira verdade da filosofia cartesiana de ter sido realizada de maneira silogística tivessem presentes as concepções cartesianas, que o filósofo francês apresentava já nas *Regras para a direção do espírito*, a respeito do silogismo, talvez nem as teriam feito, pois já ali Descartes tinha por certa a concepção de que o silogismo é um procedimento incapaz de possibilitar a conquista da verdade por seu intermédio, servindo antes para explicar a outrem aquilo que já se sabe, mas nunca para obter a verdade pelo seu intermédio. Já nas *Regras* Descartes entendia que quem pretende demonstrar algo por meio de um silogismo precisa necessariamente já estar de posse do conhecimento que pretende demonstrar, pois o silogismo não se presta ao exercício de descobrimento daquilo que é propriamente a verdade, ficando, assim, limitado ao exercício da demonstração daquilo que se conhece de antemão, conforme podemos confirmar quando o filósofo diz:

Ora para se convencer mais completamente que esta arte silogística não serve em nada para a descoberta da verdade, falta destacar que os dialéticos não podem formar nenhum silogismo que conclua a verdade, sem ter tido antes a matéria, isto é, sem ter conhecido anteriormente a verdade que este silogismo desenvolve. Disto se segue que esta forma não lhe dá nada de novo; que assim a dialética vulgar é inútil àquele que quer descobrir a verdade [...] (*Regras para a direção do espírito*, regra X, p. 256).

Deste modo, o novo conhecimento, isto é, o conhecimento daquilo que era desconhecido, nunca é obtido por intermédio do silogismo, mas demanda, por sua vez, o emprego de outros procedimentos⁶² que, embora envolvidos no silogismo, não lhe são subordinados, são, antes, mais primordiais do que o silogismo, tão estimado pelos antigos e medievais.

Seria mesmo um contra-senso grosseiro se Descartes, depois de ter assumido a posição acima descrita com relação ao silogismo, quisesse obter o conhecimento do *cogito* adotando uma via silogística. Embora, talvez, para alguns que, não sendo estes mais do que meros receptores passivos daquilo que se lhes apresentava a Escola, viam no silogismo o caminho pelo qual tinham acesso à verdade, isso parecesse imprimir no *cogito* a marca do verdadeiro e indubitável. Descartes, por sua vez, ao colocar para si a tarefa de, fazendo uso do método, descobrir ou “inventar” a verdade, jamais poderia ter adotado o silogismo para levar a termo o seu empreendimento. Segundo o filósofo francês, o silogismo, por ter a sua utilidade limitada à exposição daquilo que já se sabe e não se prestar ao exercício da atividade que é própria da filosofia, a saber: a busca do verdadeiro, entende que é “preciso enviá-lo (o silogismo) da filosofia para a retórica” (*Regras para a direção do espírito*, regra X, p. 256), pois é, diz Descartes: “completamente inútil àquele que quer descobrir a verdade” (*Regras para a direção do espírito*, regra X, p. 256) e não meramente expô-la.

O *eu sou*, *eu existo*, momento instaurador da metafísica e da subjetividade no sistema cartesiano, não é, portanto, resultado de um silogismo, uma vez que o silogismo serve apenas para expor a outrem o que já se conhece. No momento em que o *cogito* aparece no andamento e ordenamento racional, ele vem à tona obedecendo à marcha da descoberta. Diferentemente de mera exposição de um conhecimento, o cenário em que o *cogito* irrompe no seio da filosofia cartesiana evidencia que se trata de algo que, de fato, nos torna mais sábios (cf. *Correspondence - 1646*, AT IV, p. 444), já que, na medida em que se trata de um

⁶² São eles: intuição e dedução, ambas são operações simples, e são também, segundo Descartes, as únicas vias pelas quais não se tem ocasião de estar enganado. Descartes afirma isto quando escreve: “[...] os meios pelos quais nosso entendimento pode se elevar ao conhecimento sem medo de se enganar. Ora existem dois, intuição e dedução.” (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 211-212).

ser existente, é algo indiscutivelmente positivo, ainda que muito simples e evidente, ao qual se atribui o estatuto de primeira verdade ou primeiro princípio.

O *cogito* é, com certeza, uma conclusão que deve ser resultado de alguma operação do espírito. Já sabemos que é um pensamento, mas não estando satisfeitos em saber apenas que é um pensamento, buscamos saber por qual meio o espírito que busca a verdade encontra esta primeira reputando-a inequivocamente como uma conclusão. O fato de ser uma conclusão sugere naturalmente que houve ao menos uma operação do espírito por meio da qual se concebeu esta primeira verdade. Não sendo o silogismo, deve ser outra coisa, mas talvez não totalmente outra, pois o silogismo, sendo um composto de premissas e conclusão, é também o resultado de determinadas operações do espírito, isto é, exige e envolve determinadas operações do pensamento para que se realize. Percebemos com clareza e distinção pelo menos três: primeiramente o espírito precisa *supor* a veracidade das premissas que vai empregar neste silogismo, uma vez que o silogismo é inútil para descobrir a verdade, é inútil também para assegurar por si mesmo a veracidade das suas premissas, assim, é preciso lançar mão da *suposição* de que são verdadeiras; em segundo lugar, o espírito faz a *dedução* partindo da premissa maior, passando⁶³ pelo termo médio, e obtendo dedutivamente, da relação entre as duas, uma conclusão necessariamente verdadeira, dada a veracidade das premissas; em terceiro lugar, o espírito pode perceber também a relação entre as premissas e a conclusão, no silogismo, por meio de uma *intuição*, pois, por se tratar de uma série composta por três termos ou em alguns casos apenas dois, quando é o caso de uma premissa e uma conclusão que se segue necessariamente. A título de esclarecimento, cumpre dizer que, por se tratar de um número reduzido de elementos, o espírito pode, sim, abarcá-los todos instantaneamente de modo a conceber a esta primeira verdade não como na dedução percorrendo os termos da série um por um de maneira sucessiva, mas por via intuitiva, de maneira instantânea. Isto é possível precisamente pelo fato de que, sendo bastante

⁶³ Descartes distingue nas *Regras para a direção do espírito*, dedução de intuição, afirmando que a primeira se constitui por um movimento do espírito, portanto, uma sucessão, que implica a passagem de um termo a outro até o final de uma série dedutivamente conclusiva; a intuição, por seu turno, se realiza da maneira instantânea, por meio de um só golpe (cf. *Regras para a direção do espírito*, regra XI, p. 257).

reduzido o número de termos envolvidos na série conclusiva, o uso da memória seja dispensado porque nenhum dos termos é tão afastado a ponto de subtrair-se do foco de atenção do espírito, permitindo, assim, que a conclusão seja perfeitamente obtida de maneira instantânea, por conseguinte, por uma via intuitiva.

Destas três operações que conseguimos perceber envolvidas num silogismo⁶⁴ nem todas se verificam sendo realizadas no momento de concepção do *cogito*, pois, sendo ele obtido sob obediência rigorosa aos preceitos metodológicos traçados para a concepção da ciência certa e indubitável, somente aquelas operações do entendimento por meio das quais não se tem ocasião de errar é que podem ser elencadas como passíveis de serem as responsáveis pela obtenção de algo dotado de tamanho grau de certeza e indubitabilidade e que desempenhará a destacada e importante função de primeiro princípio desta filosofia.

Descartes, ao deslindar “[...] os meios pelos quais nosso entendimento pode se elevar ao conhecimento sem medo de se enganar” (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 211-212), afirma, de maneira inequívoca e incisiva, que: “existem dois, intuição e dedução” (*Ibidem*). Agora bem, se Descartes determinou quais são as únicas duas vias pelas quais não se tem ocasião de errar, podendo o entendimento, por meio delas, “se elevar ao conhecimento sem medo de se enganar”, cumpre investigar qual das duas vias, ou talvez, se são as duas as responsáveis pela obtenção da conclusão de que *eu sou, eu existo*.

Em se tratando da concepção do seu primeiro princípio, isto é, do ponto arquimediano que será a base com a qual o espírito progredirá em direção à construção do edifício do conhecimento certo e indubitável e, principalmente, o princípio do qual dependerá todo este edifício, na medida em que ele está na base e, de certa maneira, constitui a sua fundamentação, é óbvio que Descartes não empregará, para concebê-lo, senão uma destas duas vias que apontou como inequívocas, ou ainda, as duas.

⁶⁴ Suposição, dedução e intuição.

Segundo a definição cartesiana de dedução⁶⁵, ela é, por oposição⁶⁶ à intuição, algo que implica certo *movimento* ou *sucessão*. Ora, as duas formulações do *cogito* acima expostas permitem que percebamos, com nitidez, esta “certa sucessão”, este “movimento” característico da dedução. *Eu sou, eu existo* aparece pela primeira vez na Segunda Meditação, precedida pela situação em que o espírito que medita aventa com a possibilidade de não existir (*Méditations*, AT IX, p. 19). Ao revelar-se impossível que ele não exista enquanto pensa, conclui: *Eu sou, eu existo*. Assim, tal verdade se impõe quando o espírito percebe: como estou pensando, concluo que *eu sou, eu existo*. Destarte, a *sucessão* e *movimento*, que indicam dedução, não ocorrem somente na afirmação *eu sou, eu existo*, mas imediatamente antes dela, findando-se com tal afirmação. A conclusão, portanto, de que o espírito existe *sucede* a percepção de que está pensando, assim, o *movimento* vai do pensamento à certeza de existência. Já na formulação privilegiada pelo comentarismo, “penso, logo existo”, esta *sucessão* e *movimento*, próprios da dedução, podem ser percebidas no interior da própria formulação pela qual o *cogito* se expressa. A conjunção “logo” realiza a passagem do pensamento à existência. Esta formulação indica, de maneira mais clara, que há, nesta conclusão, a passagem da certeza do pensamento, que, para conhecer-se como verdadeiro e verdadeiramente existente, não depende de nada além dele mesmo por ser imediato a si, para chegar até a certeza da existência desta “coisa que pensa”, cujo conhecimento indubitável depende exclusivamente do pensamento.

Podemos afirmar, sem constrangimento, que há, nesta passagem, uma notável *sucessão* e *movimento*, pois a conclusão de que “existe uma coisa que pensa” está sucedendo uma constatação fornecida pela experiência imediata do pensamento, em que o sujeito desta experiência é a própria coisa que pensa. O *cogito*, portanto, se não foi, poderia ter sido concebido por via dedutiva,

⁶⁵ Esta definição de dedução exclui a acepção pela qual se concebe a dedução como algo terminado, isto é, como o termo final da série. Trata-se, pois, da dedução enquanto um procedimento ou operação do espírito por meio da qual se chega a este termo final que, coincidentemente e de maneira perigosa, também pode ser denominado dedução. Uma coisa é o resultado da dedução, que comumente é chamada de dedução, outra coisa é o processo pelo qual se chega a tal resultado. É precisamente este processo que está, aqui, sendo definido.

⁶⁶ Leiamos, pois, a definição cartesiana de dedução por oposição à intuição: “A dedução, **ao contrário** (da intuição), [...] implica um certo movimento do nosso espírito [...]” (*Regras para a direção do espírito*, regra XI, p. 257, grifo e parênteses nossos).

realizando um *movimento* do pensamento cujo sentido parte da “experiência imediata do pensamento” e *sucede* em “direção” à conclusão necessária de que “é uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente”, aportada por “uma noção comum ou máxima, a de que *para pensar é necessário ser*, gravada em meu espírito desde o ponto de meu nascimento” (BEYSSADE, 2001, p. 244).

Vale destacar, em primeiro lugar, que esta noção comum, no cenário de concepção do *cogito*, encontra-se plenamente legitimada, isto é, válida de maneira formalmente legítima precisamente na medida em que vem respaldada pela experiência de uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente na qual se fundamenta como válida, não só pela sua legitimidade formal-abstrata que se restringe ao campo do pensamento independentemente do mundo existente, mas também válida formalmente, tendo, assim, plena aplicabilidade ao campo das coisas existentes. O seu valor emerge como legitimamente válido para a ciência concomitantemente à emersão da experiência imediata do pensamento como algo verdadeiro e verdadeiramente existente; em segundo lugar que, muito embora esta noção comum ou máxima não constitua, aos moldes silogísticos, um termo propriamente dito, a noção comum de que *para pensar é necessário ser ou existir* é realmente indispensável para que ocorra a “passagem da dúvida à ciência reflexiva” (Ibidem), por estar “logicamente pressuposta por ela (a proposição que realiza a passagem da dúvida à ciência, ou seja, o *cogito*)” (Ibidem). Segundo Beyssade, é esta noção comum que “doa à primeira proposição sua necessidade lógica” (Ibidem). Assim, verifica-se entre estes dois elementos, reunidos na passagem da dúvida à ciência, uma relação de recíproca e simultânea doação: enquanto a experiência imediata do pensamento faz com que a noção comum, segundo a qual *para pensar é necessário ser ou existir*, transcenda a validade meramente lógica doando-lhe validade formal, a noção comum, por seu turno, doa a necessidade lógica para a proposição que afirma a existência de uma coisa que pensa mediante a experiência do pensamento.

Revela-se, portanto, plausível a hipótese de que o *cogito* tenha sido concebido por meio de uma dedução que, por não dar ao espírito ocasião de enganar-se e por tomar como ponto de partida para este *movimento* conclusivo a

experiência irrefutável – dado que é imediata – de que há, de fato, o pensamento, permite que seja uma conclusão indubitável.

Vejamos, pois, com relação à intuição, como se afigura a instauração deste primeiro princípio. Descartes é bastante preciso ao definir o que entende por isto, a intuição:

Por intuição eu entendo não o testemunho variável dos sentidos, nem o juízo enganador da imaginação naturalmente desordenada, mas a concepção de um espírito atento, tão distinta e tão clara que não lhe reste nenhuma dúvida sobre isto que ele compreende (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 212).

As condições sob as quais se pode, segundo a definição cartesiana, conceber algo por meio de uma intuição são precisamente que: este algo concebido seja *indubitável, claro e distinto*, e concebido por um espírito *atento*. A última condição aqui apontada é, com efeito, aquilo que nos permite diferenciar a intuição da dedução. Ora, a dedução é uma operação do espírito que pode percorrer uma longa série de termos deduzindo sempre as novas conclusões a partir das passadas, fazendo uso da memória. Isto significa que a dedução opera também a respeito de elementos que já se distanciaram da atenção do espírito, de sorte que precisa lançar mão da atividade mnemônica para poder obter aquelas conclusões que pressupõem termos afastados. O uso destes termos afastados é que impossibilita o espírito de realizar ali uma intuição, pois a intuição é uma concepção que implica a obtenção de uma conclusão instantânea, cujos termos arrolados estejam todos sob a atenção do espírito no instante da sua realização. Assim, uma evidência passada não tem, para a concepção intuitiva, o valor de evidência, pois, uma vez tendo se subtraído do conjunto de elementos sobre os quais o espírito lança, no instante da intuição, de um só golpe, a sua atenção, este termo distante perde o valor de evidência atual impossibilitando a realização da intuição.

Ao dar uma definição opcional de intuição, já que marcada pela conjunção alternativa “ou” (cf. *Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 212), Descartes nos dá, ao mesmo tempo: a possibilidade de tirar um “denominador comum” entre

as duas definições de intuição; e a indicação de que há, entre dedução e intuição, uma notável primazia da segunda.

Em seqüência imediata à citação recém-exposta, pela qual Descartes dá a sua primeira definição de intuição, ele escreve: “[...] ou, isso que é o mesmo, a concepção evidente de um espírito são e atento, concepção que nasce da única luz da razão, e é mais segura porque ela é mais simples que a dedução” (Ibidem). Novamente aparecem: “*evidência*” – que não é senão *clareza* e *distinção* – e *atenção* como condições para a concepção intuitiva de algo. Observe-se ainda que Descartes afirma que esta concepção “nasce da única luz da razão”; isto, segundo a nossa interpretação, sugere que: a razão projeta o seu foco de luz, que não é outra coisa que a própria *atenção* do espírito. Esta expressão sugere que o nascimento desta concepção intuitiva se dá por meio de uma única projeção, de um único lançamento da luz do espírito sobre um restrito perímetro, tão limitado quanto é o reduzido número de elementos que o espírito pode contemplar simultaneamente com clareza e distinção e tão limitado temporalmente quanto é o que Descartes chama de instante⁶⁷. Esta expressão dá margem, assim, para que se interprete que a unidade mencionada na expressão “única luz do espírito” seja principalmente a unidade do instante, mas também a unidade que não é senão a soma destes poucos termos de cuja relação se pode obter uma concepção de maneira intuitiva. Nascer da “única luz do espírito”, de acordo com a nossa interpretação, é ser concebido instantaneamente como que por meio de um único *flash* do espírito, pelo qual seria concebido somente *aquilo* sobre o que incidiu esta luz e somente *durante* o tempo que durou esta luz, ou seja, apenas um instante.

⁶⁷ A noção de instante se define por contraposição à sucessão ou movimento. Descartes diz, em *Carta de Descartes a Pollot de abril ou maio de 1638*: “[...] o movimento não se faz num instante [...]”. (*Correspondence - 1638*, AT a.II, p. 42). Para Mersenne, Descartes escreve: “[...] o termo instante não exclui senão a prioridade do tempo [...]” (*Correspondence - 1638*, AT b.II, p. 143). Para Morin, acerca do instante, Descartes escreve que: “[...] ainda que seja certo que nenhum movimento pode se fazer em um instante [...]” (*Correspondence - 1638*, AT b.II, p. 215). O instante é, no cartesianismo, o menor fragmento do tempo que, enquanto tal, deveria ser um curto espaço de duração, mas não é isto que Descartes parece conceber por “instante”, pois contraposto às noções de sucessão e movimento, é forçoso concebê-lo como uma não-duração. Curiosamente, o instante, para o filósofo francês, não é um espaço de tempo, mas um ponto localizado no tempo que, para nós seres finitos, é indivisível, ainda que para Deus, que tudo pode, não seja assim. Desse modo, o instante parece significar o menor fragmento temporal, que paradoxalmente não se constitui como sucessão, mas como “átomo temporal” de cuja soma, o tempo, naturalmente sucessivo, é composto.

De todo modo, o denominador comum entre as duas definições de intuição revelou-se marcado pela exigência de *evidência* e *atenção*. A evidência é própria também da dedução, já que é, de certa forma, a marca pela qual o espírito reconhece o verdadeiro, ao passo que a atenção do espírito (ao todo) é uma condição peculiar à concepção intuitiva. À atenção se reduzem as duas características que diferenciam a intuição da dedução: o fato de ser instantânea e o fato de só se realizar de maneira bastante simples, isto é, por meio de elementos imediatamente presentes. O fato de que a atenção seja uma condição necessária ao espírito que concebe algo por meio de uma intuição impõe que ela envolva somente o número de termos que ele pode ter simultaneamente sob a sua atenção e que a intuição ocorra no reduzido espaço de tempo em que o espírito pode manter a sua atenção condensada sobre estes elementos.

A primazia da intuição em relação à dedução, no tocante à elevação do espírito ao conhecimento sem medo de enganar-se, se deve ao seu maior grau de segurança que, por sua vez, se deve à sua maior simplicidade. Enquanto a dedução, como vimos, ocorre mediante o movimento sucessivo que percorre os termos da cadeia, a intuição, por ser instantânea, ocorre em bloco, de um só golpe, que não é um movimento, mas que permite que a luz do espírito se transmita entre os elementos envolvidos nesta concepção intuitiva. No instante desta transmissão, a unidade da luz projetada sobre estes objetos diáfanos reúne-os todos num só bloco compacto, simples e evidente por si. O bloco é evidente por si, uma vez que prescinde do concurso de quaisquer elementos que não sejam aqueles objetos simplificados pela unidade da luz do espírito naquele instante.

Enfim, descritas as condições para que se realize uma intuição, temos as informações para depreender como ocorre a intuição do primeiro princípio da filosofia cartesiana. Ora, ocorre, como já foi dito acima, “por uma simples inspeção do espírito”, no instante em que, dada a simplicidade⁶⁸ do seu objeto, o

⁶⁸ A simplicidade do *cogito* é atestada pela impossibilidade de abstrair da coisa que pensa o próprio pensamento, pois, sendo resíduo último do processo de análise no qual o homem é submetido a uma segregação até o limite, o pensamento se revela como indivisível do *ego*, por conseguinte, simples. Descartes confirma isto quando diz: “[...] eu noto que ele (o pensamento) unicamente é de uma natureza tal que eu não posso separá-lo de mim” (*Recherche de la vérité*. Oeuvres philosophiques II: Ed. ALQUIÈ, F., parênteses nossos).

conhecimento de algo que pensa e enquanto pensa existe, se revela de maneira evidente, pois *para pensar é necessário existir*. Assim, como intuição, o *cogito* é privilegiadamente concebido em detrimento da operação dedutiva, a qual, mesmo sendo certa, Descartes a estima como sendo menos segura, de maneira que, na condição de primeiro princípio, quanto mais segurança lhe for atribuída, tanto mais sólido será o edifício que a partir dele se erigirá. Quanto mais simples for a obtenção de uma verdade tanto mais afastada dela estará o engano. Assim, a maior segurança de que goza a intuição decorre naturalmente da sua maior simplicidade. Mediante a simplicidade do objeto e a simplicidade da concepção que provém por meio de uma intuição, o *cogito* se instaura com o grau máximo de evidência de que pode gozar um primeiro princípio.

Muito embora Descartes se refira, algumas vezes, ao seu primeiro princípio como uma conclusão, o *cogito* concebido intuitivamente não é um resultado, mas, sim, um ponto de partida instantâneo que se instaura de maneira independente de qualquer dedução, já que a dedução se caracteriza pela marcha ou sucessão, ao passo que a intuição se caracteriza pela instantaneidade.

[...] distinguimos intuição da dedução, nisto que em uma se concebe certa marcha ou sucessão, enquanto que não é assim com a outra e, ademais, que a dedução não tem necessidade de uma evidência presente como a intuição, mas que empresta de algum modo toda sua certeza da memória; de onde se segue que se pode dizer que as primeiras proposições; derivadas imediatamente dos princípios, podem ser, seguindo a maneira de os considerar, conhecidos tanto por intuição, quanto por dedução; enquanto que os princípios eles mesmos não são conhecidos que por intuição [...] (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 214).

Ora, se é assim, o *cogito*, enquanto primeiro princípio, instante no qual irrompe com o máximo de simplicidade, não pode ser aceito como uma dedução, mas tão-somente como intuição. E é assim, precisamente, porque, como intuição, ele não provém de nada além de si mesmo, de modo que não pode ser deduzido, pois a dedução implica o envolvimento de pelo menos dois termos. O primeiro princípio, por instaurar-se por si mesmo, demanda que a sua concepção seja exclusivamente intuitiva.

É precisamente por ser o *cogito* concebido por meio de uma intuição que não podemos dizer que o conhecimento positivo, na filosofia cartesiana, ao invés de começar pelo *cogito*, começa pela dúvida. Muito embora a dúvida conduza o espírito até este estado de coisas que permite, de maneira adequada, o conhecimento do primeiro princípio, ela própria não está envolvida diretamente na intuição pela qual este é concebido. A intuição do primeiro princípio, sendo instantânea, está, de alguma forma, desligada da dúvida, dado que a dúvida e o *cogito* ocorrem em instantes distintos e que, para Descartes, o instante atual não decorre necessariamente do instante anterior e a intuição do *cogito*, como toda intuição, se faz no interior do instante, instantaneamente. Assim, a concepção intuitiva do primeiro princípio revela sua independência em relação à dúvida⁶⁹.

Cumpra aqui fazer um esclarecimento, dado que afirmamos mais acima a plausibilidade de o *cogito* ter sido concluído por meio de uma dedução. Ocorre que há dois momentos da concepção do *cogito*. Primeiramente ele é concebido intuitivamente e a isto se deve o *status* de primeiro princípio. Num momento seguinte, o espírito que busca a verdade pela ordem das razões, como que dá um passo para trás para observar⁷⁰, desde fora daquela experiência originária, o que é necessário para concluir a veracidade da proposição que acabou de perceber como certa, como bem descreve a Quarta Parte do *Discurso*, onde podemos ler:

Depois disso (a aceitação "do penso, logo existo" como o primeiro princípio para a filosofia), considere em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois como acabava de encontrar uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, tendo notado que nada há no "eu penso logo existo" que me assegure que digo a verdade exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir (Discours, AT VI, p. 33, parênteses nossos).

⁶⁹ Beyssade confirma isto quando diz que: "Sem dúvida o sujeito da *Segunda Meditação* é um sujeito momentaneizado, senão instantaneizado, e as modalidades do passado ou do futuro permanecem fora da primeira certeza" (BEYSSADE, 2004, p. 155).

⁷⁰ Este procedimento de repassar pelos elementos envolvidos na concepção do *cogito* não é outra coisa que a colocação em prática daquele último preceito metodológico exposto na Segunda Parte do *Discurso*, onde se prescreve que se façam sempre revisões tão gerais a fim de ter certeza de nada omitir (cf. *Discours*, AT. VI, p. 19). Ao fazer esta revisão Descartes transita pelos elementos reunidos nesta concepção e acaba realizando nesta operação uma dedução.

A noção comum de que *para pensar, é preciso existir*, conferindo necessidade lógica à proposição *penso, logo existo*, permite a *passagem* da percepção do pensamento à *conclusão* de que eu existo. Assim, vemos que, neste segundo momento do *cogito*, quando o espírito está refletindo a respeito da experiência originária, mas já afastado dela, ocorre um *movimento* que vai do pensamento à existência por meio de uma noção comum. E que, portanto, a sucessão que caracteriza a dedução por contraposição à instantaneidade da intuição se dá pela *marcha* que vai do pensamento até a conclusão de existência da coisa que pensa. É assim que se pode explicar o fato de que Descartes menciona o *cogito* como uma conclusão, pois somente “após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim **concluir** e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Méditations*, AT IX, p. 19). Trata-se, portanto, de um segundo momento da instauração desta primeira verdade, no qual se consolida, mediante a revisão prescrita⁷¹ pelo método, a veracidade da proposição que a enuncia, atribuindo-lhe, deste modo, a qualidade de conclusão.

2.6 A instabilidade do primeiro princípio

Ora, mas se esta proposição está, de fato, como “cumpre enfim concluir”, consolidada a ponto de ser lícito e mesmo forçoso “ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira”, por que então fazer-lhe a ressalva de que ela é “necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”, de modo a restringir a necessidade da sua veracidade a duas condições: 1) que ela seja enunciada pelo seu sujeito; ou 2) que ela seja concebida no seu espírito?

Trata-se, com efeito, de determinar as condições sob as quais a primeira verdade contida no primeiro princípio da filosofia cartesiana é válida como “necessariamente verdadeira”. Estas duas condições estão intimamente relacionadas com os aspectos lógico e temporal do *cogito*.

⁷¹Qual seja: “[...] fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir” (*Discours*, AT VI, p. 19).

A condição que se refere à enunciação desta proposição aqui não é, de forma alguma, a pronúncia oral da proposição *eu sou, eu existo*, dado que o espírito que medita não chegou ainda ao conhecimento da existência do corpo, de modo que não dispõe epistemologicamente de nenhum aparelho fonador para enunciá-la. Ocorre que se, por um lado, o espírito não dispõe, pela ordem das razões, deste dispositivo físico pelo qual um homem é capaz de enunciar sonoramente uma proposição qualquer, não podemos negar-lhe a dimensão lingüística ou discursiva pela qual a consciência articula os elementos de uma proposição. E cumpre confessar que esta articulação se dá durante um determinado espaço do tempo, pois não é de um só solavanco que o espírito percorre os vários elementos da proposição. A enunciação de uma proposição implica a passagem por cada um dos elementos nela presentes. Esta passagem se dá por uma *sucessão* que inicia com o primeiro e culmina obviamente no último elemento, demandando naturalmente uma certa duração, um certo espaço de tempo para que se realize. Portanto, há indiscutivelmente uma *marcha* linear somente mediante a qual uma proposição pode ser enunciada. Ora, não vemos aí os traços característicos da dedução, que a distinguem da intuição?

[...] distinguimos intuição da dedução, nisso que em uma se concebe uma certa **marcha** e **sucessão**, enquanto que não é assim com a outra [...] (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 214, grifo nosso).

Assim, podemos perceber que a primeira⁷² das condições para que o valor de verdade do *cogito* seja necessário é a dedução, já que se dá de acordo com a dinâmica natural do tempo, isto é, sujeita a um percurso que implica duração e sucessão.

A segunda condição – a simples concepção do espírito – nos conduz, pelo seu contexto, e pelo fato de que uma concepção é mais simples do que qualquer enunciação – já que pode ser instantânea –, à interpretação de que se trata da

⁷²O termo “primeira” aqui se refere à ordem com que Descartes dispõe textualmente estas duas condições nas *Meditações* quando diz: “necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” e não à ordem das razões por meio das quais o *cogito* é concebido, pois ele é primeiramente concebido intuitivamente e, como vimos, somente num segundo momento, revendo os passos pelos quais se chegou até ali, é que se realiza a conclusão ou dedução. A expressão “primeira”, portanto, se refere à enunciação.

intuição, até porque Descartes destaca ser a intuição o único⁷³ meio apropriado para se conceber um princípio.

Tanto a dedução quanto a intuição são meios confiáveis para a obtenção de uma verdade, mas a dedução demanda e existência prévia de um ponto que permita a sua realização, ao passo que a intuição é uma concepção instantânea que não pressupõe nenhum ponto anterior. Somente a intuição, portanto, convém à obtenção do princípio que é, dentre todos, o primeiro na ordem das razões.

Agora bem, uma vez determinadas as condições sob as quais o *cogito* é necessariamente verdadeiro, podemos então perceber que ele depende da *atualidade* desta verdade, isto é, que ela se faça presente para ter de fato o valor que lhe foi atribuído. Pergunta-se, então: Por que, uma vez instaurada a necessidade da veracidade desta primeira proposição, não podemos, sem constrangimento, contar com ela de maneira estável para dar andamento ao encadeamento de razões, a fim de construir o almejado edifício do conhecimento?

Ainda que, na Segunda Meditação, a instauração do *cogito* seja implementada pela mais completa exclusividade do pensamento, isto é, sem o auxílio de outras entidades que não o próprio pensamento, que, sendo imediato ao seu sujeito, se revela clara e distintamente como existente, a questão da origem causadora deste ser não foi ainda determinada. Como não foi ainda definida, não se tem o conhecimento do condicionamento ontológico a que está submetido este *ego* que se revela imediatamente existente. Assim, a questão da origem que doa ser a isto que indubitavelmente é alguma coisa enquanto pensa, permanece em suspenso. Tanto é assim que, malgrado a conquista da primeira verdade, a dúvida, sob a forma da hipótese de um Deus enganador, ainda paira sobre o estado de coisas em que se encontra o espírito no momento em que atualiza as razões suficientes para afirmar-se como algo necessariamente existente.

A hipótese de um Deus enganador atuando implica a possibilidade de que o espírito, ao distanciar o seu pensamento das razões que lhe permitiram

⁷³Podemos confirmar isto nas *Regras*, no ponto em que o filósofo francês escreve: “[...] os princípios eles mesmos não são conhecidos senão por intuição [...]”. (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 214).

conceber ou concluir com evidência a sua própria existência, tome por verdadeiro aquilo que é falso, pois a certeza e a indubitabilidade do *cogito* só tem valor na presença de todos os elementos que conduziram até a sua instauração. Para Descartes, é assim porque, segundo ele: “[...] a memória, sendo falha e fugidia por sua natureza, tem necessidade de ser renovada e reafirmada por este movimento contínuo e repetido do pensamento” (*Regras para a direção do espírito*, regra XI, p. 258). Assim, a hipótese do Deus enganador, somada à natureza volúvel e fugaz da memória, interdita o espírito de tomar a evidência passada, que garantiu a veracidade do *cogito*, por evidência propriamente dita. O fato de ter passado suprime a certeza inerente à evidência na *atualidade* do *cogito*, pois a recordação de uma evidência é, para o espírito que medita, apenas um registro que, como tal, pode ter sido impresso na memória por este suposto embusteiro a fim de produzir o engano. Sob a influência da dúvida metafísica, a evidência do *cogito* tem, portanto, uma validade que se determina precisamente pelo tempo em que a concepção instantânea do *cogito*, ou a sua conclusão, com todos os elementos nela reunidos⁷⁴, estejam atualmente presentes à consciência.

Aqui se poderia objetar que a imperícia da memória, exclusivamente no caso da dedução do *cogito*, poderia dar margem ao erro. Quanto a isto, Descartes esclarece que, quando a operação é simples, e este é precisamente o caso do *cogito*, a dedução é feita por intuição. É neste sentido que podemos ler em *Regras para a direção do espírito*, quando Descartes relacionava as definições de intuição que havia dado na terceira e na sétima regra, a frase aparentemente paradoxal: “a simples operação de se deduzir uma coisa de outra se faz por intuição” (*Regras para a direção do espírito*, regra XI, p. 257).

A chave para desfazer este aparente paradoxo, já que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo, é a dinâmica de funcionamento da atenção. A memória só é envolvida numa cadeia dedutiva na medida em que é necessário o concurso de algum elemento distante. Dizer que o elemento é ou está distante significa dizer que ele saiu do foco de luz do espírito, através do qual é condensada a atenção sobre um número bastante reduzido de elementos. Ao subtrair-se deste

⁷⁴ Estes elementos são aqueles expostos acima, a saber: as noções simples de *pensamento* e *existência*; a noção comum segundo a qual *para pensar é necessário ser ou existir*, a experiência em que o pensamento se percebe.

foco, ele é, para um espírito sem garantia de estabilidade das evidências passadas, um elo solto, desligado da cadeia de razões que lhe conferiram validade. Quando não há mediação entre um elo e outro, desde que eles sejam simples, é possível ao espírito deduzir o segundo do primeiro ou, mais simplesmente, intuir instantaneamente o que implica esta relação do primeiro com o segundo. Assim, não havendo um número de elos maior do que aquele que o foco de luz do espírito possa conceber com clareza e distinção, “a dedução se faz por intuição”.

De qualquer forma, a necessidade do *cogito* está, na Segunda Meditação, condicionada à sua atualização, pois Descartes diz: “esta proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio” (*Méditations*, AT IX, p. 19). Isto significa precisamente que ela só é válida no tempo presente, já que o futuro ainda não é, e o passado já não é mais. O futuro só será quando for presente, mas o fato de eu perceber que sou agora não me garante permanência no ser, dado que não conheço com precisão qual a causa que me originou. O passado foi, deixou de ser, de modo que, mesmo que o registro mnemônico que me sugere que no passado eu existi seja verdadeiro, o conhecimento indubitável de minha existência atual não se segue daí, mas do fato de que me percebo atualmente como existente, dado que, para recordar, isto é, para pensar, é necessário existir.

Enfim, dirá o filósofo: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (*Méditations*, AT IX, p. 21). Aqui é enunciada, de maneira mais incisiva, a modalização temporal da existência da coisa que pensa. Se o espírito existe somente enquanto pensa, como propriamente se constitui esta coisa pensante? Ora, dado que o sujeito do pensamento existe “por todo o tempo” em que pensa, ele é precisamente a soma de todos os instantes em que pensa. Pode-se mesmo supor, mediante esta modalização temporal, que o ser do pensamento seja descontínuo, ou seja, supondo uma linha temporal composta por muitos instantes, o ser do pensamento pode alternar-se com o não-ser, de modo a constituir uma sucessão em que, no instante um, o pensamento é, já no instante

dois, ele, deixando de pensar, deixa também de ser, no instante três volta a ser se voltar a pensar e, se parar de pensar, deixa, no instante quatro, novamente de ser e assim por diante.

Agora bem, Husserl faz implicitamente uma alusão ao *cogito*, na qual se refere a ele como uma intuição absoluta⁷⁵. Vejamos qual é a definição cartesiana de absoluto a fim de saber se ela se coaduna com as características do *cogito*:

Eu chamo absoluto tudo isto que é elemento simples e indecomponível da coisa em questão, como por exemplo, tudo isto que se vê como independente, causa, simples, um, igual, semelhante, linear, etc.; e eu digo que isto que tem de mais simples é isto que tem de mais fácil [...] (*Regras para a direção do espírito*, regra VI, p. 227).

Ainda que Descartes não tivesse, em vista desta definição, o *cogito* por objeto, podemos perfeitamente ler, na definição cartesiana de absoluto, a descrição das características principais do *cogito*. Ora, a noção de absoluto implica que seja válido a qualquer tempo e em qualquer lugar. É o que indicam, ou permitem interpretar, ainda que com alguma projeção, as descrições do absoluto como: “um”, “igual” e “linear”. Entretanto, deparamo-nos com uma modalização temporal do *cogito* que nos constrange a conceder-lhe uma validade condicionada, modalizada. Como pode ser absoluto algo que poderia, talvez, deixar de ser? Como dar seqüência ao encadeamento racional rumo à construção de um edifício sólido do conhecimento, mediante esta carência de estabilidade da qual padece o primeiro princípio? Como este primeiro princípio que, por ser posto primeiro, é o fundamento, pode sustentar um encadeamento de razões se a qualquer momento pode ocorrer que deixe de existir, colocando abaixo tudo o que a partir dele se deduziu?

Isto não gera, a princípio, um problema tão grande quanto possa, inicialmente, parecer. Ocorre que, enquanto está realizando este encadeamento

⁷⁵ Pode se perceber isto na seguinte citação: “Ora, se considerarmos essas ciências em sua formação histórica, percebemos que lhes falta este caráter de verdade, que permite reconduzi-las integralmente e, em última análise, a **intuições absolutas**, além das quais não se pode retroceder. E é por isso que se faz necessário reconstruir o edifício que poderia corresponder à idéia de filosofia, concebida como unidade universal das ciências que se ergue sobre um fundamento de caráter absoluto. Essa necessidade de reconstrução que se impunha a Descartes realiza-se nele sob a forma de uma filosofia orientada para o sujeito” (HUSSERL, 2001, p. 20, grifo nosso).

de razões, a coisa que pensa não pode deixar de ser, na medida em que não pode deixar de pensar para realizar este encadeamento. Raciocinar ou encadear se reduz, então, a pensar e, assim, não se corre o risco de perder o fundamento deste encadeamento enquanto ele se realiza. Assim, ainda que temporalmente modalizado, o pensamento pode, partindo do primeiro princípio, dar andamento às razões de modo a construir uma série dedutiva, mas, como “estabelecer algo de firme e constante nas ciências”, se a permanência desta cadeia das verdades obtidas pela série dedutiva tem a sua duração determinada exatamente pela duração em que o pensamento percorre os elos desta cadeia e persevera, de modo ininterrupto, nestes elos? Somente o conhecimento do Deus veraz é que permite que a ciência, propriamente dita, se constitua, pois à ciência é inerente a estabilidade das verdades que a constituem. Esta estabilidade, tanto da necessidade do *cogito*, quanto de qualquer verdade que para a sua certeza demande o emprego de uma evidência passada, não pode ser assegurada unicamente pelo sujeito do pensamento; exige, para tanto, o conhecimento da veracidade de Deus⁷⁶. A imperfeição e a finitude que caracterizam a constituição do espírito, verificadas em todas as suas faculdades exceto a volitiva – pela qual se identifica à divindade, pela sua infinitude –, impossibilitam-no de, por si só, sem o amparo de Deus como fundamento, realizar o objetivo cartesiano de “estabelecer algo de firme e constante nas ciências”.

Deixando, porém, a questão da veracidade divina, enquanto fundamento, para ser explorada ao seu tempo, vejamos um problema que se coloca ainda na Segunda Meditação: Se, por ser temporalmente modalizado, o *eu* que pensa deixar por um instante de pensar, por conseguinte, podendo deixar também de existir, como assegurar que, ao voltar a pensar, ele permanecerá sendo o mesmo *eu*? Ainda que não ocorra a ausência ou a vacuidade de pensamento, por nenhum instante, como estabelecer, a sua unidade, a sua igualdade mediante o câmbio incessante das formas ou modalidades do pensamento? Como assegurar que não se trata, em cada modo do pensamento, de um sujeito distinto, de

⁷⁶ É neste sentido que Descartes afirma, em muitas passagens, que não há, e nem pode haver, ciência do ateu, pois, na ausência de um tal fundamento, Deus, não é possível prover estabilidade às verdades alcançadas pelo ordenamento racional, impossibilitando, assim, que uma ciência, propriamente dita, se constitua de maneira plena e sem restrições. Este assunto será desenvolvido no capítulo seguinte, em que trataremos especificamente da relação entre o primeiro princípio da filosofia cartesiana e Deus.

maneira que *eu* seja um quando duvido, outro quando quero, outro quando imagino, outro quando sinto, e assim por diante? E, ainda, no mesmo problema, mas sob um outro aspecto: Como assegurar a simplicidade deste *eu penso* mediante a grande variedade de modos pelos quais ele percebe que pensa? Por que não se pode afirmar que, sendo a reunião desta variedade de modalidades do pensamento, o *eu* seja uma pluralidade que se diferencia de si no fluir do tempo⁷⁷?

Descartes parece não ver, nesta problemática, algo que mereça uma investigação, um desenvolvimento detido e detalhado, “pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo” (*Méditations*, AT IX, p. 22). Embora Descartes tenha dito isto, a argumentação que ele desenvolve na seqüência permite perfeitamente que, a partir do horizonte cartesiano, sejam respondidas estas questões que acabamos de levantar e, curiosamente, ela se inicia imediatamente após a frase recém-citada, na qual Descartes parece negligenciá-las – ao afirmar que, para explicar que é o *mesmo eu* que está na base de cada uma das modalidades do pensamento que ele percebe, “não é necessário nada acrescentar” (*Ibidem*).

Esta argumentação é desenvolvida, conforme Descartes faz parecer, a título da imaginação e dos sentidos até chegar à análise do pedaço de cera, pela qual, supostamente, ficaria provado que a imaginação sozinha não pode dar a conhecer a natureza dos corpos, mas ousamos dizer que o objetivo não é apenas estabelecer que o conhecimento da natureza do corpo se dá por meio do pensamento e que, portanto, o pensamento, por vir antes, é mais fácil de conhecer do que o corpo. Há aí, segundo a nossa interpretação, um pano de fundo inconfesso, pelo qual Descartes solidifica a concepção de que é o *mesmo eu* que persevera sendo o *mesmo* sob o trânsito incessante pelas variadas modalidades de que ele se reveste.

⁷⁷ Estas questões se colocam, por exemplo, a partir da perspectiva aberta pelo pensamento nietzschiano, para o qual, “não sou eu que penso, mas os pensamentos é que me pensam”. Numa tentativa de dissolução do sujeito, Nietzsche inverte a direção do questionamento de modo a ressaltar aspectos que a tradição filosófica se esforçou para ocultar e suprimir.

É bem verdade que, já antes de afirmar que não havia necessidade de acrescentar nada para explicar que se trata do *mesmo eu*, Descartes, de maneira sucinta, coloca a questão.

Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mal grado seu, e que sente também muitas coisas como que por intermédio dos órgãos do corpo? (Ibidem).

Na seqüência, Descartes inicia o processo de afirmação da *mesmidade* do *eu*, estabelecendo uma identidade entre a certeza do *cogito* e a certeza das várias modalidades do pensamento que acaba de mencionar. Faz isso invocando novamente os graus da dúvida suplantados pela imposição auto-suficiente do pensamento e invocando a relação de dependência que os vários modos mantêm para com o pensamento. Fazer isto é remeter a questão da *mesmidade* do *eu* ao fato de que não há, entre o pensamento e os seus modos, nenhuma distância que o impeça de perceber que é ele próprio e não outro que se manifesta a si pelos vários modos. Dessa maneira, a imediatidade, que caracteriza o acesso do *eu* ao seu modo, evidenciaria que se trata do mesmo *eu* e não de outro.

Embora, no entanto, esta remissão goze de alguma consistência, é possível levantar a objeção de que, talvez, os modos pelos quais o pensamento se recorda de ter se percebido, por serem tantos que não possam se dar de maneira simultânea, e, por conseguinte, pelo fato de envolverem a memória, podem não passar de registros mnemônicos falsificados e introjetados pela ação do Deus enganador⁷⁸.

Mediante a análise do pedaço de cera, é possível afirmar, com maior propriedade, que há uma substância que permanece sempre a mesma sob a variedade dos modos, e que estes modos não são de fato o que a coisa é, mas, tão-somente, os meios pelos quais ela se apresenta ao espírito que conhece.

⁷⁸ Esta objeção pode ser julgada improcedente se o espírito, ao mencionar cada um dos modos, realizar em ato a ação correspondente ao modo que está mencionando; entretanto, se é o caso de o espírito estar passando apenas enunciativamente pelos modos que se recorda ter percebido, então tal objeção é perfeitamente procedente.

Assim, não se trata apenas de provar, ali, que a imaginação não pode dar a conhecer a natureza dos corpos, mas principalmente de estabelecer a *mesmidade* da extensão e paralelamente a do pensamento malgrado o câmbio dos seus modos, e que esta *mesmidade* só pode ser conhecida pelo pensamento. Descartes faz isto, ao escrever:

Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento [...]? Certamente é a **mesma** que vejo, que toco e que imagino e a **mesma** que conhecia desde o começo (*Méditations*, AT IX, p. 24, grifo nosso).

Enfim, é ao nível do pensamento que a substância se revela e, ainda que Descartes mostre que é a mesma cera que permanece, somos constrangidos, por esta análise, a interpretar que esta análise do pedaço de cera é realizada principalmente em função de estabelecer que o pensamento⁷⁹ é que é o mesmo, pois a questão da existência dos corpos só será posta muito mais adiante no andamento das razões.

Ora, Descartes já havia dito que não era necessário nada acrescentar para explicar que é o mesmo pensamento que permanece, no entanto lança mão desta estratégia de fazer de conta que interrompe a ordem das razões a fim de seguir o senso comum no seu próprio terreno, exatamente para poder explicar que é o mesmo pensamento que permanece nas atividades não exclusivamente intelectuais, tais como imaginar e sentir. Assim, ao estabelecer que é o mesmo pensamento que permanece em cada ação do *eu*, estabelece também a sua natureza, que se define por: ser realmente distinta do corpo; e por ser, ainda que não absolutamente estável já que depende de Deus para tanto, o mesmo que subsiste nas mais variadas ações em que o *eu* se representa como sujeito destas ações.

A natureza do *eu*, que fica, portanto, determinada mediante⁸⁰ esta análise do pedaço de cera, se instaura como uma *essência*, cujos acidentes são os modos pelos quais ela se apresenta. O que a coisa é, o seu ser, é a sua

⁷⁹ Não apenas o pensamento da cera, mas o pensamento enquanto espírito, *cogito*.

⁸⁰ Descartes aplica ao espírito aquilo que concluiu acerca dos corpos pela análise do pedaço de cera. Esta vinculação que o filósofo faz pode ser comprovada pela seguinte passagem: “[...] posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito [...]” (*Méditations*, AT IX, p. 26).

essência, enquanto os modos pelos quais ela se apresenta sendo são contingentes, acidentais. Uma essência é precisamente aquilo que existe de maneira necessária e imutável, subsistindo na contingência dos seus modos, portanto, perene e não sujeita ao movimento do tempo.

Desse modo, pelo andamento das razões, Descartes vai, na Segunda Meditação, paulatinamente extraindo as conseqüências deste primeiro princípio. Primeiramente observando que algo existe malgrado as mais abrangentes suposições de inexistência das coisas; em seguida, instaurando a existência da coisa que pensa como necessariamente verdadeira; na seqüência, revendo e investigando quais os modos pelos quais a necessidade desta existência se impõe; e, ao final da Segunda Meditação – já lançando alguma luz sobre a natureza dos corpos, através da análise do pedaço da cera –, estabelece o pensamento como uma *natureza* propriamente dita que se pode verificar a cada ato imediato do espírito, determinando, assim, que ele subsiste na base de todos os modos, sendo, por conseguinte, único e o mesmo.

Seria bastante problemático para o sistema cartesiano se o seu primeiro princípio fosse cambiante e pluralístico. As exigências cartesianas de ciência demandam que o seu primeiro princípio seja único e o mesmo, do contrário se cairia num estado de coisas em que o conhecimento, para Descartes, é impossível, a saber: o caos. Supondo um primeiro princípio que se diferencia de si no fluir do tempo, torna-se impossível estabelecer a ordem e a medida que caracterizam, para o filósofo francês, o conhecimento, porque o diferenciar-se de si implicaria também que, no fluir do tempo, ele assumisse ordens e medidas diversas daquelas que lhe permitem ser o primeiro princípio da filosofia que pretende, precisamente, estabelecer algo de firme e constante nas ciências.

A análise do pedaço de cera permite demonstrar que há sempre algo de mais fundamental, uma substância, à qual os acidentes se aderem. Esta substância permanece inalterada e, ainda que os sentidos nos inclinem para uma conclusão contrária, pelo pensamento é possível obter este conhecimento. Projetando esta análise para a coisa que pensa, é possível estabelecer que é a mesma natureza que se encontra em cada um dos seus acidentes. Desse modo, o pensamento, enquanto natureza, não se vê alterado pelo fluxo do tempo, mas

revela, de duas maneiras, a sua atemporalidade: primeiramente por ter sido concebido por meio de uma intuição que é instantânea e, como tal, não está sujeita à sucessão que constitui a natureza íntima do tempo; em segundo lugar porque, malgrado a alteração e a sucessão dos seus modos acidentais, o pensamento subsiste inalterado pela sucessão dos modos, sendo sempre o mesmo.

Há que se destacar que o primeiro princípio é o conhecimento do pensamento necessariamente existente que se apresenta em primeiro lugar na seqüência das verdades. Todos estes novos conhecimentos que vão, no transcorrer da Segunda Meditação, sendo obtidos pelo encadeamento das razões, não são senão desdobramentos realizados a partir dele, que permitem conhecer melhor o que vem a ser este pensamento. Embora sejam facetas de um mesmo elemento, no campo epistemológico, o que permite iniciar e dar andamento à marcha em direção à ciência é precisamente o conhecimento certo e indubitável da *existência* do pensamento. Ainda que a *natureza* do pensamento seja deduzida da sua existência, é o conhecimento desta que permite o daquela e, assim, podemos determinar que o primeiro princípio da filosofia cartesiana é precisamente: *Eu sou, eu existo*.

CAPÍTULO III

DO COGITO A DEUS E DE DEUS À ESTABILIDADE DE QUALQUER EVIDÊNCIA

3.1 Sem Deus não há ciência

Notadamente, o objetivo primordial da filosofia cartesiana é o de prover uma fundamentação diferenciada da tradicional, tanto para a filosofia quanto para a ciência. Não apenas diferenciada, mas uma fundamentação que atenda às exigências cartesianas. Esta nova fundamentação vem a propósito de atender às exigências próprias do cartesianismo, de certeza e de indubitabilidade, acerca dos primeiros fundamentos ou primeiros princípios. O primeiro princípio deve ser dotado de um grau máximo de evidência, pois, sendo, de alguma forma, a causa⁸¹ das verdades que dele se seguem, precisa conter em si este grau de evidência de modo a ser possível propagá-lo ao longo das séries dedutivas, por cadeias de razões, aos mais variados âmbitos do conhecimento racional. As exigências de certeza e de indubitabilidade, com efeito, não dizem respeito tão-somente aos primeiros princípios, mas a todo o edifício do conhecimento que a partir deles se erigirá.

O primeiro princípio do cartesianismo, no decorrer da Segunda Meditação, foi sendo explorado de modo que novas verdades, a partir dele, foram sendo obtidas. Este processo se afigura como uma espécie de dissecação ou análise daquela primeira verdade sobre cuja natureza é lançada a luz que, emanada da razão, a ilumina e a torna evidente para a consciência na medida em que o

⁸¹ Tanto no *Discurso* (cf. *Discours*, AT VI, p. 63-64), quanto nos *Princípios* (cf. *Principes*, AT IX, p. 2), Descartes estabelece uma certa identidade entre princípios e causas. Há que se determinar em que sentido um princípio pode ser causa de outras verdades: um princípio é causa de outras verdades na medida em que as implica necessariamente. Ainda que outros elementos possam, eventualmente, estar envolvidos na concepção de determinadas verdades, é(são) principalmente o(s) princípio(s) que possibilita(m) que se chegue ao conhecimento destas outras verdades que não são o princípio ele mesmo. Assim, de alguma maneira, ele é causa destas verdades. Isto, porém, não pode ser confundido com causa no sentido de geração formal de determinado ser que corresponderia às respectivas verdades. O princípio é causa em sentido epistemológico; já como causa da geração, ou seja, do ponto de vista ontológico, um princípio do conhecimento não pode ser causa de verdade alguma, pois, ontologicamente, causa é aquilo que gera e conserva formalmente. É bem verdade que, no caso específico de Deus, os dois sentidos de causa podem lhe ser adequadamente atribuídos, contudo, não deixam de ser noções distintas, embora homônimas.

espírito que medita se auto-analisa. Tal processo se realiza ao nível estritamente subjetivo, isto é, no campo da pura interioridade do sujeito que, encerrado em si, vai deslindando, passo a passo, a sua própria estrutura constitutiva.

Ocorre, assim, o encadeamento de uma série dedutiva que tem como ponto de partida a constatação de existência do *eu* por meio de uma “simples inspeção do espírito”. É um acontecimento intelectual no qual o pensamento, ele mesmo, na mais completa independência epistemológica de quaisquer outros elementos, se pensa. Em tal acontecimento, a consciência, seguindo os preceitos metodológicos, torna-se consciente de que é, embora de início não saiba, com propriedade, o que exatamente ela é na medida em que pensa ser.

Inicialmente, esta consciência de si é apenas o conhecimento de algo existente, que existe enquanto pensa. É este, estrita e precisamente, o conhecimento que se erige como o primeiro princípio da filosofia cartesiana: uma afirmação de existência cuja negação é impossível, dado que o pensamento é imediatamente acessível ao espírito que pensa e dado que uma ação exige indubitavelmente um agente para a sua realização. Os conhecimentos ou verdades que se seguem dele, na Segunda Meditação, não são senão desdobramentos e implicações resultantes deste primeiro princípio. São, portanto, verdades ou conhecimentos que, de alguma forma, estão contidos de maneira implícita e inerente neste primeiro princípio que é dotado de grande fecundidade. Não é senão esta peculiar fecundidade que lhe confere a posição e o *status* de princípio e que permite ao espírito que medita, por meio deste princípio, dar andamento à marcha do conhecimento rumo ao estabelecimento da ciência.

Na esteira deste processo de extração das verdades implicadas no primeiro princípio do sistema cartesiano, a existência que se revela indubitável enquanto pensa permite que se saiba não só que existe, mas também que se saiba qual é a natureza desta existência condicionada epistemologicamente apenas a si mesma, ou seja, condicionada ao puro exercício do pensamento. Permite que se defina, tanto pela essência quanto pelos modos, o que é isto que existe enquanto pensa; permite ainda que se obtenha o conhecimento do grau de dificuldade de se conhecer a natureza do objeto em questão por relação ao grau

de dificuldade de se conhecer a natureza da extensão⁸², tendo como critério a simplicidade do objeto conhecido. Todo este encadeamento de verdades tem por fundamento o primeiro princípio, ou seja, a existência indubitável do pensamento. E, o grau de certeza verificado em cada uma destas verdades que se seguem necessariamente do primeiro princípio não provém de outra coisa senão deste primeiro princípio. De tal maneira isso ocorre que nenhuma destas verdades encontradas necessariamente⁸³ ao longo do percurso da Segunda Meditação pode gozar de um grau de certeza superior ao grau que é próprio do primeiro princípio, pois, sendo ele, de alguma forma, o fundamento de todas, é também a fonte de onde provém, tanto o conhecimento destas verdades subseqüentes, quanto o grau de certeza que a elas pode ser atribuído. O primeiro princípio, sendo fonte destas verdades, jamais se esgota ou diminui em grau de certeza, desde que atualizado na consciência do sujeito. A primeira verdade é fonte do conhecimento destas verdades subseqüentes na medida em que as implica necessariamente; e é fonte do grau de certeza a elas conferido porque não recebem tal certeza senão deste primeiro princípio; isto é, a certeza de que gozam tais verdades se deve ao *eu sou, eu existo*, pois se ampara exclusivamente em tal ponto de partida, de modo tal que recebem somente dele o grau de certeza de que estão investidas.

Este processo de exploração das verdades que podem ser depreendidas do primeiro princípio da filosofia cartesiana segue um caminho que visa não apenas desvendar a natureza constitutiva do objeto deste primeiro princípio, isto é, do *cogito*, e descobrir que este é mais fácil de conhecer do que os corpos, mas, principalmente, trazer à luz da ciência o conhecimento de todas aquelas coisas que o homem for capaz de conhecer por meio do uso da sua própria razão. Este processo de construção do edifício do conhecimento, que se inicia na concepção

⁸² Obviamente, no ponto das *Meditações* em que Descartes determina que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, isto é, ao final da Segunda Meditação, a existência dos corpos ainda não havia sido provada. Contudo, o simples fato de ter-se conhecido primeiramente a alma já é um indício do que se quis ali determinar, ou seja, que a alma é mais fácil de ser conhecida do que o corpo, mas o que dá efetiva comprovação a esta terceira verdade na ordem das razões é o fato de que é pela alma ou intelecto que se conhece todo o resto, logo ele será conhecido antes de qualquer outro conhecimento, pois é presente e pressuposto no conhecimento de qualquer objeto.

⁸³ Desejamos esclarecer que estas verdades são necessárias somente por relação à primeira, isto é, como a primeira é verdade, segue-se necessariamente que as outras também sejam. Não é o caso de serem necessárias por si mesmas, isto é, na independência do *cogito*.

do primeiro princípio, o *cogito*, vem a propósito da conquista de um grande objetivo, que não é senão o de alcançar aquilo a que Descartes denomina sabedoria. Eis o que Descartes entende por sabedoria:

[...] por sabedoria não se entende somente prudência nos afazeres, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para condução de sua vida, quanto para a conservação de sua saúde e invenção de todas as artes; e que a fim de que este conhecimento seja tal, é necessário que ele seja deduzido das primeiras causas, de sorte que, para tentar adquiri-lo, isto que se chama propriamente filosofar, é necessário começar pela busca dessas primeiras causas, isto quer dizer dos princípios [...] (*Príncipes*, AT IX, p. 2).

Assim, paralelamente à pretensão cartesiana de implementar uma filosofia da simplicidade, partindo daquelas coisas as mais simples e evidentes, há também o objetivo de lançar a luz da razão sobre um campo muito mais amplo e complexo do que o campo subjetivo da pura interioridade do sujeito que medita. Isto é, Descartes almeja obter o conhecimento indubitável de tudo o que o homem é capaz de conhecer. O conhecimento destas coisas demanda o re-conhecimento daquilo que elas são, e conhecê-las é conhecer a realidade que elas encerram, isto é, a verdade acerca delas e não apenas como elas se apresentam ao pensamento. Em Descartes, conhecimento é igual a verdade que, por sua vez, é o mesmo que realidade. Algo é verdadeiro somente quando corresponde perfeitamente à realidade do seu objeto.

Estes três termos – verdade, conhecimento e realidade – devem estar necessariamente alinhados. Para que este alinhamento seja alcançado de fato e não apenas para o pensamento do espírito que medita, isto é, afastado e em possível desacordo com o real, é necessário determinar que aquilo que é válido no interior do campo estritamente subjetivo corresponda exatamente ao que é válido para a coisa em si, ou seja, faz-se mister demonstrar que aquilo que o pensamento pensa ser o caso não seja apenas pensamento alienado da realidade à qual se refere, mas correspondente de maneira adequada a esta realidade em si mesma. O objetivo é então, partindo do válido para o pensamento, alcançar o conhecimento dos elementos que lhe são transcendentais, isto é, chegar ao conhecimento das verdades cujas realidades

não fazem parte na constituição mesma do ser do *sujeito*. Assim, o valor objetivo das verdades que se revelam de maneira indubitavelmente necessária no âmbito interno do puro pensamento depende da correspondência entre pensamento e realidade. Tal dependência é algo que não pode ser negligenciada, pois não é, de antemão, evidente que aquilo que é válido para o pensamento seja válido também para a realidade das coisas em si mesmas. Num estado de coisas, tal como se encontra o espírito que levou a dúvida até as suas últimas conseqüências, tudo é duvidoso até que se tenha ocasião de provar o contrário. Esta correspondência, portanto, entre aquilo que é válido para o pensamento e aquilo que é válido na realidade em si precisa ser efetivamente demonstrada e estabelecida. Para isto será imprescindível o concurso de um Deus sumamente bom e veraz. No cartesianismo, é a prova da existência de Deus e de que ele é verdadeiro que possibilita esta validação objetiva dos conhecimentos inicialmente investidos de um valor apenas subjetivo, e, assim, carentes da certeza de que correspondem à realidade, e, nessa medida, insuficientes por si mesmos.

Ora, se, na Segunda Meditação, esta correspondência entre realidade ou verdade para o pensamento e realidade ou verdade para a coisa não foi ainda demonstrada e estabelecida, como então podemos afirmar que os conhecimentos decorrentes necessariamente do primeiro princípio são de fato verdades? Qual é o grau de verdade que a necessidade do pensamento, por si só, é capaz de conferir a estes conhecimentos que decorrem inelutavelmente do primeiro princípio da filosofia cartesiana no andamento da Segunda Meditação? Ocorre que a sombra da hipótese do Gênio maligno, ainda pairando, mesmo após a conquista do primeiro princípio, obscurece a luz dos conhecimentos dele decorrentes. Estes conhecimentos decorrentes do primeiro princípio são, com efeito, por relação ao primeiro princípio, absolutamente necessários, contudo, naquele ponto das *Meditações*, por não se ter, à disposição, o aporte de um Deus veraz, garantia de que a necessidade do pensamento corresponde à realidade da coisa, o grau de veracidade destas verdades decorrentes fica duplamente atenuado e enfraquecido: de um lado pela ausência do Deus veraz, cuja conseqüência é que o espírito não tem garantia da veracidade das evidências passadas; de outro, pela presença da hipótese do Gênio maligno, cuja

conseqüência é a intensificação da desconfiança acerca destas evidências passadas.

É usual, entre os comentadores de Descartes, referirem-se a estes conhecimentos obtidos logo após a instauração do primeiro princípio – o conhecimento da natureza do *ego* e o conhecimento de que mais fácil do que conhecer o corpo é conhecer a alma – como sendo segunda e terceira verdades na ordem das razões, mas a veracidade destes conhecimentos, em sentido forte, só será instaurada na sua plenitude após a supressão da hipótese do grande embusteiro pela conquista do Deus veraz. É assim porque algo é verdadeiro, em sentido pleno, quando a coisa em si corresponde perfeitamente ao conhecimento, ou à idéia, ou ao pensamento que dela se tem. Ocorre que a certeza desta correspondência entre pensamento e realidade em si só é obtida, para a segunda e terceira verdades, mediante o conhecimento da existência de um Deus veraz.

Muito embora estes dois conhecimentos resultantes do primeiro princípio compartilhem, em alguma medida, do grau de certeza inerente ao primeiro princípio, há que se destacar que constituem, segundo Gueroult, um tipo de certeza de ordem bastante diferenciada, conforme podemos ler:

Ainda que ele (o *cogito*) me forneça por sua vez o conhecimento de minha existência (*quod*) e aquele de minha natureza (*quid*), esses dois conhecimentos comportam cada um uma certeza de ordem muito diferente. A primeira não é certa apenas para mim, mas possui desde agora um pleno valor objetivo, pois basta que eu pense que eu existo, para saber que *em si* eu existo. A segunda não tem ainda, no momento, senão uma necessidade puramente subjetiva, pois o fato de que *eu me pense como sendo por natureza* puro pensamento não implica, de modo algum, que *em si eu seja uma natureza* exclusivamente pensante (GUEROULT, 1999, p. 87, parênteses nossos).

Assim, a afirmação de existência é dotada de um valor objetivo, pois lança raízes na esfera da existência de uma maneira válida em igual medida para o pensamento e para a coisa a que se diz respeito, ou seja, é um conhecimento cujo conteúdo corresponde, inelutavelmente, ao ser em si daquilo a que este conhecimento se refere. Isto significa que, por mais equivocado e inadequado, por mais errôneo e discordante da realidade que seja a percepção que o espírito tem da natureza deste pensamento, ou seja, de si próprio, é forçoso confessar que ele

é algo objetivamente existente, ao passo que o conhecimento acerca da natureza disto que existe é passível de ser questionado, portanto, o seu valor é apenas subjetivamente válido, logo, há a possibilidade de que esteja em desacordo com a realidade em si desta coisa que pensa.

Eis a pujança do primeiro princípio da filosofia cartesiana: de todas as verdades é a primeira e a única capaz de ser, em alguma medida, independente da existência ou inexistência de um Gênio maligno ou um Deus veraz e, mesmo assim, instaurar-se, já de início, com uma ordem de certeza objetivamente válida. O conhecimento da existência de si se dá para o sujeito, já com um valor objetivo, na independência do conhecimento de quaisquer outras coisas, ao passo que todas as outras verdades têm o seu valor objetivo dependente do conhecimento de que existe o Deus veraz. Entretanto, malgrado a primazia e a fecundidade deste primeiro princípio, ele é incapaz de, por si só, instaurar uma ciência propriamente dita. Ciência implica objetividade dos conhecimentos que a constituem; disso, é bem verdade, o conhecimento da existência do pensamento é bem dotado, mas não se constrói ciência alguma com apenas uma verdade objetivamente válida. Conforme Gueroult, muito embora a segunda verdade decorra diretamente da primeira, não compartilha da mesma ordem de certeza, qual seja: a ordem de certeza objetivamente válida. Da mesma forma, a verdade subsequente, terceira na ordem das razões, referente à maior facilidade que o espírito tem para conhecer a alma do que para conhecer o corpo, também não é dotada daquela ordem de certeza inerente ao primeiro princípio.

Uma ciência demanda um conjunto amplo de conhecimentos ligados e entrelaçados uns nos outros, de modo a constituir um todo compacto, coeso, ordenado, coerente e fundamentado, cujos elementos constitutivos sejam mensuráveis entre si. Mais do que isto, à ciência é própria a estabilidade das verdades que a constituem em diferentes pontos do tempo, de sorte que este conjunto de conhecimentos não esteja sujeito à transitoriedade e à inconstância próprias da natureza do sujeito cognoscente⁸⁴. Vimos, no segundo capítulo, que o

⁸⁴Descartes entende que a natureza do espírito é marcada por uma certa inconstância e transitoriedade. Tais características são impróprias à ciência pretendida por Descartes, uma vez que ele estabelece o objetivo de alcançar algo de certo e estável nas ciências. Quanto à transitoriedade e à inconstância que Descartes atribui à natureza do sujeito, podemos confirmar a posição do filósofo na seguinte passagem: “[...] porque eu sou ainda de uma tal natureza que

cogito, ainda que seja uma verdade objetivamente válida, na ausência do Deus veraz é uma certeza que carece de estabilidade, pois o valor objetivo desta primeira certeza que se erigiu como sendo primeiro princípio da filosofia cartesiana só lhe é, de fato, conferido mediante a sua atualização, isto é, somente quando o espírito tem sob o foco da sua atenção a totalidade das razões ou elementos que permitiram a concepção deste conhecimento como algo indubitável e dotado de um grau de certeza peculiarmente elevado.

Ora, mas qual seria então aquele “ponto fixo e seguro” ao qual Descartes se refere no início da Segunda Meditação como sendo o ponto arquimediano a partir do qual seria possível, uma vez tendo conquistado este ponto ou esta coisa certa e indubitável, ter-se o direito de conceber altas esperanças⁸⁵? Sabe-se-que, nesta passagem, Descartes está se referindo precisamente ao *cogito*, mas o *cogito* é realmente fixo e seguro? Seguramente é uma coisa certa e indubitável desde que o pensamento acerca desta coisa seja atualizado, mas, com efeito, antes de chegarmos ao conhecimento de que existe um Deus verdadeiro não podemos atribuir-lhe o caráter de fixidez, pois, como vimos, ao dirigir o foco da sua atenção para outro objeto que não a si mesmo, o sujeito do pensamento está, neste mesmo movimento, rebaixando o grau de certeza próprio do *cogito*, qual seja, o grau de evidência suficiente para servir de primeiro princípio, ao grau de mera recordação da evidência. Assim a evidência passada, deixando de ser evidência atual, perde o privilégio de evidência e torna-se mera recordação de evidência. Como recordação, em virtude da fraqueza e da imperfeição da memória, constitui-se como objeto sujeito ao erro, logo, desprovido do caráter de indubitabilidade. O *cogito* é um conhecimento temporalmente modalizado, isto é, condicionado à atualidade da sua intuição, e, como tal, é bastante problemático afirmar que seja um ponto fixo, não obstante seja ele completamente certo e indubitável quando atualmente presente à consciência. Não é um ponto fixo

meu espírito não pode ater-se continuamente a uma mesma coisa, e que com freqüência me recorde de ter julgado uma coisa por verdadeira, e quando eu paro de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la como tal, pode acontecer que durante esse tempo outras razões se apresentem a mim, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus” (*Méditations*, AT IX, p. 55).

⁸⁵ Para ter presente a passagem referida, citemo-la mais uma vez: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (*Méditations*, AT IX, p. 19).

porque é, inicialmente, desprovido da estabilidade de que deve estar investido um ponto fixo, pois um ponto que vai e vem na medida em que o foco da atenção do espírito o envolve e dele se afasta não é, ainda, com propriedade, um ponto realmente fixo.

Assim, para operar a instauração de uma ciência, faz-se necessário que o sujeito do conhecimento desloque o foco da sua atenção para buscar alhures a veracidade de outros elementos, a fim de dar andamento à construção do edifício do conhecimento.

Se o *cogito* é incapaz, portanto, de manter-se como evidência na ocasião em que o sujeito do conhecimento dirige o foco da sua atenção para outros objetos que não as razões ou elementos que possibilitaram a conquista desta verdade acerca da existência de si mesmo, tanto menos capaz ele será de conferir a este objeto que não ele mesmo o grau de evidência exigido por Descartes para os objetos constitutivos desse conjunto de conhecimentos ao qual se denomina ciência. Na condição de recordação de evidência, a certeza do *cogito* perde o privilégio de intuição absoluta e a certeza a seu respeito desce ao nível das certezas matemáticas, portanto, fica sujeito, em igual medida, ao efeito dubitativo decorrente da hipótese da existência de um Gênio maligno⁸⁶. Desatualizada, a certeza acerca do *cogito* não é senão mera recordação que, como tal, é incapaz de permitir o progresso do conhecimento certo e indubitável, por meio do encadeamento de razões todas certas e indubitáveis. Esta incapacidade está diretamente relacionada ao fato de o *cogito* não ser, por si só, um ponto verdadeiramente fixo.

É neste sentido que Descartes afirma categoricamente que não há ciência do ateu⁸⁷, pois o conhecimento ganha direito de cidadania, isto é, validade objetiva plenamente instaurada somente após a demonstração e o

⁸⁶ Segundo Gueroult: “[...] a certeza da certeza, privilégio do *cogito*, é abolida na lembrança de minha certeza. O *cogito* desce então ao nível das verdades matemáticas [...]” (GUEROUULT, 1999, p. 157).

⁸⁷ Descartes diz isso em mais de uma ocasião. Diz isso na página 11 das *Objeções e respostas* (cf. *Objections et réponses*, AT IX, p.11); e reitera na página 230, onde podemos ler: “Quanto à ciência de um ateu, é fácil demonstrar que ele nada pode saber com certeza e segurança; pois, como já tenho dito anteriormente, quanto menos poderoso for aquele que reconhecer por autor de seu ser, tanto mais ocasião terá de duvidar se sua natureza não é absolutamente de tal modo imperfeita que se engana, mesmo naquelas coisas que lhe parecem tão evidentes [...]” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 230).

estabelecimento de que aquilo que é válido para o pensamento seja válido também, e em igual medida, para a coisa que se julga conhecer. Assim, as verdades pautadas exclusivamente no primeiro princípio, ainda que gozem de um grau máximo de necessidade, não se encontram, antes do advento do Deus veraz, em condições de afirmarem-se como verdades no sentido de verdades científicas propriamente ditas. As verdades que integram uma ciência precisam estar plenamente asseguradas, pois, reiteramos, ciência implica a estabilidade das verdades que a constituem. Carecendo desta estabilidade, este conjunto de verdades carece, concomitantemente, do *status* de ciência.

A evanescência à qual estão sujeitas as verdades que antecedem, na ordem das razões, a conquista do conhecimento do Deus veraz, impede-nos, portanto, de atribuir-lhes, em sentido pleno, o *status* de verdade porque, desde o horizonte cartesiano, a verdade, em sentido científico, é algo dotado de características tais como: perenidade, imutabilidade, eternidade, permanência e estabilidade⁸⁸. Então, como tomar por verdadeiros, no sentido científico, estes elementos cuja evidência se apresenta como que de passagem, de maneira evanescente, fugidia e instável? Não apenas as verdades de segunda ordem, isto é, subjetivamente válidas, mas também a primeira, que, quando atualizada, se impõe como intuição absoluta, está sujeita a esta inevitável fugacidade que é absolutamente inaceitável à concepção cartesiana de ciência.

Para Descartes, o acesso à verdade está intimamente relacionado com Deus. Esta relação, segundo ele, se estabelece de tal modo que o acesso a todas as outras verdades, que não o verdadeiro conhecimento de Deus, está a ele condicionado. Deus é fonte suprema e única da qual procedem todas as outras verdades. Se Ele é a fonte e a condição de todas as outras, logo se conclui que é

⁸⁸ Esta é a posição de Beyssade em relação à estabilidade da verdade científica no cartesianismo e da qual compartilhamos. Beyssade explicita a sua posição com muita clareza nas seguintes passagens: “[...] alguma coisa se passa com a afirmação científica, que se passa *uma boa vez e uma vez por todas* [...]”. A afirmação de uma proposição como verdadeira, e também a negação do seu inverso, instauram um tempo novo; melhor, elas dão ao tempo sentido ou direção. Que o ato de julgar se prepara no tempo, pouco importa: ele encerra a deliberação e exame das razões justificativas, ele se coloca, portanto, como instantâneo, como origem de um tempo novo, e põe a proposição afirmada como imutável. Doravante, ela se conservará sem alteração num tempo vetorial em que nada mais acontece. Ela poderá, seguramente, ser retomada, compreendida novamente por um novo espírito que a aprende ao invés de inventá-la [...]” (BEYSSADE, 2001, p. 5); “Nesse tempo da ciência, todos são contemporâneos, já que o instante em que cada um entra no diálogo é perfeitamente idêntico ao instante em que não importa qual outro tenha saído” (Ibidem, p. 6).

também a primeira de todas elas. É isso que o filósofo francês afirma na carta a Mersenne, na qual podemos ler:

[...] a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde procedem todas as outras verdades (*Correspondence* - 1630, AT I, p. 150).

Assim, faz-se bastante notável que, na ignorância da existência e da natureza de Deus, não se possa construir ciência alguma, pois, analisando a estrutura constitutiva de qualquer ciência, percebemos logo e sem dificuldades que ela se compõe dos elementos aos quais denominamos “verdades”. Tal como o todo depende das partes que o constituem, a ciência depende das verdades que a integram. Sem as partes não há o todo, de igual maneira, sem verdades não há ciência. Se, tal como afirma Descartes na carta a Mersenne, recentemente citada, Deus é a única verdade à qual todas as outras estão condicionadas, e, sendo dela dependentes na medida em que é de Deus que elas provêm, é forçoso concluir que só pode haver ciência se ela for precedida pelo conhecimento da existência e natureza de Deus. Embora seja comum, portanto, referir-se aos conhecimentos obtidos, na ordem das razões, antes da concepção do Deus veraz como sendo verdades, não é lícito afirmar que sejam verdades plenas. O direito de denominá-las “verdades” é alcançado concomitantemente à conquista do conhecimento da existência e da natureza de Deus e à percepção de que estes conhecimentos revelados necessários para o pensamento correspondem à realidade da *res* à qual dizem respeito.

Nem mesmo o conhecimento que o primeiro princípio encerra é passível de ser tomado como verdade plenamente instaurada, ainda que goze do privilégio conferido pela inegável coincidência entre aquilo que é válido para o pensamento e a realidade da respectiva *res*, pois, apesar da validade objetiva de que é investido, já de início o primeiro princípio da filosofia cartesiana não pode ser tomado, em sentido pleno, como verdade, porque se, por um lado, ele se impõe com a força de uma intuição absoluta, por outro, como vimos, ele é um elemento evanescente que se esvai com a inconstância própria desta intuição tanto quanto do sujeito⁸⁹ que a concebe. Num jogo de presença e ausência, em que a atenção

⁸⁹ Cf. a nota de número 83.

é sucedida por instantes de distração para com o conhecimento que o primeiro princípio oferece, ao mesmo tempo em que somos constrangidos a conceder-lhe a posição de primeiro princípio, somos também forçados a confessar que não é suficientemente completo a ponto de garantir para si o *status* de verdade na sua plenitude. Ora, como foi dito, as características da verdade incluem a sua estabilidade, a sua eternidade. As verdades, sustentadas pela eternidade divina, são também elas, eternas. Logo, não podemos tomar por plenamente verdadeiro o conhecimento da existência do pensamento, porque há a possibilidade de que, ao deixar de pensar, deixe ao mesmo tempo de existir. Aquilo que é, mas pode deixar de ser, não é, com propriedade, uma verdade. Por mais estranho e desagradável que isso possa soar aos nossos ouvidos, tão acostumados com a expressão “primeira verdade”, é bem este o estado de coisas em que, com relação à ciência e à verdade, se insere o primeiro princípio do cartesianismo.

Assim, ainda que fosse possível conceber uma ciência pautada exclusivamente em apenas um conhecimento objetivamente válido, mesmo sendo perfeitamente correspondente à realidade da coisa à qual se refere, esse conhecimento precisaria ser estável, porque sem estabilidade não há ciência. À ciência, já dissemos, é própria a estabilidade da veracidade das suas proposições, conforme afirma Beyssade, na seguinte citação:

O tempo da ciência é homogêneo e linear, ou antes, vetorial: a proposição afirmada como verdadeira pode ser indefinidamente retomada, por meu espírito ou por um outro, sem ter sofrido nenhuma deformação; se ela merece o nome de ciência, ela pode a todo instante ser reafirmada como verdadeira, apesar de todas as razões contrárias. [...] alguma coisa se passa com a afirmação científica, que se passa *uma boa vez e uma vez por todas* (BEYSSADE, 2001, p. 5).

Tendo em vista que uma proposição científica afirmada como verdadeira deve poder ser indefinidamente retomada sem ter sofrido deformação alguma, é forçoso concluir que as proposições concernentes aos conhecimentos antecedentes ao Deus veraz não são científicas. Se fossem, poderiam ser reafirmadas como verdadeiras apesar das razões contrárias. Não é este o caso, pois, ao distrair-se, de modo a perder de foco o encadeamento racional que conduziu originariamente até estas afirmações, o espírito não está mais

legitimamente autorizado a afirmá-las como verdadeiras, uma vez que pode estar sofrendo o efeito do Deus enganador.

Assim, não se pode construir ciência alguma sob o efeito da hipótese do Deus enganador. No instante em que se dá a intuição do *cogito*, a certeza a respeito deste conhecimento é perfeita e absoluta, e nada lhe falta no interior do instante em que é concebida. As verdades que se seguem imediatamente deste conhecimento também são necessariamente certas, desde que o espírito se mantenha atento à seqüência do encadeamento; mas, sendo de uma natureza tal que não é capaz de manter-se atento a todos os elos de uma série dedutiva, tão logo se distrai, aquelas afirmações perdem a necessidade que o encadeamento dedutivo lhe teria conferido e passam a ser, apenas, supostas recordações, logo, desprovidas de valor para o conhecimento que exige a certeza dos seus enunciados.

Assim, também não basta suprimir a hipótese do Deus enganador para tornar possível que o espírito que medita tome as evidências passadas como sendo atualmente válidas e, deste modo, construa uma ciência. É necessário que o Deus veraz exista porque a veracidade das proposições precisa do aporte de uma instância eterna, de cuja eternidade possam se valer todas as verdades concebidas na marcha do pensamento, meditando em busca do conhecimento. É por tudo isto que dissemos até aqui que, em Descartes, sem Deus não há ciência.

3.2 O *cogito* como modelo de evidência

Se, por um lado, o *cogito* é incapaz de instaurar uma ciência sem o aporte da instância eterna, fonte de toda verdade, e não pode ser considerado uma verdade propriamente dita pelo fato de ser instável, por outro, ele permite, ao espírito que medita, vislumbrar, mesmo na ignorância de Deus, uma amostra do verdadeiro. Sob o véu de ignorância inerente ao desconhecimento do Ser sumamente perfeito e infinito, no instante da intuição absoluta pela qual o *cogito* é concebido, o espírito é capaz, malgrado a turvação ocasionada por este véu em relação a todas as demais verdades, de ver com clareza e distinção algo brilhante, cuja luz transpassa o véu e permite que o espírito vislumbre as marcas

características daquilo que é a verdade. No instante desta intuição, o espírito é preenchido pela claridade desta verdade, de tal modo que, a respeito dela, nada se apresenta obscuro; mas ela se manifesta como num *flash*, apenas um feixe da luz da verdade irrompe através do véu de ignorância e ilumina o *eu* de modo a torná-lo clara e distintamente consciente de que o conhecimento da sua existência corresponde à verdade em si mesma.

Aqui, no limiar do processo positivo de construção do conhecimento, em que a dúvida se mostra incapaz de tornar opaco o elemento que se levanta em meio a tantas incertezas como sendo dotado do máximo de certeza que se pode reivindicar de um conhecimento antes da concepção da existência de Deus, faz-se necessário um esclarecimento acerca da definição mesma de verdade. Beyssade destaca que:

[...] a dúvida metafísica é ela mesma metódica, permite atingir isso que é o mais claro e o mais distinto, sondando o sujeito até a raiz de sua natureza intelectual e de suas faculdades de conhecimento, colocando à prova a idéia de verdade e a possibilidade da ciência, que física e geometria pressupõem (BEYSSADE, 2001, p. 10-11).

A dúvida metódica permite que se chegue à raiz do sujeito, onde se encontra um conhecimento tão claro e distinto, que faz com que a idéia de verdade que, até este ponto das *Meditações*, permanecera sem legitimidade para ser atribuída a qualquer elemento verdadeiramente existente, encontra, pois, a ocasião de ser relacionada a algo indubitavelmente existente, portanto, verdadeiro, já que, verdadeiramente existente.

A idéia de verdade, que a física e a geometria pressupõem, não pode ser outra que a idéia de verdade geral e única da qual também a metafísica compartilha. Em Descartes, tanto a metafísica quanto qualquer ciência só pode referir-se a uma mesma idéia de verdade, pelo simples fato de a idéia de verdade ser, essencialmente, única. A idéia de verdade deve ser única, tal como é única a verdade sobre cada coisa.

A propósito do livro de autoria do barão de Cherbury, Descartes, em carta a Mersenne, comenta que:

Ele (o barão) examina o que é a verdade; e de minha parte, eu jamais tive dúvida, me parece que é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível de ignorar: com efeito, há meios de se examinar uma balança antes de usá-la, mas não se teria absolutamente como aprender isto que é a verdade, se não a conhecêssemos naturalmente (*Correspondence* - 1639, AT II, p. 597, parênteses nossos).

Descartes escreveu a carta em que diz isso em 1639, portanto, embora não tivesse escrito ainda a obra na qual a dúvida metafísica é explorada ao máximo, as *Meditações*, já havia escrito o *Discurso do método*, obra em que a dúvida metafísica já está presente. Assim, não é plausível objetar que Descartes, ao referir-se, na carta recém-citada, à verdade como sendo algo de que jamais teve dúvida, o faz por não ter tido ocasião de dela duvidar, na medida em que, talvez, desconhecesse o que é a dúvida metafísica. Se a dúvida metafísica, isto é, o mais abrangente e radical modo pelo qual o espírito pôde duvidar não colocou em dúvida a idéia de verdade, é porque a idéia de verdade não é passível de dúvida. Fica, portanto, suficientemente determinado que, ainda que nada conhecermos de tal modo que possamos reputá-lo como verdadeiro, não podemos, porém, afirmar, desde o ponto de vista cartesiano, que por tal motivo estaremos desprovidos da noção de verdade. Assim, esta noção se coloca de maneira independente de qualquer conhecimento verdadeiro e se impõe como elemento naturalmente inerente à própria consciência.

A noção acerca da verdade, conforme Descartes, “é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorar” (*Correspondence* -1639, AT II, p. 597), mas o que, propriamente, significa esta afirmação? Dizer que é impossível ignorar a noção de verdade é o mesmo que afirmar que temos acesso ao conhecimento verdadeiro de antemão, isto é, sem necessidade de implementar uma ciência a fim de conquistá-lo? Seguramente não, pois há uma grande diferença entre a pura noção de verdade e um conhecimento verdadeiro.

A noção de verdade é anterior a qualquer conhecimento verdadeiro pelo fato de ser uma noção comum, uma espécie de regra da razão, uma noção *per se nota* (cf. LANDIM, 1992, p. 24). Como tal, à noção de verdade não está intrinsecamente vinculado o conhecimento de algo existente, pois pode ocorrer que não haja sequer um conhecimento verdadeiro, mas tão-somente esta noção

do que é a verdade que, neste caso, não passaria de uma noção vazia. Assim, mesmo na absoluta inexistência de qualquer conhecimento verdadeiro, a noção de verdade como algo tão transcendentalmente claro não deixa de ser tal e qual ela é. Esta noção, portanto, é desvinculada da questão da verdade de fato e se restringe ao âmbito puramente formal-abstrato do pensamento, apartado de qualquer realidade, seja subjetiva ou objetivamente válida.

Já a verdade contida num conhecimento verdadeiro, isto é, a coisa verdadeira que também chamamos simplesmente de “verdade”, para além de mera noção independente da coisa verdadeiramente existente, diz respeito ao fato. É precisamente neste sentido que Descartes, em carta a Clerselier, define a verdade pela seguinte formulação: “A verdade consiste em ser, e a falsidade somente em não-ser” (*Correspondence – 1649*, AT V, p. 356). É somente por este motivo que se justifica uma busca pela verdade, pois, de outro modo, estaríamos buscando algo cuja posse nos é inerente, o que não faria sentido algum. O que Descartes busca, portanto, não é a idéia ou a noção de verdade, já que esta lhe é imanente, mas a verdade acerca das coisas que existem: ele se coloca em busca do conhecimento da realidade transcendente ao âmbito puramente ideal⁹⁰.

Pelo fato de que a “verdade consiste em ser”, e ser significa, dentre outras coisas, existir, é que podemos reputar o conhecimento da existência do sujeito que duvida, ainda que não de maneira plena, como sendo uma verdade. Mesmo sendo fragilizada pela dinâmica de atenção e da distração própria da nossa natureza, em que a evidência do *cogito* se faz presente e logo escapa da consciência, é possível, ao espírito que medita, obter, a partir deste saber que se vê encerrado na pequenez de um instante, uma amostra do verdadeiro. Trata-se de uma frágil aproximação entre o intelecto e a verdade, possibilitada pela feliz e inegável coincidência entre aquilo que é para o pensamento e aquilo que é na realidade.

O *cogito* é tomado, no início da Terceira Meditação, como sendo um modelo de verdade, pelo fato de ser indubitável e apresentar-se ao espírito de tal

⁹⁰ Neste sentido é que Descartes é um pensador irreduzível a uma classificação estritamente idealista. O filósofo francês se insere, assim, também no rol dos filósofos realistas, porque a sua filosofia está voltada para o conhecimento das coisas do mundo, e o sentido do termo “verdade” ganha no cartesianismo uma conotação que transcende o âmbito puramente idealista.

modo que nada acerca deste conhecimento sobre a existência do pensamento não seja tão claro que não possa ser percebido pela consciência e tão distinto de outros elementos que jamais poderia ser confundido com algo alheio. Em suma, é um objeto do conhecimento que atende aos requisitos de certeza e de indubitabilidade, reivindicados pelo método, e permite abstrair quais características lhe conferem os referidos requisitos, a saber, a clareza e a distinção, que não são senão as duas faces daquilo que se chama de evidência.

Uma vez abstraídas estas características, Descartes julga poder tomar por regra geral que tudo aquilo que se apresentar à consciência como sendo dotado destas mesmas características pode também ser concebido como sendo dotado de certeza. Trata-se de uma aproximação inicial do caráter do verdadeiro. Não é, porém, ainda um critério da verdade plenamente validado, já que, neste ponto do andamento das razões, o espírito que medita ainda padece da carência daquela instância eterna, fonte única e garantia de todas as verdades. Diz o filósofo:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei eu também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa (*Méditations*, AT IX, p. 27).

Ora, a hipótese do Deus enganador foi capaz de fazer com que as coisas que eu concebia “muito clara e distintamente”, tal como as verdades matemáticas, fossem passíveis de dúvida, logo, possivelmente falsas. De igual maneira, ela continua atuando sobre o conhecimento de minha natureza, ou seja, de que sou uma coisa pensante e também sobre esta regra geral que sugere como verdadeiro tudo aquilo que se mostra com clareza e distinção (cf. BEYSSADE, 2001, p. 256). Eis o motivo pelo qual esta regra geral ainda não pode ser tida como um critério de verdade. Se, por um lado, o sujeito da meditação está certo de que é uma coisa pensante, por outro, não pode aceitar isto como sendo definitivamente verdadeiro, pois pode ocorrer que a sua certeza seja discordante da realidade pela ação e interferência deste grande embusteiro.

A clareza e a distinção são caracteres percebidos no modo como se dá a experiência do conhecimento da existência do *eu*. É a maneira como o objeto indubitável se apresenta ao intelecto. Clareza e distinção são as marcas que o sujeito pode verificar no indubitável conhecimento da sua própria existência. Ao mesmo tempo, são condições para que algo seja indubitável, pois, para afirmar algo como certo ou indubitável, o espírito precisa poder contemplar o elemento em questão com tal clareza que nenhum atributo deste elemento fique oculto e com tal distinção que seja impossível confundir-lo com outro elemento. Assim, revelando-se clara e distintamente, o objeto revela também a sua identidade. Pergunta-se, porém: O objeto revelar a sua identidade, apresentando-se clara e distintamente à consciência, é o mesmo que ser verdadeiro?

Pela revelação da identidade do objeto que se mostra com clareza e distinção, não se tem, na maioria dos casos, o conhecimento de que tal objeto existe na realidade, de modo que, mesmo se apresentando à consciência com clareza e distinção, não podemos depreender que de fato existe, logo, não podemos afirmar que se trata propriamente de uma verdade, pois “verdade consiste em ser”. Este parece ser o caso do pedaço de cera. Quando Descartes o analisa, de certo modo chega ao conhecimento do que ele é (*quid*). Embora, em comparação com o *cogito*, seja mais difícil de conhecer o pedaço de cera, ele é, sim, conhecido por meio daquela análise. Tanto é conhecido que a concepção a seu respeito não se altera depois de estabelecido o conhecimento da existência certa dos corpos. Ao final da Segunda Meditação ainda não se tem, contudo, o conhecimento de que este pedaço de cera existe (*quod*). Assim, se é que ele existe tal como se apresenta à consciência, ele é extensão, mas, inicialmente, não se dispõe de uma via capaz de comprovar que, de fato, existe. Percebe-se, então, que o pedaço de cera, clarificado pela análise e distinguido do *cogito* por ser material e indefinidamente divisível, pode não corresponder à verdade, já que a verdade implica a existência do objeto tal como se apresenta; logo, algo claro e distinto pode ser falso.

A isto se pode objetar que, naquele contexto, o pedaço de cera não se apresenta com suficiente grau de evidência a ponto de poder ser comparado com os objetos dos quais esta regra geral é abstraída, e também que o que estava em

jogo não era a existência física, formal do pedaço de cera, mas, sim, o conhecimento da sua natureza pela sua representação na consciência. Trata-se de objeções perfeitamente procedentes, na medida em que, inicialmente, o que se apresenta com clareza e distinção não é a coisa em si, mas a representação dos objetos que se toma por verdadeiros, isto é, a idéia pela qual o objeto se faz presente no intelecto.

Ainda quanto à regra geral, nada obriga o verdadeiro a apresentar-se clara e distintamente à consciência. Algo pode ser verdade sem que o espírito tenha acesso a esta verdade, de tal modo que a clareza e a distinção não são condições para que algo seja verdadeiro, mas condições para que o espírito possa perceber que o objeto que se lhe apresenta traz consigo as marcas do verdadeiro. Assim, se equivocam aqueles que afirmam que a evidência é condição para que algo seja verdadeiro, pois a verdade em si pode ser distinta da verdade para o sujeito. A verdade não depende da representação, apenas o conhecimento da verdade exige esta interface a qual denominamos idéia.

Esta regra geral diz respeito especificamente à certeza subjetiva, pois dizer que algo atende aos requisitos de clareza e distinção é o mesmo que dizer que são válidos no âmbito do pensamento, mas antes da concepção de Deus veraz não é legítimo afirmar que esta regra geral permite ao espírito identificar as verdades das coisas externas ou independentes do pensamento. Com efeito, esta regra geral, válida exclusivamente para o campo subjetivo, está, de alguma maneira, envolvida na prova da existência de Deus, ou seja, envolvida na prova de algo que transborda o âmbito exclusivamente ao qual ela diz respeito. Pergunta-se, porém: Como uma regra geral, cuja legitimidade é concernente exclusivamente a um determinado perímetro, pode ser utilizada para um perímetro que extrapola o seu alcance legítimo? Como a regra de certeza subjetiva pode ser aplicada com vistas a garantir a certeza sobre algo alheio ao âmbito subjetivo, isto é, Deus? De acordo com a interpretação que se faz a respeito desta aplicação, qualifica-se ou não o encadeamento das razões como sendo uma argumentação circular⁹¹.

⁹¹ Trataríamos desta questão mais adiante, mas podemos adiantar que, se entendermos que a prova depende desta regra geral, então ela é circular; contrariamente, se ela se ampara nesta

O que Descartes faz na Terceira Meditação é uma investigação tendo em vista encontrar uma idéia pela qual se possa chegar ao conhecimento da existência formal do objeto ao qual ela se refere, transcendendo assim os umbrais do âmbito estritamente subjetivo. Ao fazer isto, o foco da atenção do espírito é desviado do sujeito para dirigir-se aos conteúdos que preenchem, a cada vez, a consciência. Para encontrar, nos conteúdos que preenchem a consciência, um elemento a partir do qual se possam lançar raízes num âmbito transcendente ao campo estritamente subjetivo, a idéia buscada precisa ser de algo que não o próprio sujeito cognoscente. Por este motivo, justifica-se que o objeto de investigação deixe de ser, privilegiadamente, o sujeito e passe então a ser os conteúdos que se apresentam à consciência.

Devemos destacar que, em certa medida, estes conteúdos não deixam de ser elementos constitutivos deste sujeito, mas são, com efeito, elementos que dizem respeito a algo mais do que ele próprio, na medida em que representam outras coisas. São constitutivos do sujeito na medida em que o sujeito é uma consciência e, como tal, depende de algum conteúdo. Uma consciência só pode ser de fato uma consciência se for consciência de algo, se estiver sendo preenchida, a cada vez, por algum conteúdo, isto é, algum pensamento ou idéia. Não pode haver consciência vazia, pois tal vacuidade lhe subtrairia o caráter de consciência. Assim, estes conteúdos, ao mesmo tempo em que permitem que a consciência seja isto que ela é, permitem que ela se remeta também a algo que não seja ela, qual seja, os objetos aos quais estes conteúdos se referem ou, o que é o mesmo, os *ideatos* referentes às idéias.

O que importa ao nosso trabalho é apreender e descrever como, nesta investigação, o *cogito* atua no sentido de possibilitar, enquanto princípio, que esta investigação logre êxito, mas também, se é exclusivamente a partir do *cogito* que se faz possível o conhecimento do Deus veraz ou, para tanto, faz-se necessário o concurso de elementos transcendentais ao próprio *cogito*.

Nesta investigação, o *cogito* funciona como princípio principalmente por dois motivos: primeiramente porque a partir dele é possível obter esta regra geral;

regra, porém de maneira subsidiária e não exclusiva, tendo, portanto, outros pontos de apoio, então se pode inocentar o sistema da acusação de circularidade.

em segundo lugar, porque a idéia de infinito, pela qual se chega ao conhecimento de que Deus existe formalmente, é um elemento constitutivo do *cogito*, e faz parte da sua constituição não apenas como um simples conteúdo preenchendo a consciência, mas também como a marca do criador na sua criatura (cf. *Objections et réponses*, AT IX, p. 108) e, principalmente, como elemento imprescindível para que o *cogito* seja plenamente completo.

A regra geral não é obtida pelo espírito que medita senão voltando-se para a maneira como se dá à consciência o conhecimento de que é uma coisa pensante. O conhecimento de que sou uma coisa pensante, mesmo não sendo o primeiro princípio, decorre necessariamente dele, na medida em que se percebe que a existência desta coisa que pensa se deve exclusivamente ao exercício do pensamento, de modo que podemos concluir que essa coisa que pensa é de natureza pensante, pois depende somente disto, e aquilo de que algo depende para existir não pode ser acidental. Somente o pensamento não pode ser retirado do *cogito*, Tudo o mais pode dele ser abstraído sem que deixe de ser o que é.

Assim, podemos afirmar que é somente mediante o conhecimento da existência do sujeito pensante e da sua natureza que se torna possível perceber as características pelas quais algo verdadeiro se mostra como tal. É observando o que faz com que sejamos compelidos a conceber algo como certo que se pode, portanto, depreender a regra geral pela qual fica estabelecido, ainda que provisoriamente, quais requisitos devem ser atendidos pelo objeto de uma concepção para que ele possa ser considerado verdadeiro. Precisa ser evidente, isto é, apresentar-se à consciência de maneira clara e distinta.

Pautado no princípio de causalidade, Descartes afirma que todo efeito decorre de uma causa que contenha mais ou, pelo menos, a mesma quantidade de realidade que o seu efeito, isto é, participe em um maior número de graus de ser ou, pelo menos, em tantos quantos participa o seu efeito. Segundo Descartes, a idéia de infinito, sendo positiva, implica o grau máximo de realidade, logo não pode ser efeito de uma causa finita. A coisa que pensa, que se revelou indubitavelmente existente, sabe que é finita na medida em que se percebe imperfeita, carente de muitas coisas, portanto, não pode ser causa de algo infinito. Assim, é forçoso concluir que algo realmente infinito existe formalmente, pois

existe um efeito que exige esta existência. O primeiro princípio está envolvido na concepção de Deus, na medida em que é no interior desta coisa pensante que o efeito de algo infinito é percebido como conteúdo da idéia de infinitude. Logo, esta existência ou este primeiro princípio contém o elemento a partir do qual se pode concluir a existência de Deus.

Na medida em que o *cogito*, como modelo de verdade, fornece os parâmetros para a concepção de uma regra geral e contém a idéia do infinito pela qual se torna possível a prova da existência de Deus, nos é lícito afirmar que o primeiro princípio da filosofia é, em alguma medida, o pivô desta prova. Podemos, porém, afirmar, sem risco de equívoco, que só depende dele, isto é, que esta série dedutiva, que se inicia com o primeiro princípio, progride de maneira linear e unilateral até a instauração da quarta verdade do sistema? Se, por um lado, o *cogito* instaura o estado de coisas em que Deus é concebido e fornece os elementos a partir dos quais esta prova se torna possível - a regra geral e a idéia de infinito - por outro, a certeza inerente a esta quarta verdade do sistema cartesiano não provém somente do primeiro princípio, pois transborda o grau de certeza que o primeiro princípio é capaz de fornecer a qualquer verdade.

3.3 A incompletude do *cogito* antes do conhecimento de Deus

O conhecimento obtido através da Segunda Meditação permite que se tenha um saber incompleto acerca do objeto principal desta Meditação, o *cogito*. Trata-se de um conhecimento de si que não se basta por si mesmo, que permanece, até o final daquela Meditação, inacabado e insuficiente. Malgrado se coloque já como o conhecimento de uma substância, precisamente na medida em que prescindir de outros elementos transcendentais a si mesmo para impor-se como, de fato, algo positivo e indubitável, trata-se de uma substância de segunda ordem. Esta posição de si, que o espírito que medita é capaz de realizar, não depende de nenhum outro conhecimento, mas esta posição de si não é mais do que tomar conhecimento da sua existência; daí a determinação desta independência como uma independência puramente epistemológica. No que diz respeito à dimensão ontológica da posição deste espírito que medita, ele se vê dependente de outro Ser.

O sujeito decide buscar a verdade. Nesta busca encontra, primeiramente, a certeza de que existe. O conhecimento de si como algo indubitavelmente existente é fruto do seu pensamento e da sua decisão, entretanto, em momento algum o sujeito decide pensar. Não está sob o seu poder começar a pensar, tampouco parar de pensar. Ele simplesmente pensa, pois o pensamento ocorre nele, através dele e pelo pensamento o seu ser se define. Já que pensar ou não pensar não é resultado de nenhuma decisão ou vontade do sujeito, é forçoso concluir que o pensamento lhe foi facultado por alguma causa que transborda o seu ser e o antecede. Assim, embora seja autônomo na conquista do conhecimento de que é certamente uma coisa que pensa, esta autonomia não alcança o grau de permitir-lhe criar o seu próprio ser. Nessa medida, este ser que existe enquanto pensa depende de algo que não é ele mesmo para começar a ser. A substancialidade do sujeito é, portanto, limitada ao aspecto epistemológico, já que do ponto de vista ontológico ele não subsiste por si, pois exige, para tanto, o concurso de uma causa transcendente.

Este aspecto ontológico da incompletude do *cogito* não é o único. Há ainda o aspecto temporal que está diretamente vinculado à sua subsistência epistemológica. Como já dissemos alhures, o conhecimento certo do *cogito* permanece dotado de um grau máximo de evidência somente na ocasião da intuição pela qual é concebido. Ao dirigir a atenção para outras razões que não aquelas que conduziram ao conhecimento do *cogito*, a certeza do *cogito*, como evidência passada, é rebaixada ao grau das certezas matemáticas, portanto insuficientes desde um ponto de vista em que se exige um grau de necessidade rigorosa, ou seja, indubitável. No estado de coisas em que se vê submetido o *cogito* da Segunda Meditação, o fluir do tempo arrasta, portanto, consigo a certeza metafísica de que goza o *cogito* no instante em que é intuído. Vemos, assim, quão frágil é o *cogito* enquanto desprovido de um ponto de referência externo que lhe dê garantia de estabilidade, permanência e completude.

Assim, ao mesmo tempo em que é incapaz de bastar-se por si, por ser de uma natureza finita, o espírito é também insuficiente para possibilitar que se constitua, exclusivamente a partir do conhecimento engendrado no interior do pensamento, uma ciência dotada de validade absoluta.

O sujeito se percebe originariamente como sendo de natureza finita. Esta finitude não diz respeito a uma eventual determinação pela qual o sujeito, supostamente, se definiria, mas à carência, à incompletude que lhe é própria. A sua finitude e a sua imperfeição lhe são imediatamente acessíveis. Na Segunda Meditação, não é senão por razões metodológicas que se distingue o *cogito* como conhecimento da minha existência, do *cogito* como conhecimento da minha finitude (GUEROULT, 1999, p. 229). O espírito não precisa dirigir a sua atenção para algo alheio a si para perceber com suficiente grau de clareza que é realmente imperfeito. Do simples fato de estar em busca da verdade decorre necessariamente a conclusão de que é imperfeito, limitado e finito, pois os conhecimentos dos quais não dispõe enquanto está em busca da verdade evidenciam já a medida da sua imperfeição.

Ademais, para além do aspecto epistemológico da imperfeição do espírito, isto é, o desconhecimento das coisas, devemos destacar também que o modo de ser do espírito é ainda essencialmente finito. Não se trata pura e simplesmente de um estado, de uma situação passível de ser abandonada mediante o avanço do conhecimento, mas trata-se da constituição que é própria do seu ser, pois, por mais sábio que o espírito, meditando, venha se tornar, não chegará jamais a ocasião em que nada mais haverá para aprender⁹². Assim, a sua finitude não é contingente ou acidental, mas essencial, já que diz respeito a uma condição que o espírito não pode abandonar sem que deixe de ser aquilo que ele é e venha a ser algo discordante da sua própria natureza. É inaceitável que o sujeito se torne algo discordante da sua natureza, pois apenas os modos da substância é que são cambiantes. Aquilo que diz respeito à natureza dos seres é imutável. O espírito nunca será atualmente infinito, pois isso transcende as suas possibilidades naturalmente estabelecidas.

Ora, se o *cogito* é, tanto sob o ponto de vista epistemológico quanto do ontológico, algo realmente finito, como então poderíamos atribuir-lhe a função de provar a existência de algo perfeito e infinito tal como Deus? Como algo com uma

⁹² Descartes afirma que é impossível ao espírito finito deixar de ser finito na seguinte passagem: “[...] ainda que meu conhecimento aumentasse progressivamente, nem por isso deixo de conceber que ele não poderia ser atualmente infinito, porquanto jamais chegará a tão alto grau de perfeição que não seja ainda capaz de adquirir algum maior acréscimo [...]” (*Méditations*, AT IX, p. 37).

quantidade limitada de realidade, como o primeiro princípio, pode prestar-se a ponto de partida para a obtenção de algo de quantidade ilimitada de realidade?

Pode-se dizer, inicialmente, que não é Deus uma conseqüência do *cogito*, mas o conhecimento de Deus que, talvez, tenha sido extraído do conhecimento da existência do pensamento. Do ponto de vista da *ordo essendi*, jamais poderíamos aceitar que Deus, sendo de natureza perfeita e infinita, tenha sido extraído como conseqüência do *cogito*, que é de natureza imperfeita e finita. Pergunta-se, porém: Desde o ponto de vista da *ordo cognoscendi*, seria isto possível? Para tornar mais clara a dificuldade implicada por este nosso último ponto de interrogação, há que destacar que, para Descartes, uma verdade não pode ser mais certa do que aquela através da qual foi concebida, isto é, o grau de certeza que cada conhecimento encerra é necessariamente tributário daquele ou daqueles conhecimentos pelos quais foi concebido. É precisamente por isso que o filósofo francês reivindica para as primeiras verdades o grau máximo de certeza, a fim de que possam prover essa certeza às verdades que se seguem.

Assim, o grau de certeza se afigura como uma espécie de valor que se transmite ao longo das cadeias dedutivas, e esse valor jamais aumenta numa série dedutiva, precisamente pelo fato de que toda a série dedutiva está amparada na veracidade do seu primeiro anel. Desse modo, a veracidade e a certeza de cada termo da série está necessariamente condicionada à veracidade e à certeza do termo que o antecede. Se, por exemplo, este primeiro anel for dotado de um grau moderado de certeza, nenhum termo desta mesma série poderá ser investido de um grau superior, porque o valor máximo de certeza que podem alcançar os termos subseqüentes é determinado, precisamente, pelo primeiro termo da série. O princípio de causalidade é válido tanto no interior de uma série dedutiva quanto para a realidade das coisas mesmas. Tal como, desde o ponto de vista da *ordo essendi*, algo dotado de quantidade inferior de realidade não pode causar algo que participe em mais graus de ser; desde o ponto de vista da *ordo cognoscendi*, supondo uma linearidade na série dedutiva, algo com determinado grau de certeza não pode implicar algo cujo grau de certeza transborde o ponto de partida desta série dedutiva. Desse modo, pode-se perceber, quanto a esta transmissão no interior de cada série de deduções, uma

identidade entre a dinâmica de implicação das séries dedutivas e o encadeamento causal do mundo independente do pensamento.

Mostramos, no segundo capítulo, por meio de várias ocorrências textuais, que Descartes explicita a posição privilegiada do *cogito* como sendo, inequivocamente, o primeiro princípio da sua filosofia. Mais do que isto, ele afirma, na *carta ao tradutor dos Princípios*, que Deus é deduzido deste primeiro princípio, conforme podemos ler:

[...] isso que nós chamamos nossa alma ou nosso pensamento, eu tenho tomado o ser ou a existência deste pensamento por primeiro princípio, do qual deduzi muito claramente os seguintes: a saber, que há um Deus, que é autor de tudo isto que há no mundo [...] (*Principes*, AT IX, p. 10).

Segundo Gueroult, o conhecimento da existência de Deus é, de todas as verdades que compõem o sistema cartesiano, a verdade com maior grau de certeza⁹³. Deus é a verdade mais certa de todas as verdades de que o espírito finito pode tomar conhecimento, porque o grau de certeza se mede pelo grau de clareza e distinção, e este, por sua vez, se determina em função da quantidade de realidade objetiva da idéia (cf. GUEROULT, 1999, p. 219 e 232). Como não há nada que se iguale à quantidade de realidade objetiva verificada na idéia de infinito, também não há nada que se iguale em grau de clareza e distinção, logo, em grau de certeza.

Nas *Meditações*, tanto quanto no *Discurso do método* e em *A busca da verdade pela luz natural*, o encadeamento argumentativo e o surgimento das verdades estão dispostos em função da dinâmica da conquista do conhecimento, ou seja, o itinerário percorrido para exposição das verdades é o mesmo que o espírito precisa percorrer para obtê-las ou, para usar a expressão cartesiana, para *inventá-las*. Todas estas obras são escritas, portanto, em obediência ao modo analítico de exposição que, segundo Descartes, é um modo de exposição que vai trazendo os conhecimentos à luz obedecendo à mesma seqüência em que eles foram alcançados pela investigação na ocasião da concepção originária destes

⁹³ Pode-se confirmar isto no ponto em que este autor escreve: “[...] o conhecimento de Deus é mais certo, mais claro e distinto, mais evidente, mais rico, mais imediato, e mais fácil de conhecer que aquele da alma” (GUEROULT, 1999, p. 233).

conhecimentos⁹⁴. A via analítica está, tanto quanto a via sintética, subordinada àquilo que o filósofo francês denomina “ordem”. Diz Descartes: “A ordem consiste nisso somente, que as coisas conhecidas primeiras devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, que as seguintes devem após ser dispostas de tal maneira que elas sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 121).

3.4 O problema do círculo

O questionamento que se coloca mediante o exposto acima e, principalmente, a afirmação cartesiana de que o conhecimento de Deus é deduzido do primeiro princípio é o seguinte: Como o mais certo pode ser resultante do menos certo? Como uma série dedutiva, cujo primeiro termo (o conhecimento da existência do pensamento), sendo dotado de uma certeza determinada, pode vir a investir o quarto termo (o conhecimento da existência de Deus) desta série, de um grau de certeza superior ao primeiro que, supostamente, seria a fonte de onde proviria toda a certeza da dedução? E, ainda, como se pode aceitar que aquilo que vem depois garanta a veracidade daquilo que o antecede, não sendo isto uma explícita negligência à ordem estabelecida pelo método, segundo a qual, somente aquilo que vem antes é legitimamente aceitável para fundamentar aquilo que sucede?

Neste ponto das *Meditações* parece estar, se não a principal, pelo menos uma das maiores dificuldades do sistema cartesiano. Parece estar posto um problema cuja impossibilidade de resolução acarretaria a completa derrocada do pensamento cartesiano enquanto sistema, pois, ainda que as verdades estabelecidas antes da Terceira Meditação sejam suficientemente necessárias para mim, a sua estabilidade depende inteiramente da prova da existência de Deus. O que se afigura como mais um indício de que este é um problema verdadeiramente sério é o fato de Descartes não responder, de maneira

⁹⁴De acordo com o filósofo francês: “A análise mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi metodicamente inventada [...]” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 121).

satisfatória, à objeção feita a este respeito, mesmo tendo sido por mais de uma ocasião⁹⁵ advertido desta dificuldade por parte dos seus objetores.

Quando objetado acerca da suposta circularidade verificada na sua argumentação, as respostas de Descartes, para defender-se desta acusação, se resumem⁹⁶ a argumentar que é necessário fazer “distinção entre aquelas coisas que nós concebemos com efeito muito claramente daquelas que nós nos recordamos de ter outrora concebido muito claramente” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 190); e dizer que “somos assegurados de que Deus existe, porque nós prestamos nossa atenção às razões que nos provam sua existência; mas após isto, basta que nós nos recordemos de ter concebido uma coisa claramente, para estar assegurado de que ela é verdadeira” (Ibidem).

Com isto, Descartes parece querer dizer que as razões através das quais Deus é concebido são razões atuais, ou seja, são razões que, na ocasião desta concepção, estão atualmente sob o foco da atenção do espírito, logo, não estariam sujeitas às imperfeições decorrentes da memória do sujeito e da ação enganadora do suposto Gênio maligno. Se estas razões têm como ponto de partida o primeiro princípio, tal como Descartes afirma na *carta ao tradutor dos Princípios*, quando diz ter deduzido Deus deste primeiro princípio, dado que ele é indubitável e que as razões são atuais, a conclusão é necessariamente certa e indubitável. Ocorre, porém, que a dificuldade, a respeito da concepção do conhecimento de Deus, permanece sem suficiente esclarecimento. Descartes parece não se dirigir ao problema que está sendo posto. Ao apresentar esta resposta, parece passar à margem do problema sem, contudo, apresentar uma solução clara e satisfatória. De outro modo, por que a questão lhe teria sido repetidamente colocada se ele já tivesse respondido de maneira satisfatória?

Vejamos um primeiro problema que, embora não diga respeito especificamente ao círculo, se insere no conjunto de problemas relativos à concepção de Deus. Se sou de tal natureza que, ao desviar minha atenção da

⁹⁵ Estas ocasiões foram: *Segundas objeções*; *Quartas objeções*; *Desquisitio metaphysica*; e, ainda, na *Entrevista com Burman*.

⁹⁶ Com referência às respostas dadas por Descartes para a objeção concernente ao círculo, Gouhier diz: “Em que consiste esta resposta? Em colocar sob a garantia da veracidade divina, não isso que eu vejo com evidência, mas todo conhecimento, fazendo interpor-se a recordação disso que eu tenho visto com evidência” (GOUHIER, 1978, p. 294).

verdade contida no primeiro princípio para ater-me aos outros elementos, a certeza a respeito do primeiro princípio se esvai, como posso usar esta certeza para chegar ao conhecimento de algo alheio a mim sem abandonar a atualidade da evidência do primeiro princípio? Como manter a atualidade do primeiro princípio quando lanço a atenção sobre uma idéia que representa outra coisa? É possível que a capacidade de concentração do espírito permita ter, sob o foco da sua atenção, mais de um elemento ao mesmo tempo, isto é, atualmente? Aceitar que o sujeito pode ter, sob a sua atenção, com clareza e distinção, mais de um elemento simultaneamente autorizaria a conclusão de elementos distintos do *cogito* a partir do primeiro princípio. Poder-se-ia, contudo, ainda objetar que o conteúdo de uma idéia, tal como a idéia do infinito, tão amplo que sequer pode ser compreendido pelo entendimento, poderia talvez demandar toda a atenção do espírito, fazendo com que nada mais figure na sua consciência enquanto estiver sendo preenchida por esta idéia de tão amplo conteúdo.

De qualquer forma, a resposta de Descartes à acusação de que a sua argumentação é circular parece dizer respeito, tão-somente, a esta questão da passagem da certeza da existência do pensamento ao conhecimento certo da existência de Deus. Dessa maneira, ainda permanecem problemáticos, pelo menos, dois pontos. Aquele atinente ao círculo e aquele que diz respeito à impossibilidade de algo mais certo ser obtido por meio do menos certo.

Vemos se delinearem aqui, então, três problemas: um referente ao fato de que Deus é mais certo do que as outras verdades do sistema, mesmo ocupando a posição de quarto conhecimento; outro referente à concepção de que a partir do conhecimento de Deus é possível garantir que todos os objetos concebidos clara e distintamente sejam verdadeiros, sendo que a veracidade dos conhecimentos claros e distintos estaria pressuposta na conclusão de que Deus existe, ou seja, haveria circularidade na argumentação; e, ainda, a questão atinente à natureza finita do sujeito, que faz com que seja incapaz de ater-se, simultaneamente, às razões pelas quais se chega ao conhecimento de muitos elementos.

Todos estes problemas se colocam no sentido de interditar a legitimidade da concepção do conhecimento de Deus, tal como Descartes o concebe, mas

estes três problemas estariam razoavelmente resolvidos caso aceitássemos qualquer uma das hipóteses a seguir: A) Que o conhecimento da existência de Deus, embora não explicitamente, estivesse presente já antes da concepção do *cogito*, isto é, anteriormente à Terceira Meditação, isto é, antes do ponto, na ordem das razões, onde comumente se entende que o conhecimento de Deus é concebido. B) Que o conhecimento de Deus não fosse, tal como afirma Descartes em *carta ao tradutor dos Princípios*, deduzido do primeiro princípio, mas evidente a partir da idéia de infinito, de tal maneira que não receba o valor de verdade que lhe é inerente, unicamente da veracidade do primeiro princípio.

Supondo que A seja verdadeira, o problema do círculo estaria resolvido porque Deus estaria garantindo a veracidade das idéias claras e distintas desde o início do percurso trilhado pelo espírito, e Deus, sendo primeiro, não estaria sujeito à condição de que as idéias claras e distintas fossem verdadeiras para que fosse legítima a sua concepção; o problema resultante da situação em que o maior grau de certeza se encontra no quarto termo da série dedutiva ao invés de encontrar-se no primeiro também estaria resolvido, uma vez que Deus é que seria o primeiro termo da série, de modo que seria plenamente coerente que seja a verdade dotada de maior grau de certeza, já que seria a primeira; o problema da necessidade de que o espírito tenha o conhecimento da sua existência atualizado, para poder a partir dele extrair conseqüências, também estaria resolvido, porque a recordação de que se trata de algo clara e distintamente concebido bastaria para assegurar a sua veracidade, já que o Deus enganador estaria evidentemente suprimido pela presença do conhecimento de que há um Deus veraz.

Vamos analisar agora a plausibilidade desta primeira hipótese, ou seja, investigar se ela faz algum sentido no interior do pensamento cartesiano, isto é, se pode ser justificada a partir da letra mesma do filósofo francês, de maneira que se possa aceitá-la como válida. Descartes diz:

[...] tenho, de alguma maneira, primeiramente em mim a noção do infinito que do finito, isto quer dizer, de Deus, que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que eu duvido e que eu desejo, isto quer dizer, que me falta alguma coisa e que não sou totalmente perfeito, se eu não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, pela comparação do qual eu conheceria os defeitos de minha natureza? (*Méditations*, AT IX, p. 36).

O que estaria significando, precisamente, a expressão “tenho primeiramente em mim a noção de infinito que do finito”? Como foi dito alguns parágrafos acima, não há, na noção ou idéia de verdade, nenhum conhecimento de realidade, mas tão-somente uma espécie de regra da razão, uma forma inata do entendimento, “tão transcendentalmente clara que é impossível dela duvidar” (*Correspondence* – 1639, AT II, p. 597). De sorte que, tal como as noções comuns, a noção ou idéia da verdade, por si só, não faz com que sejamos mais sábios, isto é, não promove o conhecimento de nenhuma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Haveria, com relação à noção de Deus, à qual Descartes se refere na citação recém-colocada, uma situação análoga à da noção de verdade? Em outras palavras, entre a noção de infinito e o conhecimento da sua existência há a mesma separação e independência que entre a pura noção de verdade e uma verdade efetivamente conhecida?

Ora, não é a própria idéia de infinito que traz consigo o conhecimento do que é Deus? Muito embora, em geral, o “*quid*” não implique o “*quod*”, ou seja, o que a idéia representa, o seu conteúdo representacional, é uma determinada coisa e a existência daquilo que ela representa é outra, essas duas dimensões de um mesmo objeto podem, em geral, ser perfeitamente dissociadas uma da outra, de tal maneira que a idéia represente algo inexistente ou algo exista sem que a consciência tenha a idéia disso que existe. Ocorre que, no caso de Deus, exclusivamente, estas coisas (“*quid*” e “*quod*”) coincidem⁹⁷. A idéia de infinito demanda necessariamente a existência formal do seu ideato. Basta que se observe e analise de maneira adequada para se perceber esta indissociabilidade que vincula necessariamente a idéia do infinito à existência de um ser realmente infinito. Observe-se que infinito, tomado positivamente, implica perfeição, e perfeição é a soma de todos os atributos possíveis, e, ainda, que a existência é um atributo. Mediante tudo isso, somos forçados a concluir que Deus, de fato, existe, pois, à idéia de perfeição é inerente a realidade formal do seu ideato. Desse modo se, para todas as outras idéias, a existência do objeto a que se

⁹⁷ Descartes diz: “Eu tirei a prova da existência de Deus da idéia que eu encontro em mim de um ser soberanamente perfeito, que é a noção popular (*ordinaire*) que dele se tem. E é verdade que a simples consideração de um tal ser nos conduz tão facilmente ao conhecimento de sua existência que é quase a mesma coisa conceber Deus e conceber que ele existe” (*Correspondence* – 1641, AT III, p. 396).

referem é apenas possível, no caso de Deus, a existência do ser ao qual a idéia nos remete é necessária.

Ainda que a noção do infinito não implique, por si só, a existência de Deus, de tal maneira que seria, talvez, improcedente a maneira como conduzimos a interpretação da afirmação cartesiana de que teria, “de alguma maneira, primeiramente em mim a noção do infinito que do finito, isto quer dizer, de Deus, que de mim mesmo”, de modo a concluir que o conhecimento de Deus é obtido anteriormente ao conhecimento do sujeito, partindo da afirmação de que possui a noção de infinito anteriormente a de finito, há ainda outra passagem encontrada nos textos de Descartes que talvez possa corroborar essa hipótese ou, contrariamente, esclarecer a sua discrepância para com o sistema filosófico que se erige nas *Meditações* pela via analítica.

Explicitamente, nós podemos conhecer nossa imperfeição antes da perfeição divina, porque nossa atenção pode colocar-se sobre nós antes de colocar-se sobre Deus, e nós podemos concluir que nosso ser é finito antes de concluir a infinidade divina. Entretanto, implicitamente, o conhecimento de Deus e de suas perfeições deve sempre preceder aquele que nós temos de nós mesmos e de nossas imperfeições (*Entretien avec Burman*, V, p. 153).

Percebe-se que, nesta passagem, diferentemente da citação anterior, Descartes, fazendo referência a Deus, não se limita a mencionar “noção” ou “idéia”, mas lança mão do termo “conhecimento”. Desse modo, a possibilidade de que aquilo (Deus) que antecede o conhecimento de si (*cogito*) seja apenas uma noção vazia de valor objetivo está terminantemente suprimida. Há nesta passagem um termo cuja interpretação determina se a hipótese aventada acima, de acordo com a qual Deus, embora não explicitamente, estaria presente já antes da concepção do *cogito*. Este termo não é outro senão “preceder”. Se a precedência a que se refere o termo em questão, que aparece na citação recém-exposta, tem em vista a ordem do conhecimento, *ordo cognoscendi*, então, a hipótese A, que levantamos para tentar resolver principalmente o problema do círculo e o problema resultante do fato de que se atribui maior certeza à conclusão de que Deus existe do que à sua suposta premissa (o *cogito*), pode estar se revelando aceitável e legitimada pela própria letra cartesiana. Se,

contudo, contrariamente, “preceder” tem em vista a ordem das coisas, isto é, *ordo essendi*, então, a hipótese A não poderá ser aceita, uma vez que será desqualificada por não haver aporte textual que comprove concordância entre a hipótese A e o pensamento do filósofo francês. Assim, os problemas em questão não poderão ser resolvidos por meio de tal hipótese.

Primeiramente o sujeito se conhece, tão-somente, como algo existente, e logo em seguida se percebe como algo imperfeito, mas como saber que este ser que existe enquanto pensa é imperfeito se não o relacionarmos àquilo que é perfeito? Como definir um ser como imperfeito sem um parâmetro, uma baliza, um referencial realmente perfeito a partir do qual seja possível perceber atributos dos quais o ser, que existe enquanto pensa, é desprovido? É de se notar que o sujeito, logo em seguida à sua percepção de que existe, percebe que é de natureza finita.

Em *Questions sur l’ego*, Marion, seguindo a linha interpretativa de Michel Henry acerca do *cogito*, defende que há, nas *Meditações*, uma alteridade originária que precede a concepção do *cogito*. Esta alteridade originária não é, segundo Marion, senão o próprio Deus: “de fato, quando o ego admite que é, ele admite de início que não é senão em segundo, que ele vem após um outro” (MARION, 1996, p. 28). Esse outro, ao qual se refere Marion, é “Deus ou isso que tem lugar aqui se impondo como interlocutor do *ego*” (MARION, 1996, p. 22). É bem verdade que esse “interlocutor originário” não mostrou ainda a sua identidade, mas seria, segundo esta interpretação, somente por relação a este outro que o *ego* que este pôde se “auto-afetar”, isto é, percebe-se como algo verdadeiramente existente e de natureza finita.

Embora esta interpretação pareça colocar Deus antes do *cogito*, ela não defende que o conhecimento certo de Deus como algo infinito, perfeito e veraz se dá anteriormente à Terceira Meditação, logo é incapaz de aportar a hipótese de que Deus teria sido concebido de maneira clara e distinta antes da concepção do primeiro princípio. Mesmo assim, porém, defende que o sujeito se percebe como algo finito por relação a esta entidade primeira e originária que já está posta, segundo a interpretação de Marion, antes mesmo da posição de si realizada pelo sujeito cognoscente.

Voltemos à afirmação cartesiana de que “o conhecimento de Deus e de suas perfeições deve sempre preceder aquele que nós temos de nós mesmos e de nossas imperfeições”. Se, “preceder” significa vir antes no encadeamento da ordem das razões ou das verdades, então a hipótese A seria procedente, entretanto a seqüência do texto em que essa citação aparece indica, embora de maneira não muito expressiva, que não é este o caso, ou seja, que tal interpretação seria equivocada na medida em que “preceder” tem em vista a *ordo essendi*. As palavras que sucedem o trecho em que Descartes diz que o conhecimento de Deus e das suas perfeições deve sempre preceder o conhecimento que temos de nós mesmos figura assim: “pois, na realidade, a perfeição de Deus é anterior à nossa imperfeição, sendo esta (a nossa imperfeição) um defeito e uma negação da perfeição divina.” (*Entretien avec Burman*, AT V, p. 153, parênteses nossos).

Quando Descartes diz “pois, na realidade”, ele está dando o indicativo de que a precedência em questão diz respeito à ordem das coisas. De outro modo, ele deveria ter dito: “na ordem das razões”, ou, “na ordem das verdades”, ou, ainda, “na ordem do conhecimento”, mas ele disse “na realidade”. Como dissemos no início deste capítulo, em Descartes deve haver um alinhamento entre realidade e verdade. Verdade diz respeito, precisamente, ao que a coisa é, e não, à maneira ou ordem pela qual foi conhecida. Assim, quando Descartes faz essa afirmação, ele está explicitando que, na ordem das coisas, o que vem primeiro é a perfeição de Deus, contudo não nega que o conhecimento de Deus venha antes do conhecimento do sujeito.

Falamos acima que o sujeito só poderia ter se percebido como algo finito se tivesse algum parâmetro, baliza ou referencial de perfeição a partir do qual pudesse apreender a sua condição essencialmente finita. Para isto ser possível, este parâmetro precisa, no entanto, ser algo cuja existência tenha sido demonstrada, ou seja, algo cuja realidade formal seja efetivamente conhecida? Ora, este parâmetro, baliza ou referencial não precisa necessariamente ser o conhecimento da existência de algo realmente, isto é, formalmente perfeito. Basta que se tenha a noção ou idéia do perfeito, e isto, com efeito, antecede o conhecimento da existência indubitável que o pensamento tem de si. Esta

antecedência se dá na medida em que tal noção faz parte da constituição mesma deste sujeito criado, que traz sempre consigo a marca do seu criador “como a marca do obreiro impressa sobre sua obra” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 108).

Assim, embora para conhecer-se como algo indubitavelmente existente o sujeito não necessite de nada além daqueles três elementos de que falamos no segundo capítulo – 1) considerar a noção comum de que “para pensar é necessário ser ou existir”; 2) uma experiência originária do pensamento, isto é, perceber que pensa; 3) e as noções de pensamento e existência –, para conhecer-se como algo de natureza finita há que se ter ainda em vista algo mais, se não for o conhecimento de existência do infinito propriamente dito, pelo menos que seja uma outra noção ou idéia além destas três enumeradas. Este outro elemento envolvido no conhecimento que o sujeito tem de si como sendo algo naturalmente imperfeito e infinito não é senão a noção ou idéia do infinito. De maneira que o envolvimento deste elemento, desta noção de infinito, é secundária em relação ao conhecimento (e, portanto, ainda obscura), pois embora esta noção anteceda o conhecimento que o sujeito tem de si, na medida em que faz parte da constituição do sujeito, ela só é invocada e trazida para a atenção do espírito após a instauração do primeiro princípio quando entra em questão a natureza desta coisa que pensa.

Ademais, de qualquer forma, não há como conhecer outra coisa antes de conhecer o sujeito que pensa, porque ele é sempre a condição de todo e qualquer conhecimento, na medida em que está necessariamente na base de qualquer representação, qualquer idéia, logo, também, na base de todos os atos do pensamento, dentre os quais se inclui o ato de conhecer. Desse modo, pensar qualquer pensamento pressupõe sempre a consciência de si que o sujeito carrega inexoravelmente consigo, que não é outra coisa senão saber que existe. Assim, Descartes afirma: “a primeira coisa a conhecer é a inteligência, já que é dela que depende o conhecimento de todas as outras, e não reciprocamente” (*Regras para a direção do espírito*, regra VIII, p. 243).

Muito embora, portanto, a certeza concernente ao conhecimento da existência de Deus seja a mais alta, a mais clara e distinta, por conseguinte, a

mais certa, somente poderá ser adquirida mediante o saber de si que o sujeito adquire antes de qualquer outro conhecimento.

Enfim, a hipótese que levantamos acima, segundo a qual não apenas a noção de Deus mas também o conhecimento da existência do ser infinito estaria presente já anteriormente à concepção do *cogito*, revelou-se pouco plausível, portanto, insustentável. Dessa maneira, os problemas que supostamente estariam resolvidos caso o conhecimento de Deus antecederesse o do *cogito* não podem ser resolvidos por meio desta hipótese. Cumpre verificar, então, se, pela outra hipótese, se pode lograr êxito com o objetivo de resolver aqueles problemas de maneira satisfatória.

Segundo a hipótese B, Deus seria apreendido da idéia de infinito não como resultado de uma série dedutiva que se iniciaria com o conhecimento da existência do sujeito que pensa, seguida do conhecimento da natureza finita do ser pensante, seguida, por sua vez, do conhecimento de que o espírito ou alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, chegando, assim, até o conhecimento da existência de Deus, mas como uma verdade que, muito embora ensejada por esta seqüência de verdades antecedentes, daria início a uma nova série dedutiva cujo primeiro anel é precisamente o conhecimento da existência do ser infinito, Deus.

Se esta hipótese se revelar verdadeira, então se poderá concluir que o sistema cartesiano não se estabelece de maneira linear, em que todas as verdades estariam alocadas de maneira seqüencial em diferentes pontos desta suposta linha mestra que perpassaria todo o sistema, mas que o sistema se constitui de pelo menos duas séries dedutivas que se entrecruzam.

Quando Descartes, na *carta ao tradutor dos Princípios*, afirma de maneira inequívoca que teria deduzido a existência de Deus a partir do primeiro princípio, ele se atém a esta afirmação e a uma resumida descrição das características deste Deus que teria sido deduzido do primeiro princípio. Não dá, contudo, nenhuma explicação de como se realizaria esta operação que afirma ser uma dedução.

Mediante a afirmação cartesiana de que a existência de Deus foi deduzida, não podemos negar que, de fato, tenha sido deduzida, mas podemos questionar

se o conhecimento da existência de Deus não pode ter sido também, paralelamente à via dedutiva, obtido por outra via. Como foi dito no segundo capítulo, o *cogito* é conquistado pelas duas vias que Descartes estabelece como isentas de erro, a saber, intuição e dedução⁹⁸. Inicialmente o *cogito* é concebido intuitivamente por “meio de uma simples inspeção do espírito” e, num segundo momento, Descartes analisa quais razões permitiram “concluir” a existência da coisa que pensa. Como conclusão, o *cogito* é dedução. Assim, talvez, também Deus tenha sido conhecido por estas duas vias, pois, embora afirme ter deduzido o conhecimento de Deus, Descartes jamais negou que a existência de Deus possa ser alcançada também por um conhecimento intuitivo. Pelo contrário, em alguns textos ele dá contundentes indicativos de que se trata, sim, de uma intuição. Tal como podemos ler na carta que Descartes escreveu em Leiden e endereçada a Silhon em março de 1637, na qual lemos:

[...] aquele que duvida assim de tudo isso que é material, não pode de modo algum por isto duvidar de sua própria existência; de onde se segue que isto, quer dizer, a alma, é um ser, ou uma substância que não pertence ao todo corporal, e que sua natureza não é senão pensar, e ainda que ela é a primeira coisa que se pode conhecer certamente. Mantendo-se longo tempo sobre esta meditação, se adquire pouco a pouco um conhecimento tão claro, e se ousa assim dizer intuitivo, da natureza intelectual em geral, cuja idéia, sendo considerada sem limitação, é aquela que nos representa Deus, e limitada, é aquela de um anjo ou da alma humana (*Correspondence - 1637, AT I, p. 353*).

Assim, ao intuir a natureza intelectual em geral, da qual participam, tanto a idéia de intelecto finito quanto a do infinito, Descartes estaria, de maneira indireta, afirmando que o conhecimento da natureza do ser infinito, com efeito, é também intuitivamente concebido.

Ora, um conhecimento intuitivo prescinde de termos antecedentes dos quais retiraria o valor da sua certeza. Contraposto à dedução, que retira toda a sua certeza dos termos anteriores, a intuição, por seu turno, é uma concepção instantânea e, como tal, completamente independente de outras verdades. A

⁹⁸ A confirmação de que Descartes afirma estas duas vias como sendo isentas de erro pode ser obtida no seguinte trecho: “Reportemos aqui os meios pelos quais nosso entendimento pode se elevar ao conhecimento sem medo de se enganar. Ora, existem dois: intuição e dedução.” (*Regras para direção do espírito, regra III, p. 211-212*).

intuição é, conforme escreve Descartes, “a concepção evidente de um espírito são e atento, concepção que nasce unicamente da luz do espírito” (*Regras para a direção do espírito*, regra III, p. 212), portanto, o conhecimento intuitivo não provém de elementos supostamente alinhados numa série dedutiva, mas provém, de maneira imediata, da única “luz do espírito” que, quando completa, perfeita, infinita e independente, é Deus, e quando incompleta, dependente e finita, é o espírito humano.

[...] quando considero que eu duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a idéia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, se apresenta a meu espírito com igual distinção e clareza; e disto somente que esta idéia se encontra em mim, ou bem que eu sou ou existo, eu que possuo esta idéia, concludo tão evidentemente a existência de Deus, e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que penso nada haver que o espírito humano possa conhecer com mais evidência e certeza (*Méditations*, AT IX, p. 42).

Descartes não chega a dizer explicitamente que Deus é uma verdade dotada de um grau de certeza superior a qualquer outra, mas podemos depreender que seja mais conhecida do que qualquer outra pelo fato de que o filósofo francês entende⁹⁹ que, quanto mais particularidades ou atributos se conhece de uma coisa, tanto mais se conhece a própria coisa e pelo fato de que afirma conhecer muito mais coisas de Deus do que dos corpos e do espírito humano¹⁰⁰.

De qualquer forma, na recente citação, Descartes assume explicitamente, pelo menos a igualdade de certeza entre o conhecimento da alma e o conhecimento de Deus. Ora, afirmar esta igualdade significa afirmar que o conhecimento de Deus é um conhecimento intuitivo, pois sabemos que o *cogito* é, inequivocamente, um conhecimento intuitivo e, se há uma igualdade entre a certeza destes dois conhecimentos, somos forçados a aceitar que Deus também

⁹⁹ Esta concepção de Descartes, de que quanto mais particularidades ou atributos se conhece de uma coisa tanto mais se conhece a própria coisa, pode ser percebida na seguinte passagem: “Mas nós pensamos tanto melhor conhecer uma coisa, quanto mais particularidades nela nós conhecermos” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 102).

¹⁰⁰ Descartes faz tal afirmação quando escreve: “[...] tenho tão precisamente destacado que há pouquíssimas coisas que se conhece com certeza no tocante às coisas corporais, que tem muito mais que nos são conhecidas no tocante ao espírito humano, e muito mais ainda a respeito de Deus mesmo.” (*Méditations*, AT IX, p. 42).

é obtido intuitivamente, pois a concepção intuitiva “é mais segura porque é mais simples que a dedução” (*Regras para a direção do espírito*, regras, p. 212). Se a intuição é uma via mais segura do que a via dedutiva e Deus, no mínimo, se iguala em grau de certeza ao conhecimento assumidamente intuitivo (o conhecimento do *cogito*), é legítima a afirmação de que o conhecimento da existência de Deus se trata, inegavelmente, de uma intuição.

Assim, se a intuição é mais segura, isto é, mais certa que a dedução; se o *cogito* goza do grau de segurança de uma concepção intuitiva e o conhecimento de Deus se identifica a este grau, Deus também foi necessariamente concebido intuitivamente. Estamos, portanto, autorizados a aceitar, em Descartes, o conhecimento intuitivo de Deus. Sendo o conhecimento de Deus obtido por uma via intuitiva, prescinde de uma série dedutiva anterior à concepção deste conhecimento, da qual seria epistemologicamente dependente. Como tal, é uma verdade capaz de iniciar uma série dedutiva a partir de si mesma. Desse modo, a hipótese B resulta perfeitamente aceitável.

Ora, se Deus é um conhecimento concebido intuitivamente, vem unicamente da luz da razão, logo, não deve o grau de certeza nele verificado a nenhuma série dedutiva, portanto, a problemática em torno do fato de que Deus não poderia gozar de um grau de certeza superior àquele do *cogito* é terminantemente suprimida, já que, sendo concebido por meio de uma intuição, o conhecimento da existência de Deus não tem o seu grau de certeza limitado a absolutamente nada.

Quanto ao círculo, faz-se mister admitir que, sendo a concepção de Deus um conhecimento intuitivo, ele não depende de que a regra geral de verdade seja efetivamente validada anteriormente à conclusão da existência de Deus, pois o valor de verdade desta regra geral apenas corrobora, jamais condiciona, o conhecimento da existência de Deus. A situação seria bem outra se Deus fosse apenas deduzido, pois, como dedução, estaria, sim, condicionado àquela regra geral de verdade, antes mesmo de ela constituir um critério de verdade propriamente instaurado.

Quanto à dinâmica de atenção e distração inerente ao espírito, que poderia ser uma limitação para o alcance da certeza da existência de Deus, na medida

em que o sujeito precisaria perder de vista as razões pelas quais obteve a certeza do *cogito* para dar lugar às razões que levariam ao conhecimento de Deus, também isto fica resolvido mediante a constatação de que o conhecimento de Deus é um conhecimento intuitivo, pois a certeza de tal conhecimento fica, de alguma maneira, livre desta imperfeição do espírito que poderia comprometer o grau de certeza de que precisa estar investida a certeza mais elevada do sistema cartesiano. Como intuição, a concepção do conhecimento de Deus é instantânea, logo essa concepção independente do processo de encadeamento dedutivo durante o qual, sob a atuação do suposto Gênio maligno, poderia levar o espírito a perder de foco algum elemento de modo a comprometer a conclusão resultante. Assim, a inconstância característica da dinâmica de funcionamento da atenção do espírito não compromete o conhecimento da existência de Deus na medida em que este conhecimento é intuitivo.

Segundo Gueroult (GEROULT, 1999, p. 229), o *cogito* é o princípio diretor do processo de conquista do conhecimento até a Terceira Meditação. A partir do ponto, na ordem das razões, em que a existência de Deus é estabelecida, passa a ser o conhecimento da existência de Deus um novo princípio diretor, assumindo, assim, a posição anteriormente ocupada pelo *cogito*. Ora, mas, se Deus é concebido, por assim dizer, por si mesmo, isto é, por uma intuição, em que medida o *cogito* é necessário neste sistema filosófico? Não poderia o espírito que medita passar da Primeira Meditação diretamente para a Terceira, sem passar pela Segunda, já que o conhecimento de Deus, de alguma maneira, independe das verdades encontradas no curso da Segunda Meditação? Qual seria, pois, o papel do primeiro princípio nesta marcha rumo à descoberta das verdades para se chegar à almejada sabedoria e também ao estabelecimento de algo firme e constante nas ciências?

É bem verdade, conforme mostramos recentemente, que o conhecimento de Deus é um conhecimento intuitivo e que, como tal, é capaz de impor-se a partir de si mesmo; entretanto, é o curso da Segunda Meditação que dá ensejo a este conhecimento, precisamente na medida em que instaura o estado de coisas em que tal verdade se mostra à consciência do sujeito como algo evidente. Tal como a dúvida torna possível ao sujeito do pensamento saber que o

conhecimento da sua existência é um conhecimento indubitavelmente certo e independente de qualquer outro elemento epistemológico, também o *cogito*, como campo subjetivo no qual as idéias Ihe são imediatamente acessíveis, permite saber que Deus também é “algo verdadeiro e verdadeiramente existente”.

Assim, ainda que o conhecimento de Deus não dependa diretamente do *cogito*, já que, sendo uma intuição, é um conhecimento imediato e, como concepção imediata, não provém de uma sucessão, esta intuição pela qual Deus é conhecido, com efeito, só tem ocasião de ocorrer tendo em vista a estrutura constitutiva deste ser finito pensante. É somente mergulhando no interior de si que o sujeito intui a existência de Deus.

Como bem diz Gilson: “encerrando-se em si é que Descartes vai buscar a saída de si” (GILSON, 1984, p. 205). Aquilo que possibilita esta saída de si não é senão o conhecimento da existência de Deus. Se Descartes, ou o espírito, conquista este conhecimento encerrado dentro de si mesmo, é precisamente pelo fato de que tal conhecimento não se encontra em outra parte, mas no interior do próprio sujeito. Ora, para poder mergulhar no interior de si, faz-se mister estabelecer anteriormente a existência de si mesmo. Assim é que o conhecimento do *cogito* instaura o horizonte em que a intuição da existência de Deus é possível.

Há que se destacar que, ainda que o conhecimento de Deus tenha sido alcançado no interior do *cogito*, não podemos, absolutamente, reduzir Deus ao *cogito*, já que Deus é uma verdade cuja quantidade de realidade extrapola infinitamente a quantidade de realidade do *cogito*. Assim, verificamos que há, na Terceira Meditação, não simplesmente o início de uma nova série dedutiva que se deve ao fato de Deus ter assumido, segundo Gueroult, o papel de princípio diretor da busca pelo conhecimento, mas, sim, um entrecruzamento entre duas séries dedutivas. Estes dois princípios, *cogito* e Deus, são irredutíveis um ao outro, de modo que a ciência, a partir do pensamento cartesiano, se instaura aportada por dois princípios fundamentais, que, embora não sejam outra coisa que expressões diferentes de uma mesma natureza intelectual¹⁰¹, desempenham

¹⁰¹Descartes considera tanto o *cogito* como Deus como seres pertencentes à natureza intelectual, porém em níveis diferenciados, conforme se pode ler aqui: “Mantendo-se longo tempo sobre

papéis diferentes como fundamentos ou princípios sobre os quais todo o resto se sustenta.

Descartes diz, em carta de junho de 1643, a Clerselier, que: “não há absolutamente no mundo um único princípio ao qual unicamente todas as coisas se possam reduzir” (*Correspondence - 1646*, AT IV, p. 445). Em outra carta, esta enviada para Huygens, de julho de 1640, Descartes diz que: “pensa ter inteiramente demonstrado a existência de Deus e a imaterialidade da alma humana; mas, [...] que isto depende de muitos raciocínios que se entrecruzam (*s'entresuivent*)” (*Correspondence - 1640*, AT III, p. 752). Assim, fica peremptoriamente afastada aquela leitura ingênua do cartesianismo, segundo a qual o sistema resultante desta filosofia estaria todo assentado e deduzido exclusivamente do “eu penso, logo existo”. Este é, com certeza, o primeiro princípio, na medida em que nada, na ordem das razões, o antecede; e que é o solo fecundo que enseja a intuição de outros princípios, mas, seguramente, o sistema não se sustenta, em última instância, exclusivamente neste princípio ou fundamento, mas principalmente naquele do qual Descartes diz dependerem¹⁰² todas as outras verdades. Fica, portanto, afastada a concepção do andamento das razões que entende que esta progressão do conhecimento se dá de maneira linear e unilateral, pois mostramos que há pelo menos duas vertentes de onde se segue o encadeamento das razões que permitem concluir as verdades constitutivas deste sistema filosófico.

esta meditação, se adquire pouco a pouco um conhecimento tão claro, e se ousa assim dizer intuitivo, da natureza intelectual em geral, cuja idéia, sendo considerada sem limitação, é aquela que nos representa Deus, e limitada, é aquela de um anjo ou da alma humana” (*Correspondence - 1637*, AT I, p. 353).

¹⁰² Descartes diz isto, dentre outras passagens, na seguinte citação: “reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência depende do único conhecimento do verdadeiro Deus” (*Méditations*, AT IX, p. 56).

CONCLUSÃO

A CIÊNCIA, AS CERTEZAS E A LINEARIDADE DA ORDEM DAS RAZÕES

Ao final deste percurso de estudos acerca do primeiro princípio da filosofia cartesiana chegamos essencialmente a três significativas conclusões. A primeira delas diz respeito à definição, desde o horizonte cartesiano, do que vem a ser, propriamente, ciência; e a situação do primeiro princípio em relação a ela.

Tal definição não se estabelece de maneira unívoca, mas por relação a dois diferentes parâmetros (cf. BEYSSADE, 2001, p. 340), de tal modo que de cada uma das relações estabelecidas resulta numa definição distinta do que é ciência. A definição de ciência se dá em conformidade com cada um destes diferentes parâmetros, permitindo, assim, diferentes definições, já que há diferentes parâmetros, mas isto não quer dizer que elas devam ser opostas ou excludentes. Vejamos, pois, quais são estes parâmetros e quais as definições de ciência que podemos, a partir deles, depreender.

O primeiro parâmetro é a noção de indubitabilidade. Descartes afirma que “todo conhecimento que pode se tornar duvidoso não pode ser chamado ciência” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 111). Disso, podemos razoavelmente concluir que: aquilo que é indubitável pode, de alguma maneira, ser considerado ciência? Observemos que tal conclusão, embora seja plausível ou verossímil, não é absolutamente necessária.

Seguramente podemos dizer que o primeiro princípio da filosofia é indubitável, contudo não podemos afirmar terminantemente e de antemão que ele não pode se tornar duvidoso, pois, conforme vimos no decorrer deste trabalho, a indubitabilidade do primeiro princípio, anteriormente ao advento do conhecimento da existência do Deus veraz, depende da sua atualidade. Assim, ausente da atenção do espírito, o *cogito* não goza da certeza que lhe é própria quando atual. Cabe, portanto, colocar a questão: É o *cogito*, por relação ao parâmetro da noção de indubitável, um conhecimento científico? Para responder a tal questão

precisaremos primeiramente indagar se ele pode se tornar duvidoso. Se pode, então não é científico; mas, se não pode, talvez seja.

Ora, o fato de o *cogito* não ser absolutamente certo quando se faz ausente da atenção do espírito não o torna dubitável. É assim precisamente porque, para duvidar do conhecimento que ele encerra, faz-se mister tomá-lo como objeto do pensamento; ao fazer isto, o espírito, inelutavelmente, torna presente e atualiza tal conhecimento. Neste mesmo movimento de atualização, o espírito que intenta duvidar é compelido a reconhecer que a verdade acerca do *cogito* não pode se tornar duvidosa, pois duvidar é pensar e, *para pensar, é necessário ser*. Assim, se duvido existo necessariamente e, embora eu possa duvidar de muitas coisas, não posso, porém, duvidar da minha própria existência. Por isso, o *cogito* não pode se tornar duvidoso. Destarte, não há, por relação ao parâmetro da noção de indubitável, nenhuma restrição ao *cogito* que nos obrigue a excluí-lo do conjunto de elementos ditos científicos, muito embora, por relação a tal parâmetro, não ficamos, contrariamente, autorizados a incluí-lo no *rol* destes elementos. Por relação ao parâmetro de indubitabilidade não se pode, portanto, excluir o primeiro princípio do âmbito científico, precisamente pelo fato de que a tentativa mesma de duvidar do *cogito* é que faz emergir, com a força da sua peculiar condição, a indubitabilidade de que goza este primeiro elemento que se apresenta evidentemente a quem *conduz os seus pensamentos por ordem*.

O segundo parâmetro pelo qual é possível definir ciência em Descartes é precisamente a noção de estabilidade das conclusões. Descartes escreve: “[...] tenho dito, em termos expressos, que falo da ciência dessas conclusões, cuja memória pode nos vir ao espírito quando não pensamos mais as razões das quais as tiramos” (*Objections et réponses*, AT IX, p. 110). Sabemos que, no sistema cartesiano, o fundamento da estabilidade das conclusões não é outro senão Deus. Assim, embora o conhecimento que o *cogito* encerra, na medida em que ganha estabilidade e é uma conclusão indubitável, possa ser considerado como sendo um elemento constitutivo da ciência após a concepção do conhecimento do verdadeiro Deus, o primeiro princípio, enquanto tal¹⁰³, não pode. É assim porque

¹⁰³Isto é, sendo o primeiro elemento positivo do conhecimento, vindo, portanto, antes do conhecimento de que existe o Deus veraz.

a situação do *cogito* após o conhecimento de Deus é estável, ao passo que a sua situação anteriormente ao conhecimento da existência de Deus é instável.

Por relação ao parâmetro da estabilidade, o primeiro princípio fica excluído do conjunto de elementos constitutivos da ciência, pois, em vista deste parâmetro de estabilidade, segundo o qual as conclusões devem poder ser retomadas e tidas como verdadeiras sem que se necessite, para isso, retomar as razões pelas quais o espírito chegou anteriormente a tais conclusões, o primeiro princípio se situa exteriormente ao âmbito estritamente científico. Assim se, por relação ao primeiro parâmetro de determinação da ciência, aquele da indubitabilidade, não dispomos de elementos suficientes para incluir ou excluir o primeiro princípio do âmbito científico, já por relação ao segundo parâmetro, o da estabilidade, não resta nenhuma dúvida que tal princípio deva ser entendido como algo que antecede a ciência. Na exata medida em que a antecede, situa-se, portanto, exteriormente a ela. Trata-se, pois, de uma das condições de possibilidade de toda e qualquer ciência, sem, contudo, integrar-se, enquanto primeiro princípio, ao conjunto estrito de elementos que a compõem.

A segunda conclusão que desejamos expor se refere aos diferentes graus de certeza que o sistema cartesiano estabelece em virtude da articulação dos princípios a partir dos quais tal sistema se erige. Há essencialmente três distintas ordens de certeza. Da mais baixa à mais elevada, são elas: certezas matemáticas; certeza da veracidade do primeiro princípio; certeza da existência de um verdadeiro Deus.

A distinção entre estas ordens de certeza que pretendemos descrever não diz respeito somente ao grau de certeza de cada uma delas. Como o viés do nosso trabalho diz respeito ao encadeamento das razões e fundamentação do sistema, já que aborda o *cogito* como primeiro princípio, pretendemos destacar principalmente a relação de dependência e de corroboração entre estas diferentes ordens de certezas já denominadas.

A certeza matemática goza de um privilégio em relação a conhecimentos pertencentes a outros âmbitos científicos. Descartes tinha grande estima pela matemática e afins, segundo ele: “por causa da certeza da evidência de suas razões” (*Discours*, AT VI, p. 7). Malgrado a certeza da evidência das suas razões,

as certezas matemáticas não se bastam por si mesmas. Para conferir-lhes o grau de certeza exigido pela filosofia cartesiana, há que se ter uma fundamentação que extrapola o âmbito do encadeamento interno das razões matemáticas. Há que se ter o fundamento que garanta a sua indubitabilidade e a estabilidade das suas conclusões, pois, na ausência de tal fundamento, pela força da hipótese da existência de um grande embusteiro, pode dar-se que as conclusões a que se chega pela matemática não sejam correspondentes à realidade. Assim, vemos que a certeza matemática é de uma determinada ordem que se mostra incapaz de subsistir por si e garantir-se como certa na ausência de fundamentos alheios ao âmbito estrito da matemática. A certeza matemática, dentre as três ordens em questão, situa-se no mais baixo patamar por ser duplamente fragilizada. De um lado, é fragilizada pela sujeição à dúvida metafísica e, de outro, pela incapacidade de garantir-se por si mesma.

A certeza acerca do primeiro princípio, isto é, a certeza de que existo enquanto penso é tão certa que, segundo Descartes: “não há nada cuja existência nos seja mais notória” (*Correspondence - 1646*, AT IV, p. 444). Assim, de alguma maneira, ela dispensa qualquer outro elemento para que goze de um grau supremo de certeza. Quer exista ou não um ardiloso ser que me engana acerca de todas as outras coisas, não poderá jamais fazer com que eu esteja equivocado quanto à certeza da minha própria existência enquanto penso. Assim, esta certeza acerca da minha existência se mostra imune a qualquer tipo de dúvida, portanto é indubitável. Desse modo, o caráter de indubitabilidade inerente à certeza do primeiro princípio coloca-a já num patamar superior à certeza matemática, pois aquela é indubitável, ao passo que esta é, inicialmente, passível de dúvida. Diferencia-se, pois, da ordem matemática de certeza na medida em que é indubitável e por conseqüência epistemologicamente independente, enquanto atual, de qualquer garantia alheia. A certeza do primeiro princípio, portanto, contrariamente à certeza matemática, se basta por si, isto é, é a sua própria garantia e é garantia suficiente, ainda que seja válida apenas instantaneamente, ou seja, necessite ser incessantemente atualizada para que mantenha a sua certeza na ausência do conhecimento da existência de Deus.

Assim, vemos que, muito embora a certeza acerca do primeiro princípio seja de um grau supremo, ela é de uma ordem limitada temporalmente, isto é, a sua validade está diretamente relacionada e de certa forma é dependente da sua incessante atualização. O conhecimento do primeiro princípio é indubitável, contudo não é estável, pois a necessidade de que seja atual para ter valor como certeza indubitável evidencia já a instabilidade de que padece a certeza acerca do primeiro princípio da filosofia cartesiana, impossibilitando-a de ser classificada como uma certeza de primeira ordem. Se, por um lado, devemos conceder que a certeza do primeiro princípio supera a certeza matemática por ser indubitável e, em certa medida, auto-subsistente, por outro lado devemos observar as limitações inerentes a tal ordem de certeza. A sua limitação é dupla, pois, primeiramente, ela é instável, ou seja, tem a sua validade limitada ao instante da sua atualização; em segundo lugar, embora seja capaz de garantir-se enquanto atual, ela não confere garantia a outros conhecimentos.

O primeiro princípio, por si só, não garante nada além da sua própria certeza. Ele é auto-suficiente enquanto atual, porém não é garantia da evidência de outros conhecimentos verdadeiros. É apenas ponto de partida para a conquista de outros princípios ou verdades, mas não é garantia de que conclusões anteriormente obtidas, tais como as conclusões matemáticas, por exemplo, sejam verdadeiras. Após a conquista do primeiro princípio, tem-se o conhecimento de um ser verdadeiro e verdadeiramente existente que serve de ponto de partida indubitável e de modelo, mas o âmbito do conhecimento não ganha, a partir dali, a permanência do valor de verdade das conclusões alcançadas. Eis porque o primeiro princípio não é capaz de fundar a ciência sem o aporte de um Deus veraz. A certeza acerca do primeiro princípio deve ser classificada, portanto, como sendo de segunda ordem, situando-se acima da certeza matemática e abaixo da certeza da existência de Deus.

A certeza atinente à existência deste ser perfeito, infinito, sumamente bom e veraz, isto é, Deus, se identifica, em alguma medida, à certeza acerca do primeiro princípio porque também goza de um grau supremo de certeza, mas, para além disso, é ela uma certeza de primeira ordem porque contém algo muito especial. A certeza de que Deus existe não é apenas indubitável, mas também estável. À

diferença do primeiro princípio, que precisa ser sempre e a cada vez atualizado para ter o seu valor de verdade instantaneamente validado, a certeza atinente a Deus, uma vez alcançada, prescinde da retomada das razões que conduziram a tal conhecimento para que tenha o seu valor estabelecido e assegurado de uma vez por todas. O *cogito* necessita ser atualizado porque é um conhecimento que sofre a ação da hipótese do grande embusteiro, pois esta hipótese lança suspeita a qualquer conclusão obtida anteriormente ao conhecimento do verdadeiro Deus, mas a certeza da existência de Deus é livre de tal suspeita precisamente porque, ao emergir no âmbito do conhecimento, suprime imediatamente esta hipótese que fazia com que as conclusões obtidas até então fossem voláteis, fugidias, evanescentes. Quando a veracidade de Deus se revela, toda a suspeita que recaía anteriormente sobre as conclusões evidentemente concebidas é suprimida juntamente com a hipótese que justificava tal suspeita sobre as mesmas conclusões.

Eliminada a hipótese do grande embusteiro e conquistada a certeza da existência de um Deus veraz, todas as conclusões obtidas de maneira legítima permanecem certas, de tal modo que são passíveis de serem aplicadas no encadeamento de razões para a obtenção de outros conhecimentos, de outras conclusões, permitindo, assim, que aconteça a progressão rumo ao que Descartes denomina *sabedoria*.

Assim, a certeza atinente a Deus não é apenas auto-suficiente, mas principalmente um ponto de apoio que irradia a luz da ciência para outras verdades, ou seja, ela não apenas se garante, mas garante também toda e qualquer conclusão clara e distintamente concebida, conferindo-lhes a estabilidade reivindicada pelo filósofo francês para todas as verdades constitutivas da ciência. Eis a fundamental importância da certeza da existência do Deus veraz para o sistema e para toda e qualquer ciência: é fundamental porque a certeza da veracidade das demais conclusões que compõem as ciências estão assentadas, isto é, firmadas pela certeza da existência deste Deus. Assim, esta é uma certeza que garante a veracidade de si mesma e emana, concomitantemente, a garantia de estabilidade para todas as demais certezas, quer seja pré-científica – como a certeza do primeiro princípio –, quer seja

propriamente científica. É tendo em vista a estabilidade que só Deus é capaz de conferir a todo tipo de certeza que Descartes afirma: “[...] a certeza e a verdade de toda ciência depende do único conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que antes de conhecê-lo, não posso saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (*Méditations*, AT IX, p. 56). A instabilidade é uma imperfeição verificada no conhecimento que antecede o conhecimento de Deus. Saber perfeitamente, aqui, significa, portanto, saber de maneira fundamentada. Trata-se de um saber estabelecido de uma vez por todas, isto é, saber das coisas sabendo que o verdadeiro Deus existe.

A terceira e derradeira conclusão que desejamos expor diz respeito à maneira como acontece o encadeamento de razões até a conquista da estabilidade das conclusões concebidas clara e distintamente. A expressão “encadeamento de razões” é muito usada por Descartes para descrever como se dá o processo de progressão rumo à sabedoria, mas tal expressão sugere que o processo se sucede de maneira linear e unilateral. “Encadeamento” vem de “cadeia”, palavra que significa comumente: corrente de anéis ou de elos. Na terminologia da álgebra moderna, “cadeia” significa precisamente: conjunto linearmente ordenado. Não apenas esta expressão, mas também a exposição do método, em alguns pontos, conduz-nos indevidamente a interpretar que a progressão rumo ao conhecimento deve dar-se de maneira linear¹⁰⁴, num modelo que se assemelha a uma corrente composta por vários anéis e na qual cada um, preso diretamente apenas àquele que o antecede e prendendo aquele que o sucede, estariam compondo, em conjunto, o edifício do conhecimento. Isto sugere que o encadeamento se iniciaria com a intuição originária, o *cogito*, e os anéis fossem sendo ligados progressivamente um ao outro de maneira unilateral.

Vimos, no terceiro capítulo, que não é assim que a progressão das razões ocorre de fato, pois as conclusões que vão se estabelecendo no chamado “encadeamento de razões” estão, em geral, numa relação de dependência para com muitos elos e não apenas para com um único. Embora a metafísica seja

¹⁰⁴Descartes aponta a linha como sendo um modelo ao qual deve se conformar o encadeamento de razões, tendo em vista que, supondo os elementos em linha, seria mais fácil de considerá-los cada um em particular e que, nesse sentido, supor os elementos dispostos assim linearmente é favorável porque, diz Descartes: “não encontro nada mais fácil nem mais simples que eu possa distintamente representar [...]” (*Discours*, AT VI, p. 20).

iniciada partindo de um único elemento, o *cogito*, a ciência, já na ocasião do seu surgimento, com a primeira verdade científica, isto é, Deus, se vê ancorada em dois principais princípios ou fundamentos: *cogito* e Deus. Ambos são pontos de partida, já que são duas intuições e princípios. Assim, o sistema não forma uma linha que se estenderia do primeiro princípio até o estado de sabedoria, mas uma rede de ligações cujas múltiplas conexões compõem o edifício do conhecimento.

O fato de que o suposto problema da circularidade tenha feito história e gerado polêmica já é, por si só, a prova de que muitos intérpretes desta filosofia entenderam que o encadeamento deveria ser linear e unilateral.

O *cogito* é, como primeiro princípio, o ponto de partida inicial para esta progressão do conhecimento, mas há pelo menos mais um ponto de partida, a saber: o conhecimento da existência de Deus. Conforme vimos no terceiro capítulo, Deus também é uma intuição, logo um ponto de partida. Ademais, os efeitos dos novos pontos desta rede de ligações que vai se construindo não propagam o seu efeito apenas em direção aos conhecimentos subseqüentes, mas também, de maneira retroativa, para o conhecimento já alcançado. É isso que acontece entre *cogito* e Deus, pois, após a conquista do conhecimento da existência do verdadeiro Deus, houve implicações para o primeiro princípio que então foi contemplado com a estabilidade, atributo do qual até então era carente.

Assim, em Descartes não existe a suposta unilateralidade da ordem das razões na qual os elos se estabeleceriam apenas duplamente relacionados (ao que o antecede e ao que o sucede), porque elas estabelecem relações pluralísticas, múltiplas, já que um mesmo elo pode estar sendo sustentado por vários outros e estar desempenhando apenas parcialmente o papel de sustentáculo de outros, tanto em relação aos que são posteriores a si quanto aos que o antecederam.

Nesse sentido, o sistema cartesiano não está todo fundamentado de tal maneira que lá no primeiro elo deste “encadeamento” esteja sustentado todo o edifício. Dizer que o *cogito* é o primeiro princípio, portanto, significa dizer (apenas) que ele é o ponto originário do sistema, isto é, o elemento positivo a partir do qual as razões começam a estabelecer-se de maneira certa e indubitável; e que é o elemento fecundo que instaura o horizonte da subjetividade de que as demais

verdades irão emergir. Mas isto não significa dizer que ele é o fundamento último do sistema, conforme seríamos indevidamente induzidos a pensar se tivermos em vista esta concepção errônea do cartesianismo, segundo a qual a ordem das razões progride de maneira linear e unilateralmente ordenada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Escritos de Descartes:

DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit. Œuvres de Descartes/* publ. par Victor Cousin. Tome XI, Paris: Levrault, 1824-1826.

_____. *Œuvres de Descartes*, Édition de C. Adam & P. Tannery, 11 v. Paris: Vrin, 1973 – 1978.

_____. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Discurso do método*. Coleção Os Pensadores. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Paixões da alma*. Coleção Os Pensadores. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES y LEIBNIZ. *Sobre los principios de la filosofía*. Tradução E. Lopes e M. Graña. Madrid: Gredos, 1989.

DESCARTES, René. *Principios de la filosofía*. Tradução Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Tome II, Édition de F. Alquié. Paris: Cassiques Garnier, 1999.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição em latim e em português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

Escritos de outros autores a respeito de Descartes:

BATTISTI, César Augusto. *O método de análise em Descartes*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. *Descartes*. Tradução de Fernanda Figueira, Lisboa: Edições 70, 1972.

FORLIN, Enéias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Tomo I *L'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1999.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Tomo II *L'âme et le corps*. Paris: Aubier, 2000.

HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis – El comienzo perdido*. Tradução Javier Teira e Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis, 1985.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

LANDIM, Raul F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1992.

MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

_____. *Questions cartésiennes II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.