

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS ALEXANDRE BORGES

**O CONCEITO DE IDEIA E
A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA
METAFÍSICA CARTESIANA**

TOLEDO
2020

MARCOS ALEXANDRE BORGES

O CONCEITO DE IDEIA E
A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA
METAFÍSICA CARTESIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Battisti

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Borges, Marcos Alexandre

O conceito de ideia e a resolução do problema do
solipsismo na metafísica cartesiana / Marcos Alexandre
Borges; orientador(a), César Augusto Battisti, 2020.
228 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. História da Filosofia Moderna. 2. Metafísica e
Conhecimento. 3. Teoria das ideias. I. Battisti, César
Augusto. II. Título.

MARCOS ALEXANDRE BORGES

O CONCEITO DE IDEIA E A RESOLUÇÃO DO PROBLEMA DO
SOLIPSISMO NA METAFÍSICA CARTESIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela banca examinadora em 30/04/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César Augusto Battisti – Orientador
UNIOESTE

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – Membro Titular
UNIOESTE

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães – Membro Titular
UNIOESTE

Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky – Membro Titular Externo
UEM

Prof. Dr. Alfredo Gatto – Membro Titular Externo
Università Vita-Salute San Raffaele (Milão-Itália)

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Marcos Alexandre Borges, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 23 de março de 2020

Assinatura

À Mari Stela Borges.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Capes pelo apoio financeiro durante meu estágio de doutorado sanduíche na França, à UERR por me proporcionar as condições para a realização desse doutorado, e à Unioeste por, mais uma vez, me acolher como aluno e me proporcionar um reencontro com meu passado não tão recente, nem tão distante, mas muito feliz, assim como esses dois anos em que estive novamente na instituição.

Aos meus colegas da UERR, especialmente os do departamento de Filosofia, pela amizade e parceria desde que eu cheguei em Boa Vista. Agradeço aos colegas discentes, aos colaboradores e aos professores do PPGFil da Unioeste pelas oportunidades que tive de debater meu texto, de aprender coisas novas, seja sobre Descartes ou sobre outras e outros.

Agradeço ao o Prof. Denis Kambouchner pelo acolhimento gentil e generoso em Paris e pelas oportunidades de conversar sobre minha pesquisa, e também sobre as outras coisas da vida, em meu período de doutorado sanduíche.

Agradeço especialmente ao meu orientador, César, pelo rigor de sempre, pelas orientações, conselhos e pelo seu empenho em todo o período em que estive, novamente, aluno da Unioeste.

Um agradecimento especial, também, às minhas amigas queridas Elizia, Fabita, Gi e Kelly, as sobreviventes do tempo, que, fisicamente distantes, sempre estiveram presentes não só durante o meu doutorado, mas desde que a vida nos proporcionou esse encontro tão feliz.

À minha companheira, Thaís, por compartilhar a vida comigo com tanto amor, carinho, cuidado e entrega.

E agradeço, claro, à minha família pelo apoio incondicional de sempre. Meus sobrinhos/afilhados amados, Pedro, Renato e Madu, minhas irmãs queridas, Rosa e Josi e, claro, minha mãe, a Mari Stela.

*Depois de hoje
a vida não vai mais ser a mesma
a menos que eu insista em me enganar
aliás
depois de ontem
também foi assim
anteontem
antes
amanhã
(Paulo Leminski)*

RESUMO

BORGES, Marcos Alexandre. *O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana*. 2020. 228 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

Esta Pesquisa propõe uma discussão da metafísica de Descartes a partir de uma interpretação do seu conceito de ideia, especificamente aquele construído na terceira das *Meditações Metafísicas*. Buscamos compreender o que são as ideias e qual o seu papel principal na metafísica cartesiana, com resultados diferentes daqueles obtidos pelos principais comentadores do cartesianismo, especialmente em relação à já consagrada leitura de Martial Gueroult, segundo a qual o objetivo primordial da teoria das ideias presente na Meditação Terceira, bem como dessa meditação como um todo, é resolver o problema do valor objetivo das ideias. A presente pesquisa propõe uma leitura da Meditação Terceira segundo a qual há um objetivo mais fundamental a ser realizado pelas ideias na terceira das *Meditações Metafísicas*. A tese que se pretende defender aqui é a de que o objetivo primordial das ideias na Meditação Terceira está diretamente relacionado ao problema do solipsismo, o principal problema que Descartes se propõe a resolver nesta meditação. Ou seja, pretendemos defender que o objetivo primordial da teoria das ideias presente na Meditação Terceira é provar que o Eu (sujeito) não existe sozinho, é afirmar a necessidade da existência de um outro. Para tanto, abordaremos as duas primeiras meditações, a fim de reconstruir o caminho percorrido até a Meditação Terceira, e compreender de que maneira se constitui o problema do solipsismo, que permanece até grande parte da terceira das meditações. Através da análise da teoria cartesiana das ideias pretendemos explicitar que o principal problema ali expresso é o de julgar que existem coisas exteriores ao sujeito de onde procediam as ideias; que o objetivo primordial da abordagem cartesiana das ideias tem relação com este problema, e consiste fundamentalmente em criar condições para que o sujeito possa admitir a existência de outro ente.

Palavras-Chave: Descartes; Problema do solipsismo; Ideia; Realidade objetiva.

ABSTRACT

BORGES, Marcos Alexandre. *The concept of idea, and a resolution for the problem of solipsism in Descartes's metaphysics*. 2020. 228 p. Thesi (PhD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2020.

This research proposes a discussion on Descartes' metaphysics through an interpretation of his concept of idea, specifically that one presented in the third of his *Meditations on First Philosophy*. We have sought to comprehend what ideas are and what their main role is in Descartes' metaphysics, and we have achieved results that differ from those obtained by major commentators of Descartes' thoughts, especially in relation to the renowned reading of Martial Gueroult, according to which the prime goal of the theory of ideas found in the Third Meditation, as well as that of the whole meditation, is to solve the problem of the objective value of ideas. This research proposes a reading of the Third Meditation that states that there is a more fundamental objective to be achieved by ideas in the third of the *Meditations on First Philosophy*. The thesis to be defended here is that the prime goal of ideas in the Third Meditation is directly related to the problem of solipsism, the main problem Descartes tries to solve in that Meditation. Therefore, we want to defend that the prime goal of the theory of ideas in the Third Meditation is to prove that the "I" (subject) does not exist on its own, and to affirm a need for an "other". For that purpose, we approach the First and Second Meditations in order both to reconstruct the path taken towards the Third Meditation, and to comprehend how the problem of solipsism, which remains in a great part of the Third Meditation, is composed. Through analysis of Descartes' theory of ideas, we intend to evince not only that its main problem is that of judging there are things exterior to the subject from which ideas came, but also that the prime goal of Descartes' approach to ideas is related to this problem and consists, fundamentally, in setting up conditions so that the subject can acknowledge the existence of another being.

KEY WORDS: Descartes; problem of solipsism; Idea, Objective reality.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

As citações dos textos de Descartes serão feitas principalmente a partir da edição *standard* das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery. Eventualmente, em especial os textos das *Objecções e Respostas*, pela edição de Jean-Marie Beyssade e Michele Beyssade. As abreviações para cada edição serão feitas da seguinte maneira:

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery: AT, número do volume em numerais romanos e número de páginas em numerais arábicos. Por exemplo: **AT IX, p. 124.**

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1992. Edités par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade: JMB, número de página. Por exemplo : **JMB, p. 42.**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 O CAMINHO AO SOLIPSISMO	43
1.1 Os primeiros passos: a dúvida	44
1.2 A chegada: o <i>cogito</i>	57
1.3 A permanência.....	68
2 A IDEIA COMO A CONDIÇÃO PARA A SAÍDA DO SOLIPSISMO	85
2.1 A necessidade de sair do solipsismo.....	86
2.2 Ideia como imagem das coisas	101
2.2.1 As ideias são somente como as imagens das coisas	102
2.2.2 Imagem e coisa	109
2.3 Ideia e representação.....	118
2.3.1 Ideia como imagem e ideia como representação	118
2.3.2 As ideias são como os signos da exterioridade ontológica	130
3 A PRIMEIRA TENTATIVA DE SAIR DO SOLIPSISMO	139
3.1 A origem das ideias.....	139
3.2. A crença na semelhança entre ideia e coisa.....	148
4 A OUTRA VIA	159
4.1 A dupla realidade das ideias	161
4.1.1 As ideias como algo do sujeito: a realidade formal das ideias.....	164
4.1.2 A ideia enquanto algo do objeto: a realidade objetiva	168
4.2 A definição de ideia na Exposição Geométrica	183
5 A SAÍDA DEFINITIVA: O PRIMEIRO OUTRO	193
5.1 O critério de existência.....	194
5.2 Análise das ideias a partir do critério de existência	199
5.3 O primeiro outro e a resolução do problema do solipsismo.....	204
CONCLUSÃO	217
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	223

INTRODUÇÃO

Pela grande quantidade de obras dedicadas às *Meditações Metafísicas*¹ de Descartes – seja ao texto como um todo, seja a um ou outro tema, a uma ou outra discussão de pontos específicos ali tratados – parece não haver mais o que debater a respeito desse escrito. Um equívoco facilmente diagnosticado pelas numerosas publicações originais das últimas décadas a respeito da metafísica cartesiana, sobretudo a partir da abordagem de temáticas específicas presentes nas *Meditações*.

A teoria das ideias da Meditação Terceira é um dos temas principais dessa obra e, no entanto, sobre ela não encontramos tantos livros inteiramente dedicados como ocorre, por exemplo, no caso de temáticas como a dúvida, o *cogito*, a verdade, e Deus², só para citar alguns exemplos. Não significa que a teoria das ideias, em absoluto, deixe de ser objeto de estudos dos pesquisadores do cartesianismo. Mas, em geral, fica à margem de outros temas da filosofia cartesiana, como os que acabamos de citar.

Quer nos parecer, assim, que um estudo dedicado à teoria das ideias de Descartes, que visa desenvolver uma discussão cujo conceito central é o de ideia, pode preencher uma lacuna existente nas pesquisas sobre o pensamento de Descartes, e trazer uma grande contribuição para os estudos cartesianos, bem como para as pesquisas sobre História da Filosofia Moderna, tendo em vista o lugar de Descartes e de sua metafísica na formação daquilo que se entende por História da Filosofia Moderna³.

¹ Doravante *Meditações*.

² Não afirmamos a completa inexistência de obras inteiramente dedicadas ao conceito cartesiano de ideia. Temos, por exemplo, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965) de Luis Villoro e, mais recentemente, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité* (2012) de Kim Sang Ong-Van-Cung. No entanto, destacamos que não há sobre essa temática da metafísica cartesiana tantas publicações quanto há sobre outros temas que compõe o texto das *Meditações*. Sobretudo quando se trata de publicações no Brasil.

³ Denis Kambouchner (2005) aborda uma interessante questão sobre qual obra teria exercido maior influência para a constituição do pensamento moderno, entre as *Meditações* de Descartes e as *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suarez. E, embora reconheça que Descartes teve acesso à obra suareziana e dela pode ter sofrido alguma influência, Kambouchner ressalta que as *Meditações* aparecem desprovidas de todo precedente, especialmente quanto ao seu programa, e que Descartes tomou a maior distância possível da maneira de filosofar presente, inclusive, na obra de Suarez (KAMBOUCHNER, 2005, p. 28-29). De acordo com as conclusões

Esse é o propósito da presente pesquisa: um estudo sobre a teoria cartesiana das ideias, especialmente aquela que Descartes desenvolve na terceira das *Meditações*. Não um estudo que se restrinja a descrever a teoria das ideias, mas que propõe uma interrogação, fundamentalmente, sobre a sua razão de ser, o seu objetivo principal, ou, nas palavras de Gueroult, o seu “objetivo primordial” na terceira das *Meditações*.

Antes de apresentar o problema e o plano geral da tese, consideramos importante fazer alguns apontamentos a respeito da chave de leitura a partir da qual entendemos que as *Meditações*, principal objeto da presente pesquisa, devem ser interpretadas. Uma abordagem como essa, segundo nosso entendimento, é imprescindível para a compreensão de qualquer texto filosófico, sobretudo as *Meditações Metafísicas* de Descartes, pela peculiaridade estilística e metodológica dessa obra.

I. Sobre a chave de leitura das *Meditações*

Descartes escreve seu principal livro sobre metafísica de um modo, digamos, diferente em se tratando de filosofia, mesmo para sua época. Ele não o faz como um Tratado de Filosofia, constituído de capítulos rígidos e fechados, cada um dos quais encerrando um tema; ou uma *Summa*, com suas questões e seus artigos (GUEROULT, 1953, p. 20). Diferentemente daquilo que era o mais habitual em seu tempo, ao apresentar sua metafísica de modo mais completo e profundo, Descartes decide escrever meditações: “[...] preferi escrever meditações e não disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas ou problemas, como os geômetras” (AT VII, p. 157; IX, p. 123).

A algumas linhas antes dessa passagem o filósofo escreve sobre o método seguido na referida obra, e diz: “Quanto a mim, segui somente a via analítica em minhas *Meditações*, pois me parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino” (AT VII, p. 156; IX, p. 122). Se o estilo de escrita adotado por Descartes é a meditação e o método empregado é a análise, uma correta

apresentadas por Kambouchner, entendemos que Descartes pode ser considerado o principal pensador a estabelecer o que pode ser chamado de paradigma do pensamento moderno.

compreensão das *Meditações* depende do esclarecimento dessas duas coisas, e do modo como elas se articulam para o desenvolvimento da referida obra.

Diante dessas considerações iniciais, algumas perguntas se colocam como necessárias para a definição de uma chave de leitura das *Meditações*: qual a relação entre o método de análise e a meditação? De que maneira o método seguido para o desenvolvimento do texto e o estilo da escrita escolhido por Descartes se articulam, e como essa articulação pode contribuir para que as *Meditações* sejam interpretadas adequadamente?

Antes de atender a uma espécie de pedido que lhe fora feito no final das *Segundas Objeções*⁴ Descartes faz alguns apontamentos importantes a respeito tanto do método dos geômetras quanto, principalmente, do seu texto.

No que concerne ao conselho que me dais, de dispor minhas razões segundo o método dos geômetras, a fim de que de uma só vez os leitores possam compreendê-las, dir-vos-ei aqui de que forma já tentei precedentemente segui-lo, e como procurarei fazê-lo ainda posteriormente (AT VII, p. 155; IX, p. 121).

Nessa passagem, além de se comprometer a seguir o conselho a ele dado pelo autor das *Segundas Objeções*, Descartes não deixa de mencionar que já havia seguido o método dos geômetras. O autor das *Meditações* tem ciência daquilo que lhe está sendo solicitado, pois o texto das *Segundas Objeções* é claro ao manifestar o desejo de ler as *Meditações* segundo o método sintético⁵. Embora não o tenha feito tal como solicita o objetor, ou seja, de acordo com a síntese, Descartes não deixa de destacar que já seguira o método geométrico em seu texto. Como ele dirá mais adiante, o método de análise.

Mas, antes de se ocupar em esclarecer que sua obra segue a via da análise, e antes ainda de definir o que entende por análise, Descartes toma o cuidado de continuar suas observações com alguns esclarecimentos prévios e

⁴ O texto das *Segundas Objeções* termina assim: “[...] seria muito útil, se, ao fim de vossas soluções, após terdes primeiramente adiantado algumas definições, postulados e axiomas, concluídes o todo, segundo o método dos geômetras, em que sois tão bem versado, para que de uma só vez, e como de um só relance, vossos leitores possam encontrar com o que se satisfazer, e para que preenchais seus espíritos com o conhecimento da divindade” (AT VII, p. 128; IX, p. 101).

⁵ Ver nota anterior.

fundamentais a respeito do método dos geômetras, como a distinção entre a ordem e a maneira de demonstrar. *Ordem* consiste em uma relação de dependência segundo a qual as primeiras coisas conhecidas devem ser independentes das seguintes que, por sua vez, devem ser demonstradas apenas pelas que as precedem (AT VII, p. 155; IX, p. 121)⁶.

Após definir o que entende por “ordem”, Descartes afirma a dupla maneira de demonstrar: ou pela análise ou pela síntese. De acordo com Battisti, a distinção feita por Descartes entre “ordem” e “maneira de demonstrar” consiste em separar o procedimento de demonstração de uma proposição do ordenamento dos passos ou argumentos que toda demonstração deve obedecer (BATTISTI, 2002, p. 344-345). Essa distinção é fundamental para evitar equívocos na compreensão da via seguida nas *Meditações*. Parece clara a preocupação de Descartes em não reduzir a ordem ao método por ele seguido nas *Meditações*⁷. A ordem não é reduzida à análise, tampouco à síntese, exclusivamente, ela é exigida tanto em uma quanto na outra maneira de demonstrar. Deste modo, não é a ordem aquilo que distingue a análise da síntese.

Logo após mencionar a diferença entre ordem e maneira de demonstrar, definir a ordem e localizar a análise (assim como a síntese) como “maneira de demonstrar”, Descartes apresenta a sua definição de análise⁸:

A análise [é o procedimento que] mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a

⁶ Como escreve Timmermans, o que Descartes indica aqui não é que “as coisas propostas primeiro” (por exemplo a dúvida, ou o gênio maligno, ou o *cogito*) constituem as razões absolutas ou em si, os fundamentos obrigatórios do que é demonstrado depois. Ele indica, muito mais, insistindo no advérbio *somente* (traduzindo do latim *tantum*), que essas coisas não devem ser primeiras *senão* para nós: elas não são primeiras em si, mas nós devemos poder lhes conhecer sem a ajuda das seguintes (TIMMERMANS, 1995, p. 113).

⁷ Não se pretende aqui defender que o método de análise é independente da ordem, ou que na análise não é necessário seguir a ordem. Pretende-se dizer que a análise não é reduzida à ordem, nem a ordem é reduzida à análise; que a análise não é parte da definição de “ordem”, mas sim de “maneira de demonstrar”.

⁸ As *Segundas Respostas* contêm a única apresentação propriamente dita dos conceitos cartesianos de análise e de síntese (BATTISTI, 2002, p. 341).

houvesse descoberto (AT VII, p. 155; IX, p. 121 – acréscimo nosso)⁹.

Quer nos parecer que Descartes entende a análise como o método pelo qual o sujeito pode descobrir as coisas, como a verdadeira arte da descoberta¹⁰. Se o filósofo afirma que, em suas *Meditações*, seguiu somente a via analítica (AT VII, p. 156; IX, p. 122), e se a análise é definida como a arte da descoberta, significa que as verdades que essa obra traz são verdades descobertas.

Não se pode esquecer que a análise é caracterizada por Descartes como uma “maneira de demonstrar”. Como observa bem Dubouclez, “a análise não é uma simples *inventio*¹¹, mas, no rigor dos termos cartesianos, é o que ‘mostra’ a *inventio*” (DUBOUCLEZ, 2013, p. 265). E a definição cartesiana de análise não deixa dúvidas a respeito: “A análise **mostra** o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta” (AT VII, p. 155; IX, p. 121 – negrito nosso). Ao definir a análise como “arte da descoberta”, não se pode ignorar que se trata não somente da própria atividade da descoberta, mas também de um meio pelo qual se pode mostrar como a descoberta foi realizada metodicamente. Nas palavras de Dubouclez, a análise é, de uma só vez, inventiva e ostensiva (2013, p. 265).

⁹ Esta citação é retirada da tradução francesa das *Respostas às Segundas Objeções* que, é sempre importante destacar, foi autorizada por Descartes. Na versão original do texto, em latim, há uma diferença que suscitou uma longa discussão entre os comentadores do cartesianismo. Enquanto o texto em francês diz que “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e **revela como os efeitos dependem das causas**” (AT IX, p. 121 – negrito nosso), na versão em latim consta que “[...] a análise mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi descoberta, metodicamente e **como que a priori**” (AT VII, p. 155 – negrito nosso). Sobre as discussões a respeito do problema na diferença dos textos francês e latim, ver LOPARIC, 1997, p. 141-146; e BATTISTI, 2002, p. 341-359.

¹⁰ De acordo com Timmermans, Descartes se distingue radicalmente da tradição escolástica que associava a verdadeira descoberta à síntese, e a exposição à análise. Segundo este comentador “O desafio do discurso de Descartes não consiste em reportar a via que ele seguiu durante suas *Meditações* aos métodos escolásticos, mas a justificar seu emprego sublinhando sua originalidade: isto sobre o que ele insiste é que a análise – sua análise – é o meio verdadeiro pelo qual se *descobre* a realidade” (TIMMERMANS, 1995, p. 115).

¹¹ O termo latino *inventio* pode ser traduzido por “invenção” ou “descoberta”. Na definição de análise do texto em francês das *Respostas às Segundas Objeções*, o termo que traduz a palavra latina *inventio* é *inventée*, que pode ser traduzido para a língua portuguesa tanto como “inventada” quanto como “descoberta”. Manteremos a expressão “descoberta” seguindo a tradução da edição das *Respostas às Segundas Objeções* usada aqui como referência (DESCARTES, René. Obras Escolhidas. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Trad. De J. Guinsburg, Bento Prado Jr. Et al. São Paulo: Perspectiva, 2010).

Muito bem, se a via seguida nas *Meditações* é a análise, se esta é entendida como arte da descoberta, então as verdades trazidas pelas *Meditações* são verdades descobertas. Se as verdades das *Meditações* são descobertas, de que maneira o sujeito meditante realiza essas descobertas? Essa pergunta nos remete à interrogação sobre que tipo de procedimento é a análise, para que esta proporcione ao sujeito a realização de descobertas.

O método de análise é conhecido por Descartes através de seus estudos matemáticos, sobretudo a partir de seu contato com os textos a respeito da Matemática dos gregos antigos. Como nos mostra Battisti, pode ser observado n' *A Geometria* que o filósofo teve acesso, e bem conheceu, a obra *Coleção Matemática*, de Pappus, que contém a principal descrição dos métodos de análise e de síntese dos geômetras gregos (BATTISTI, 2010, p. 572). Outro texto onde Descartes se refere ao método analítico dos gregos antigos é a Regra 4 das *Regras para a direção do espírito*. Nessa obra Descartes escreve que na Aritmética e na Geometria “[...] vemos bastante bem que os antigos Geômetras utilizaram uma espécie de análise que estendiam à solução de todos os problemas [...]” (AT X, p. 373). Ainda seguindo a indicação de Battisti (2010, 571-572), ao enunciar a instauração da análise, Descartes escreve n' *A Geometria*: “[...] se desejarmos resolver algum problema, devemos primeiramente considerá-la [a sua resolução] como já feita” (AT VI, p. 372).

Na primeira referência ao método de análise feita nas *Segundas Respostas*, Descartes escreve que “A maneira de demonstrar é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição” (AT VII, p. 155; IX, p. 121). “Resolução” é a tradução de *resolutio*, a palavra latina para “análise”. Se observarmos as passagens citadas no parágrafo acima (a das *Regras* e a da *Geometria*), veremos que a análise (ou resolução) é feita sobre problemas: “os antigos Geômetras utilizaram uma espécie de análise que estendiam à solução de todos os **problemas**”; “se desejarmos resolver algum problema, devemos primeiramente considerar a sua resolução como já feita”, como consta nas passagens então mencionadas que citamos acima.

Apesar de filiar-se à tradição analítica, do ponto de vista metodológico, diferentemente dos geômetras gregos, Descartes estende esse método a

domínios que vão além da Matemática, como as *Segundas Respostas* atestam com a confissão de que sua metafísica está disposta de acordo com o método de análise (AT IX, p. 122). Se a análise é feita sobre problemas, tal como indicam as passagens acima citadas da Regra 4 e da *Geometria*, e se a análise é um método resolutivo, o que é evidenciado pela palavra latina pela qual esse método é denominado (*resolutio*), à pergunta sobre que tipo de procedimento é a análise parece encontrar uma resposta: a análise é um método de resolução de problemas.

Essa interpretação do método de análise, e do método de análise, nas *Meditações*, como um método de resolução de problemas segue a tese defendida por Battisti em seu livro *O método de análise em Descartes* (2002). Segundo Battisti,

[...] o método das *Meditações* é um método de resolução de problemas e [...] a ordem dos passos meditativos é determinada pelo exame da problemática em questão e pelas suas tentativas de solução. Desse modo, se Descartes procede efetivamente segundo o ‘espírito dos geômetras’ e se seus pensamentos apresentam um encadeamento semelhante ao deles, esse encadeamento será determinado, como na análise dos matemáticos, pelos passos que compõe a compreensão do problema em exame e pelos desdobramentos que sucedem em razão de sua resolução (BATTISTI, 2002, p. 363-364)¹².

Em 1992, Iván Darío Arango publica um artigo interessante onde a expressão “ordem dos problemas” é empregada para se referir ao pensamento cartesiano, o que parece ser uma tentativa de estabelecer uma chave de leitura para tal filosofia¹³. Segundo Arango, a ordem escolhida para estudar Descartes deve estar em conformidade com os problemas que se sucedem em seu itinerário intelectual (ARANGO, 1992, p. 11). Afirmação com a qual estamos de

¹² Battisti apresenta, neste ponto, uma tese que difere em especial àquela de Martial Gueroult em seu *Descartes segundo a ordem das razões* (1953), para quem o que guia as *Meditações* é a consagrada (por Gueroult) ordem das razões, entendida como um encadeamento de verdades, a uma ordem de verdades que se seguem metodicamente, e que se consolida como a via seguida nas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Diferentemente de Gueroult, Battisti mostra que as *Meditações* seguem a via analítica por desenvolverem-se a partir de um método de resolução de problemas que são examinados, suas tentativas de solução, e os novos problemas que aparecem no desenvolvimento da referida obra. A interpretação metodológica das *Meditações* a partir dos seus problemas é apresentada no ponto 6.2 do Capítulo VI de *O método de análise em Descartes* (BATTISTI, 2002, p. 359-384).

¹³ ARANGO, I. D. “Descartes segun el orden de los problemas”. *Estudios de Filosofía*, Medellín, n. 4, 1992, p. 11-23.

acordo. No entanto, este comentador parece entender que referida “ordem” é circunscrita aos textos científicos de Descartes, não caracterizando a via seguida nas *Meditações*:

Se tem falado de uma continuidade dos problemas, mas essa continuidade não tem a coerência da ordem das razões tal como se encontra nas *Meditações Metafísicas* (1641): nesta obra se pode ver diretamente como a dúvida conduz à verdade do *cogito*, como o *cogito* conduz à ideia de Deus e como a ideia de Deus conduz ao valor objetivo das ideias claras e distintas, etc... (ARANGO, 1992, p. 13).

Essa passagem dá a medida de quanto a obra de Martial Gueroult criou raízes ao estabelecer uma expressão que praticamente não é encontrada nos textos de Descartes¹⁴ para caracterizar a obra desse filósofo: mesmo o autor de um artigo cujo título é “Descartes segun el orden de los problemas” entende que as *Meditações* seguem a ordem das razões consagrada pelo texto de Gueroult. Apesar de parecer, num primeiro momento, se distanciar do paradigma estabelecido pela interpretação gueroultiana, ao enfatizar a “ordem dos problemas”, Arango o faz para caracterizar a obra científica de Descartes, excetuando a metafísica, mais especificamente as *Meditações* que, de acordo com o comentador, segue a consagrada ordem das razões.

No entanto, pelo que o próprio Descartes escreve nas *Segundas Respostas* sobre o método empregado em suas *Meditações*, o método de análise, ele parece não concordar com essa tese. Como vimos acima, ao afirmar que as *Meditações* seguem a via analítica, e considerar, como vimos, que a análise é um procedimento pelo qual se busca resolver problemas, o filósofo parece nos dizer que as *Meditações* não são desenvolvidas a partir da ligação entre proposições que são afirmadas como verdadeiras, mas a partir dos problemas enfrentados pelo meditador e, claro, pelas buscas de suas resoluções. Nas palavras de Battisti,

As *Meditações* se guiam por problemas e não por relações entre proposições ou por verdades. Há um problema geral, e cada meditação rearticula esse problema ou um subproblema a partir dos resultados anteriores. É por isso que é tão importante refazer o caminho, retomar as questões, enfim, recuperar o

¹⁴ Kambouchner (2005, p. 116) e, mais recentemente, Battisti (2018, p. 182) ressaltam que a expressão “ordem das razões” é empregada por Descartes, exatamente nesses termos, apenas em um texto, em uma carta a Mersenne de 24 de dezembro de 1640 (AT III, p. 266).

estado meditativo da jornada anterior. Fora dos problemas, as verdades, em geral, têm pouco valor. Dentro do contexto investigativo, elas são o momento alto da solução do problema e se configuram como pontos ou pilares fundamentais à etapa seguinte. Como na matemática, o método de análise é um procedimento resolutivo de problemas (BATTISTI, 2017, p. 67).

Como afirmamos no início dessa Introdução, consideramos necessário definir uma chave de leitura a partir da qual as *Meditações* devem ser interpretadas. Pois bem, na presente pesquisa assumimos a tese defendida por Battisti sobre o método de análise como um método de resolução de problemas, e que as *Meditações*, se foram escritas segundo a via analítica, tal como escreve o próprio Descartes, devem ser lidas como uma obra que se move a partir dos problemas nela enfrentados.

Se o método de análise pode ser entendido como arte da descoberta; se esta arte se realiza mediante a resolução de problemas, o método de análise consiste fundamentalmente em um método de resolução de problemas. Se as *Meditações* são escritas unicamente segundo a via analítica, e se a análise consiste num método de resolução de problemas, a via das *Meditações* é a resolução de problemas. Se a via das *Meditações* é a resolução de problemas, o que move o percurso da reflexão desenvolvida no referido texto são os problemas, o que nos permite falar das *Meditações* segundo a “via dos problemas”¹⁵.

Ainda nas *Segundas Respostas*, no parágrafo seguinte àquele em que apresenta sua definição de análise, Descartes se dirige aos leitores da seguinte maneira:

[...] tal espécie de demonstração não é capaz de convencer os leitores teimosos ou pouco atentos: pois se se deixa escapar, sem reparar, a menor das coisas que ela propõe, a necessidade de suas conclusões não surgirá de modo algum; e não se costuma expressar nela mui amplamente as coisas que são bastante claras por si mesmas, embora sejam comumente as que cumpre tomar mais em conta (AT VII, p. 155-156; IX, p. 121).

¹⁵ A preferência pela expressão “via dos problemas” em detrimento de “ordem dos problemas”, como emprega Darío Arango no artigo acima citado, decorre da distinção feita por Descartes entre “ordem” e “maneira de demonstrar”, segundo a qual a via analítica é caracterizada como uma maneira de demonstrar, tal como tratamos anteriormente.

Nessa passagem o filósofo faz uma espécie de advertência aos leitores, tocando no poder persuasivo da análise que, como se pode ver aqui, não é muito forte no caso de leitores “teimosos ou pouco atentos”. Descartes parece pretender indicar por quais as razões os objetores de suas *Meditações* não as tenham entendido, a ponto de solicitar que ele as reescreva segundo a via sintética. Se algo que faz parte da demonstração analítica não é notado, por menor que seja, diz Descartes, “a necessidade de suas conclusões não surgirá de modo algum”. Essa afirmação corrobora com a tese segundo a qual as verdades das *Meditações* não são decorrentes de um encadeamento de proposições, pois aquilo que se conclui na via analítica ali seguida é afirmado como algo que **surge** com necessidade. E surge exatamente do enfrentamento dos problemas que movem o texto.

Ademais, Descartes afirma que essa maneira de demonstrar exige a atenção do leitor exatamente por conta de que “não se costuma expressar nela mui amplamente as coisas que são bastante claras por si mesmas, embora sejam comumente as que cumpre tomar mais em conta”. E como se trata de questões metafísicas, as dificuldades em acompanhar a reflexão desenvolvida segundo o método de análise são maiores (AT VII, 157; IX, p. 122-123).

As questões metafísicas são ainda mais difíceis, pois exigem daqueles que a elas se dedicam a capacidade de abordá-las sem o “emprego” dos sentidos, de forma exclusivamente intelectual, já que se trata de noções primeiras. Essa maior dificuldade na compreensão das questões que pertencem à metafísica parece ser uma das razões pelas quais Descartes segue a análise em suas *Meditações*: “[...] segui somente a via analítica em minhas *Meditações*, pois me parece ser a mais verdadeira e a mais própria para ensinar” (AT VII, p. 156; IX, p. 122).

Esta foi a causa pela qual preferi escrever meditações e não disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas ou problemas, como os geômetras, a fim de testemunhar com isso que as escrevi tão somente para os que quiserem dar-se ao trabalho de meditar seriamente comigo e considerar as coisas com atenção (AT VII, 157; IX, p. 123).

Entre os diferentes estilos de escrita possíveis para uma obra metafísica, Descartes escolhe escrever a sua como meditações. As *Meditações* são escritas

em primeira pessoa, o que evidencia o objetivo de Descartes em convidar o leitor para seguir os passos por ele dados, “dar-se ao trabalho de meditar seriamente com ele e considerar as coisas com atenção”. Já que a via analítica exige leitores atentos de tal modo que não deixem passar os mínimos detalhes do que é abordado; já que existe uma dificuldade em conceber as noções metafísicas por conta da necessidade de separar o espírito do “comércio dos sentidos” – com o qual estamos tão habituados – segundo Descartes não há estilo mais adequado para apresentar sua metafísica que o meditativo.

Esse estilo de escrita não era incomum na época de Descartes, mas não propriamente em textos filosóficos. Segundo Gaukroger, os manuais de exercícios religiosos eram recorrentes no século XVII, e consistiam sobretudo em manuais de meditação (GAUKROGER, 1999, p. 412). Sobre o significado do termo “meditação” no século XVII, Alquié nos explica que

[...] a palavra “meditação” somente poderia evocar, no tempo de Descartes, uma meditação de ordem mística. O leitor dessa época, vendo um livro intitulado *Meditações*, pensava sobretudo em meditações religiosas; ora, a meditação religiosa consiste em se penetrar lentamente em uma verdade, em viver essa verdade (1957, p. 14)¹⁶.

Evitar que os leitores pensassem que as *Meditações* fossem uma obra sobre religião pode ter sido uma das motivações da advertência feita por Descartes na carta à Faculdade de Teologia da Sorbonne, onde ele escreve: “Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia” (AT VII, p. 1; IX, p. 4). Observação feita também no *Resumo das Meditações*, ao falar sobre o tema da Meditação Quarta

Mas, é de notar que não pretendo falar aí das coisas que competem à fé ou à conduta da vida, mas somente daquelas que dizem respeito às verdades especulativas e conhecidas por meio da tão-só luz natural (AT VII, p. 15; IX, p. 11).

Ou seja, Descartes parece ter a preocupação de esclarecer que, embora o nome de seu texto principal sobre metafísica possa fazer crer que se trata de

¹⁶ Denis Kambouchner também aborda esse significado que o termo “meditação” tinha na época de Descartes, ressalta a recorrência desse estilo de escrita em textos religiosos, e que Descartes pode sim ter sofrido influência do significado de “meditação” para a confecção da primeira publicação mais completa de sua metafísica (Ver KAMBOUCHNER, 2005, p. 147 – 156).

um texto religioso, e embora esse texto se ocupe de questões que podem ser, também, objetos da Teologia, o texto *Meditações Metafísicas* é uma obra exclusivamente filosófica. Embora adote um estilo de escrita comum em obras religiosas, nas *Meditações* esse estilo é adotado para falar de questões estritamente racionais, filosóficas. A pergunta que se coloca, então, é: por qual razão Descartes adotaria esse estilo de escrita inspirado em textos religiosos? Por qual razão o filósofo escolhera o estilo meditativo, próprio de textos de base religiosa em seu tempo, para apresentar a sua principal obra metafísica?

O início das *Segundas Respostas* traz uma passagem que pode contribuir para pensarmos nessa questão. Nela, o filósofo se dirige aos seus leitores do seguinte modo:

[...] gostaria que os leitores não empregassem somente o pouco tempo que é necessário para lê-la [a Meditação Primeira], mas alguns meses, ou ao menos algumas semanas, em considerar as coisas de que ela trata, antes de passar além; pois assim não duvido que auferam lucro bem melhor da leitura do restante (AT VII, p. 130; IX, p. 103 – acréscimo nosso).

Nessa passagem, Descartes está se referindo somente à Meditação Primeira, mas em carta a Huyghens, de 12 de novembro de 1640, ao falar das *Meditações* como um todo, o filósofo afirma ser necessário “[...] dias e semanas inteiras a meditar sobre as mesmas matérias que eu tratei [...]” (AT III, p. 241-242). Com essas duas passagens vemos que Descartes explicita uma exigência fundamental para que as *Meditações* sejam acompanhadas corretamente: uma certa lentidão é necessária na leitura das *Meditações Metafísicas*; para que essa obra seja devidamente acompanhada e compreendida, é preciso que o leitor se ocupe dela sem pressa, lentamente.

Se o significado de meditação religiosa para os contemporâneos de Descartes diz que “[...] a meditação religiosa consiste em se penetrar lentamente em uma verdade, e viver essa verdade” (ALQUIÉ, 1957, p. 14), parece que o filósofo escolheu escrever sua metafísica sob o estilo meditativo por ser este o estilo que exige ao leitor que se penetre lentamente, sem pressa, naquilo que a obra diz, naquilo que o texto traz.

Qual a relação, portanto, entre o método de análise e o estilo meditativo nas *Meditações Metafísicas* de Descartes? De que modo a análise e a meditação se articulam para constituir a chave de leitura a partir da qual as *Meditações* devem ser interpretadas? Como abordado acima, a via analítica pode ser entendida como uma arte de descoberta, descoberta que se realiza mediante um método de resolução de problemas. Ao afirmar que segue a via analítica em suas *Meditações*, Descartes está a dizer que esta obra é constituída e desenvolvida a partir de problemas. Se o estilo de escrita dos manuais de exercícios religiosos pode ter influenciado Descartes a escrever sua obra sob o estilo meditativo, e se meditação religiosa significa penetrar-se lentamente em uma verdade, podemos concluir que meditar metafisicamente, tal como Descartes propõe em suas *Meditações*, consiste em penetrar-se lentamente nos problemas, e viver esses problemas.

Se os problemas são o que move as *Meditações* de Descartes, é neles que o leitor deve penetrar-se, com atenção, sem pressa, para não deixar escapar a menor das coisas que a análise propõe, para que suas conclusões surjam necessariamente do enfrentamento de tais problemas (AT VII, p. 155-156; IX, p. 121). Se Descartes escreve suas *Meditações* em primeira pessoa, e convida o seu leitor a meditar seriamente com ele, ou seja, a penetrar-se lentamente nos problemas que movem a reflexão ali desenvolvida, ao dedicar-se às *Meditações* o leitor deve se colocar como sujeito meditante.

II. Problemática

É com esse espírito que pretendemos abordar a Meditação Terceira e investigar o conceito de ideia desenvolvido por Descartes nessa importante jornada de sua principal obra sobre metafísica. Grande parte dessa meditação é dedicada às ideias, e há três passagens bastante conhecidas nas quais o conceito de ideia é trazido pelo filósofo: na primeira, ele afirma que as ideias são como as imagens das coisas, como quando representamos um determinado objeto (AT VII, p. 37; IX, p. 29); na segunda, é trazida a classificação das ideias em inatas, adventícias e factícias (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29); na terceira, as ideias são tomadas a partir dos conceitos de realidade formal e realidade objetiva (AT VII, p. 40; IX, p. 31). Além dessas três passagens presentes na Meditação

Terceira, temos a definição de ideia da Exposição Geométrica, no final das *Segundas Respostas*, que define ideia como a forma de cada um dos pensamentos do ser pensante (AT IX, p. 124).

A diferença existente entre as maneiras pelas quais Descartes se refere às ideias nesses pontos já indica, num primeiro momento, a complexidade desse conceito da metafísica cartesiana. Como escrevemos no início dessa Introdução, a presente pesquisa se ocupa do conceito de ideia na Terceira Meditação, e a pergunta que nos move é sobre o objetivo principal da teoria das ideias presente nesse texto. Não se trata, devemos confessar, de uma pergunta nova, muito menos de um questionamento desprovido de uma resposta. Pelo contrário, há uma tese consagrada que se ocupa exatamente em dizer qual é o objetivo principal da teoria das ideias da Meditação Terceira de Descartes.

Martial Gueroult, em seu *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), desenvolve esse questionamento, e em sua resposta defende a tese segundo a qual o objetivo principal da Meditação Terceira – e, por conseguinte, da teoria das ideias e mesmo das provas da existência de Deus presentes nesta meditação – é resolver o problema do valor objetivo das ideias, “[...] o objetivo primordial não é outro senão descobrir a solução do problema do valor objetivo das ideias [...]” (GUEROULT, 1953, p. 184)¹⁷. Dizer que as ideias têm valor objetivo, segundo esse comentador, é dizer que as ideias correspondem às coisas exteriores que elas representam (GUEROULT, 1953, p. 197). Ou seja, a tese gueroultiana sobre o objetivo principal das ideias na Meditação Terceira defende que esse objetivo consiste em resolver o problema da correspondência entre a ideia de uma coisa e essa coisa mesma.

Um dos pontos centrais dessa interpretação é a tese de que Descartes lançara, na Meditação Terceira, um princípio a partir do qual o valor objetivo das ideias teria sido estabelecido: o princípio de correspondência entre ideia e ideado. De acordo com a análise cuidadosa e contundente de Forlin, que discute exatamente a existência desse princípio na Meditação Terceira de Descartes, em uma publicação de 2008, essa é uma tese muito mais gueroultiana que

¹⁷ Gueroult reafirma essa tese em diversas partes de seu *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953, p. 194, p. 198).

cartesiana, pois se trata da inserção de um princípio que não é encontrado no texto de Descartes¹⁸.

Consideramos que a questão sobre a existência de um princípio de correspondência na Meditação Terceira já está suficientemente resolvida pelo escrito de Forlin, e assumimos sua tese de que Descartes não estabelece tal princípio nessa meditação. Se não há o princípio de correspondência vislumbrado por Gueroult na Meditação Terceira, pelo qual definir-se-ia o que esse comentador considera ser o objetivo principal da teoria das ideias e dessa meditação como um todo – o valor objetivo das ideias –, suspeitamos que a teoria das ideias pode ter como tarefa principal algo diferente daquilo que Gueroult considera como tal. Diante dessa suspeita, faz-se necessário uma análise da Meditação Terceira a partir do questionamento a respeito do objetivo principal do conceito de ideia nesta meditação, uma análise que apresente uma resposta diferente da tese de Gueroult.

Como podemos ver, a pergunta sobre o objetivo principal da teoria das ideias da Meditação Terceira não é nova, assim como a existência de uma tese que responda a essa questão. No entanto, causa espécie a escassez de interpretações diferentes dessa de Gueroult a respeito de uma questão que, acreditamos, é fundamental para a compreensão do conceito de ideia da Meditação Terceira, bem como das *Meditações* e da própria metafísica cartesiana como um todo. A discussão desenvolvida por Forlin, que questiona a existência de um princípio de correspondência na Meditação Terceira de Descartes, não chega a oferecer uma resposta alternativa à questão acerca do objetivo primordial das ideias e da Meditação Terceira como um todo. Essa lacuna é o que a presente tese pretende preencher.

Deste modo, não nos ocuparemos aqui em debater o problema da verdade, ainda que esteja diretamente relacionado com a tese de Gueroult sobre o objetivo primordial da Meditação Terceira, pois, apesar do reconhecimento aqui declarado da importância e relevância de Martial Gueroult como historiador da filosofia e como um dos principais intérpretes da filosofia cartesiana, esse

¹⁸ Em todo seu texto Forlin argumenta sobre a inexistência do tal “princípio de correspondência”, sobretudo na seção intitulada “Demonstração da inexistência do princípio de correspondência entre ideia e ideado pela análise detalhada do texto da Meditação Terceira” (2008, p. 132 – 140).

trabalho não é sobre ele, mas sobre a mencionada obra de Descartes. A tarefa aqui proposta é de investigar a obra cartesiana, questionar, a partir da leitura da Meditação Terceira, qual o objetivo principal da teoria das ideias dessa meditação, e oferecer uma reinterpretação desse importante texto de Descartes que traga uma resposta diferente daquela dada pelo autor de *Descartes selon l'ordre des raisons*, especificamente sobre o objetivo principal das ideias.

Entender o objetivo principal da teoria das ideias da Meditação Terceira depende de entender a *démarche* do sujeito meditante. Se as *Meditações* seguem a via dos problemas, como apontamos acima, é preciso entender qual é o problema que demanda o conceito de ideia para sua resolução. Por esta razão é importante uma abordagem da Meditação Terceira, bem como das meditações precedentes, para compreender em qual “lugar”, por assim dizer, o sujeito meditante se encontra no momento em que o conceito de ideia entra em cena na terceira das meditações.

Nesse texto, o percurso do sujeito meditante é iniciado com uma crítica do conhecimento cujo intuito é destruir todas as antigas opiniões que, por conta da dúvida, passaram a ser consideradas incertas (AT VII, p. 18; IX, p. 13). A dúvida alcança uma abrangência tal que constrange o sujeito à suspensão completa do juízo, e esta é a situação na qual ele se encontra no fim da Meditação Primeira¹⁹. Ao mesmo tempo em que afasta todos os prejuízos que interferem na busca da verdade, a dúvida impede o sujeito de fazer qualquer afirmação sobre algo, tamanha a abrangência por ela alcançada.

A Meditação Segunda começa com a tarefa de resolver o problema instaurado pela primeira. É possível sair da suspensão completa do juízo? Ao enunciar a descoberta da primeira verdade indubitável, *Eu sou, eu existo*, o sujeito cumpre a tarefa então mencionada (AT VII, p. 25; IX, p. 19). Com a descoberta do *cogito* o problema da suspensão do juízo é resolvido e, com isso, há um ganho importantíssimo no seu percurso meditativo: a primeira verdade

¹⁹ Ao fim da Meditação Primeira Descartes escreve que a única coisa que resta, diante da situação criada pela dúvida, é a suspensão completa do juízo: “Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e, se por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao me alcance suspender meu juízo” (AT VII, p. 22-23; IX, p. 18).

indubitável é encontrada. No entanto, no mesmo momento em que o encontro da primeira verdade traz um importante ganho, traz também uma perda considerável: ao mesmo tempo em que o Eu não pode duvidar de sua existência enquanto ser pensante, não pode afirmar a existência nem o conhecimento de qualquer outra coisa. Ao mesmo tempo em que não consegue invalidar a verdade do *cogito*, a dúvida não permite a admissão do conhecimento e mesmo da existência de qualquer outro ente. Com a dúvida e o *cogito*, o sujeito meditante é inserido em uma completa solidão (ALQUIÉ, 2005, p. 183), pois todas as outras coisas que acreditava existir passam a ser consideradas inexistentes; já que a existência de todas as outras coisas em relação ao Eu é atingida pela dúvida e, assim, não pode ser admitida.

Segundo Jean Laporte, com a dúvida e o *cogito* um “[...] abismo é cavado entre o espírito e as coisas. O espírito não tem contato senão com seu próprio ser” (1945, p. 77), ficando-lhe interdito o acesso a qualquer outro ente. As duas primeiras meditações, ao mesmo tempo que encaminham e trazem a primeira verdade do pensamento cartesiano, encaminham e instauram uma situação em que este sujeito se encontra na mais completa solidão, impossibilitado de considerar a existência de qualquer outra coisa além da sua. Esta situação é decorrente da ação da dúvida, que, nas palavras de Laporte, estabelece um abismo entre o Eu e as coisas, abismo que permanece ao longo de toda a Meditação Segunda, configurando, assim, o que podemos chamar de problema do solipsismo²⁰.

Não se trata, segundo nossa abordagem, do problema do solipsismo enquanto uma tese que não admite, fundamentalmente, a existência de outros “Eus”, de outros seres pensantes. Essa perspectiva, a propósito, já foi muito bem trabalhada por importantes filósofos e comentadores do cartesianismo, como Edmund Husserl e Jean-Luc Marion²¹, só para citar dois grandes pensadores do

²⁰ Battisti, em seu livro *O método de análise em Descartes* (2002), apresenta sua interpretação das *Meditações* a partir do que estamos chamando aqui de uma via problemática, a chave de leitura por nós adotada para interpretar as *Meditações Metafísicas*. No capítulo 6 da referida obra, mais especificamente em 6.2, o autor apresenta uma detalhada e cuidadosa lista dos problemas das *Meditações* (BATTISTI, 2002, p. 366 – 383). No entanto, mesmo nesse trabalho no qual houve todo um cuidado para fazer uma relação detalhada dos problemas desenvolvidos nas *Meditações*, não se encontra, sequer mencionado, o problema do solipsismo.

²¹ Em sua Quinta Meditação Cartesiana Husserl aborda o problema do solipsismo como a inexistência de outros *Egos* (HUSSERL, 2013, p. 127 – 188). Jean-Luc Marion, em suas

século XX e XXI. Embora não ignoremos essas contribuições, entendemos que o problema do solipsismo que se configura ao longo do percurso do sujeito meditante consiste em uma compreensão mais geral, por assim dizer, de solipsismo: aquela tese segundo a qual só é admitida a existência do Eu, enquanto os outros entes, sejam homens, sejam coisas, são apenas ideias desse eu (ABBAGNANO, 2003, p. 918). É fundamental o esclarecimento de que essa é a perspectiva do problema que se configura ao longo das duas primeiras meditações e em grande parte da terceira, de acordo com a leitura que aqui adotamos.

Devemos ressaltar, também, que não se trata de uma interpretação absolutamente nova, ou de uma descoberta original, o entendimento de que o sujeito, ao meditar metafisicamente a partir da dúvida, se coloca em uma situação solipsista nas *Meditações*. Como citamos acima, comentadores tradicionais do cartesianismo, como Jean Laporte e Ferdinand Alquié, já apontam para esse caminho interpretativo.

Este último, a propósito, de uma maneira mais direta. Em suas *Leçons sur Descartes*, por exemplo, Alquié chama atenção para o novo esforço realizado na Meditação Terceira: um esforço do sujeito para sair do seu Eu, para sair da única certeza do *cogito* (ALQUIÉ, 2005, p. 193). Este esforço é novo por se tratar da necessidade de abordar um problema diferente dos problemas surgidos nos passos anteriores das *Meditações*, e consiste em encontrar meios para extrair o Eu – que já se conhece como existente e como coisa que pensa – do solipsismo.

Em publicação mais recente, Alain Séguy-Duclot (2017) se refere ao que ele chama de “risco do solipsismo radical”, ao interpretar a Meditação Terceira. Ele destaca, assim como pretendemos mostrar em nossa tese, a situação solipsista na qual o sujeito chega com a dúvida e o *cogito*. Além disso, ressalta que o risco do solipsismo radical consiste na simples limitação do conhecimento à consciência de si (SÉGUY-DUCLOT, 2017, p. 203). Porém, tanto esse texto de Séguy-Duclot quanto o de Alquié ainda não enfatizam suficientemente a relação do conceito de ideia, tal como Descartes desenvolve na Meditação

Questions cartésiennes (1991) aborda, também, o problema da *Solidão do ego* no quarto parágrafo do capítulo seis do referido texto (MARION, 1991, p. 205 – 208).

Terceira, com a resolução do problema do solipsismo; tampouco esses autores apresentam os desdobramentos da teoria das ideias ao longo da Meditação Terceira e o modo como esses desdobramentos se dão em função da necessidade de resolver esse problema.

Acreditamos ser esta a principal contribuição que trazemos nessa tese: pretendemos apresentar uma reinterpretação da Meditação Terceira de Descartes a partir da abordagem do conceito principal dessa meditação – o conceito de ideia – mostrando de que maneira o desenvolvimento do que podemos chamar de uma teoria das ideias é realizado em função da resolução do problema do solipsismo, problema este cuja configuração não tem início apenas na Meditação Terceira, mas desde a primeira das meditações, tendo sua consolidação na segunda, e sua resolução na terceira.

Ressaltamos que não pretendemos, nessa tese, estabelecer o solipsismo como uma marca do pensamento cartesiano, a ponto de considerar que a metafísica de Descartes é solipsista – o que seria um disparate. Assim como Descartes não é um filósofo cético, não é um solipsista. No entanto, a constituição de sua filosofia primeira passa pela dúvida, um elemento muito forte do ceticismo, que configura uma etapa importante da metafísica cartesiana, para que o ceticismo seja superado. Da mesma maneira, Descartes não é um solipsista. Mas, de acordo com o que pretendemos defender nessa tese, o solipsismo é um problema que configura uma etapa importante da metafísica de Descartes, para ser superado, assim como um elemento do ceticismo. E o conceito de ideia é a chave para a resolução desse problema com o qual o sujeito meditante se ocupa, necessariamente, em seu percurso reflexivo.

III. Plano Geral da Tese

Diante disso, o capítulo inicial da presente tese visa analisar os primeiros parágrafos da Meditação Terceira, e, com esta análise, mostrar como é iniciada a configuração do problema do solipsismo a partir da dúvida e do *cogito*. Para entender o percurso que encaminha o sujeito meditante ao solipsismo é necessário entender o modo como o referido sujeito fica impossibilitado de admitir a existência de qualquer outra coisa senão a sua. Na medida em que a dúvida é desenvolvida na Meditação Primeira, o sujeito, gradativamente, deixa

de ter relação com qualquer outro ente, pois a dúvida metódica cria uma situação que o interdita de considerar a verdade e mesmo a existência de qualquer coisa. A Meditação Segunda, com o *cogito*, estabelece uma relação necessária entre o sujeito meditante e a existência. No entanto, esta verdade indubitável: *eu sou, eu existo*, embora sobreviva à dúvida, não a elimina, e o sujeito permanece impossibilitado de admitir o conhecimento e mesmo a existência de qualquer outra coisa. Todo o restante da Meditação Segunda indica isso. Ao mesmo tempo em que argumenta sobre o Eu ser o que há de mais fácil a ser conhecido, Descartes reforça a situação criada com a dúvida e o *cogito*, a mais completa solidão possível.

A abordagem do que é necessário para a saída desta solidão inicia no parágrafo 5 da Meditação Terceira²², onde o filósofo afirma a necessidade de provar a existência de Deus – e que Deus não é enganador – para que seja possível o conhecimento sobre qualquer coisa, inclusive e principalmente o conhecimento sobre a existência de outras realidades além do Eu. Nesta direção, analisaremos a primeira passagem das *Meditações* na qual Descartes apresenta sua concepção de ideia, presente no § 6 da Meditação Terceira, aquela segundo a qual as ideias são como imagens das coisas (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Nosso segundo capítulo tem como objetivo principal discutir e esclarecer o significado da aceção de ideia como imagem, o que terá como consequência a caracterização do conceito de ideia como a chave para a saída do solipsismo.

Tendo em mãos a chave para a saída do solipsismo, o sujeito tem condições de redirecionar o seu caminho em busca da existência de um outro. Deste modo, nosso terceiro capítulo pretende examinar a primeira tentativa para a resolução do problema do solipsismo. A primeira abordagem das ideias que tem como objetivo explícito analisar se é possível admitir a existência de outras coisas começa no § 10 da Meditação Terceira, parágrafo em que Descartes menciona a conhecida classificação das ideias a partir de sua origem: inatas,

²² Para facilitar a localização das passagens abordadas ao longo dessa tese, faremos referência aos parágrafos (doravante §) das *Meditações* tomando como base a edição DESCARTES, R. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Trad. de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.

adventícias e factícias (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29). Entre essas ideias, as que indicam a possibilidade de conduzir o sujeito à existência de outro ente são aquelas que “parecem ter vindo de fora”. Seriam as ideias adventícias o caminho para a existência de um outro? Com a análise das razões para a crença na existência de coisas representadas pelas ideias que “parecem ter vindo de fora”, bem como as refutações do filósofo a essas razões, pretendemos mostrar que a partir desta concepção de ideia não é possível resolver o problema do solipsismo, o que caracteriza esta primeira tentativa como frustrada.

Apesar da frustração da primeira tentativa de, através das ideias, provar que existem coisas além do Eu e, conseqüentemente, resolver o problema do solipsismo, o sujeito meditante não desiste desta tarefa, tampouco de recorrer às ideias para verificar se o Eu “não vive sozinho no mundo”. Deste modo, em nosso quarto capítulo pretendemos analisar a “outra via” pela qual o filósofo se pergunta pela possibilidade de admitir a existência de outro ente. A partir do § 15 da Meditação Terceira é apresentada uma concepção de ideia colocada por Descartes como “outra via”, na qual o filósofo se refere explicitamente à dupla realidade das ideias, expressa pelos conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias. Em que consiste essa “dupla realidade” das ideias? Por que as ideias precisam de uma dupla realidade? Em que sentido as ideias têm realidade? Neste capítulo questionamos se essa “outra via” consiste em uma definição de ideia inédita na Meditação Terceira, ou em um esclarecimento e aprimoramento de uma aceção de ideia já apresentada (a partir do § 6), sendo, esta “via”, outra em relação à primeira tentativa de sair do solipsismo (a partir do § 10). Nesse capítulo quarto abordaremos, também, a importante definição de ideia presente na Exposição Geométrica, texto anexado às *Segundas Respostas*. Essa definição será analisada com o objetivo de discutir se nela o filósofo apresenta uma aceção nova de ideia em relação àquela apresentada no § 6 da Meditação Terceira, bem como a aceção de ideia da “outra via”.

No quinto e último capítulo da presente tese pretendemos analisar as razões pelas quais Descartes demonstra a existência de Deus na Meditação Terceira. Esta análise tem como objetivo abordar os referidos argumentos como uma contraprova de nossa tese mais geral: o primeiro e principal objetivo da Meditação Terceira é resolver o problema do solipsismo, é retirar o Eu da solidão

em que ele se insere nas duas primeiras meditações. Não pretendemos, com a presente tese, defender que o único objetivo da teoria das ideias e das provas da existência de Deus seja provar que o Eu não vive sozinho no mundo, isso seria um exagero, inclusive pelo que o filósofo escreve no § 5 da Meditação Terceira²³. O que aqui pretendemos defender é que a resolução do problema do solipsismo é o objetivo primordial da teoria das ideias, da Meditação Terceira e, também, das provas da existência de Deus dessa meditação. Tanto é que a primeira tese demonstrada é sobre a existência deste ente, que consiste no primeiro outro, a primeira coisa que pode ser considerada existente além do Eu. Este “primeiro outro” não poderia ser senão Deus, para que o argumento do Deus enganador seja superado, para que se possa admitir a existência e, conseqüentemente, o conhecimento dos outros *outrem*.

²³ Descartes afirma que sem o conhecimento de que Deus existe e não é enganador, não é possível a ciência, não é possível o conhecimento de qualquer coisa (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29).

1 O CAMINHO AO SOLIPSISMO

A Meditação Terceira inicia expressando a situação decorrente das meditações anteriores que, seguidas rigorosamente, conduziram o sujeito meditante a uma completa e profunda solidão. O Eu, constatado como existente no § 4 da Meditação Segunda e definido como coisa pensante no § 7 desta mesma meditação, consegue descobrir conhecimentos indubitáveis: o conhecimento indubitável de sua existência (*ego sum, ego existo*), e o conhecimento indubitável de sua essência (*sum res cogitans*).

Por um lado, a descoberta destes conhecimentos indubitáveis traz um “ganho” em relação aos resultados do caminho percorrido até então nas *Meditações*. Por outro lado, porém, o conhecimento dessas verdades indubitáveis instaura uma situação problemática: nada mais se pode conhecer senão o Eu, entendido como ser pensante (*res cogitans*). Apesar de o *cogito* sobreviver à dúvida, esta não deixa de estar presente e atuante após a descoberta da primeira verdade. Deste modo, a existência de qualquer outra coisa é dubitável, portanto, inadmissível.

Apesar de a existência do Eu como ser pensante ser considerada indubitável nas duas primeiras meditações, a afirmação sobre toda e qualquer outra coisa permanece em dúvida e, assim, não pode ser admitida. O caminho percorrido nas duas primeiras meditações insere e mantém o sujeito meditante na mais profunda solidão, na qual ele permanece, como veremos, até grande parte da Meditação Terceira. Neste primeiro capítulo, pretendemos analisar os parágrafos iniciais da Meditação Terceira (os quatro primeiros, precisamente) e aquilo a que estes parágrafos se referem (as duas primeiras meditações) com o intuito de acompanhar o caminho percorrido pelo sujeito meditante rumo à situação solipsista em que ele se encontra no início da Meditação Terceira.

1.1 Os primeiros passos: a dúvida

O início da Meditação Terceira reflete a situação em que chega o sujeito meditante após as duas primeiras meditações:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas (AT VII, p. 34; IX, p. 27).

Tal como a segunda, a Meditação Terceira começa com uma espécie de revisão do que foi desenvolvido anteriormente para que o sujeito meditante mantenha sua atenção ao caminho percorrido²⁴. Essa passagem, claramente, se refere ao “resultado” alcançado no final da Meditação Primeira, à situação instaurada após submeter à dúvida as “antigas opiniões”. Tal situação é a de completa suspensão do juízo a respeito de tudo o que pela dúvida tornou-se incerto. Eis o que constrange o sujeito meditante a fechar os olhos, tapar os ouvidos e desviar-se de todos os seus sentidos.

Mas, as palavras da passagem acima citada que mais chamam a atenção para o nosso propósito são as seguintes: “[...] apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas” (AT VII, p. 34; IX, p. 27). A suspensão do juízo afirmada como necessária no início da Meditação Terceira consiste em apagar do pensamento do sujeito todas as imagens²⁵ de coisas corporais, ou seja, tudo aquilo que no pensamento do sujeito se refere a coisas corporais, todas as ideias de coisas corporais que, ao menos, devem ser consideradas “como vãs e como falsas”.

Isso nos leva ao seguinte questionamento: por que tais ideias devem ser apagadas, consideradas como vãs e como falsas? É também no início da Meditação Terceira, mais especificamente, no § 3, que Descartes declara qual o

²⁴ No § 11 da Meditação Primeira Descartes afirma “[...] não basta ter feito tais considerações, é preciso ainda que eu cuide de lembrar-me delas [...]” (AT VII, p. 22; IX, p. 17). Já a Meditação Segunda é encerrada com as seguintes palavras: “[...] posto que é quase impossível desfazer-se tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu me detenha um pouco neste ponto” (AT VII, p. 34; IX, p. 26). Ou seja, a meditação deve ser feita a sério, e para isso a atenção é indispensável.

²⁵ A noção de imagem, e de ideia como imagem, será abordada com mais dedicação em nosso segundo capítulo, mais precisamente em 2.2.

maior erro cometido antes da crítica do conhecimento desenvolvida pela dúvida: tal erro consiste em acreditar

[...] que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias [as ideias da terra, do céu, dos astros, e de todas as coisas percebidas pelos sentidos] e às quais elas eram inteiramente semelhantes (AT VII, p. 35; IX, p. 28 – acréscimo nosso).

O que é reafirmado de modo ainda mais enfático no § 9, onde se lê:

[...] o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Na passagem do § 3, Descartes se refere exclusivamente às ideias oriundas dos sentidos, já no § 9 isso é estendido para todas as ideias. O que torna necessário que as ideias das coisas materiais – e não somente elas – sejam apagadas da mente do sujeito e consideradas como vãs e como falsas é a descoberta do principal erro cometido pelo sujeito antes da crítica do conhecimento, erro expresso nas duas passagens acima citadas: 1) acreditar que existem coisas fora do sujeito meditante, e 2) acreditar que as ideias sejam semelhantes ou conformes a coisas supostamente existentes. Ou seja, o principal erro consiste em admitir a existência daquilo que é pensado pelo sujeito a partir das ideias e, como consequência, em acreditar na semelhança entre as ideias e aquilo que elas tornam presente ao espírito. Após o percurso das duas primeiras meditações, a providência a ser tomada para evitar tais erros consiste em “fechar os olhos, tapar os ouvidos”, etc.

Mas de que modo esses erros foram diagnosticados? O início da Meditação Terceira expressa a situação estabelecida pelas meditações anteriores, nas quais o sujeito meditante se deu conta da ausência de razões que lhe permitissem considerar a existência dos objetos representados pelas ideias, bem como a semelhança entre suas ideias e as coisas que elas pretendem representar. No lugar de razões para acreditar nessas coisas, o sujeito encontrou razões para duvidar delas. Para evitar o principal dos erros acima mencionado, resta ao sujeito meditante suspender o juízo sobre coisas exteriores, o que tem como consequência o início da configuração do problema do solipsismo. Ou seja, a providência tomada para evitar o principal e mais comum dos erros mencionados por Descartes tem como consequência a

inserção do Eu no solipsismo. As razões que impedem o sujeito de admitir a existência das coisas exteriores e a semelhança entre as ideias e tais coisas são apresentadas ao longo da Meditação Primeira, através da dúvida que, ao apresentar razões para não admitir a existência das coisas exteriores, dá início à configuração do problema do solipsismo.

De que maneira a dúvida contribui para conduzir o sujeito meditante ao solipsismo? Qual o papel da dúvida para a instauração desse problema? Nas próximas páginas, pretendemos analisar o modo como a dúvida implementa os primeiros passos do sujeito meditante rumo ao solipsismo. Ou seja, pretendemos abordar a dúvida para entender como ela pode ser interpretada como parte fundamental para o início da configuração do problema do solipsismo²⁶.

Segundo nossa interpretação, para compreender a dúvida cartesiana, bem como suas consequências no percurso do sujeito meditante, é necessário levar em conta algumas características que fazem parte da sua constituição e sentido nesse texto de Descartes. A dúvida cartesiana faz parte de uma estratégia metodológica cuja tarefa principal está relacionada com os objetivos do filósofo com suas *Meditações*. No início de seu texto Descartes deixa claro sua pretensão de fazer uma crítica radical do conhecimento para verificar se há algo de certo e seguro na ciência. Devido à finalidade desta estratégia metodológica – realizar uma crítica radical do conhecimento – a dúvida caracteriza-se como um procedimento destrutivo, pois pretende fazer uma varredura naquilo que fora considerado como conhecimento válido, verdadeiro e certo.

Empenhado em aplicar-se “[...] seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as antigas opiniões” (AT VII, p. 18; IX, p. 13), Descartes lança mão de um procedimento muito mais destrutivo que construtivo, pois, embora a

²⁶ Não se pretende com esta seção fazer uma análise completa da dúvida a ponto de esgotar as discussões sobre todas as questões que envolvem este ponto importante da filosofia cartesiana; tampouco defender que a dúvida da Meditação Primeira tem como único objeto a configuração do problema do solipsismo. Entendemos que a dúvida, e seu desenvolvimento na Meditação Primeira, tem um papel muito maior para o restante das *Meditações*, estabelecendo os problemas que toda a obra se dedica a resolver nas jornadas seguintes à primeira. No entanto, uma abordagem adequada do papel da dúvida nas *Meditações* como um todo exigiria uma tese inteira. Pretendemos, aqui, tão somente analisar a dúvida com o intuito de mostrar o seu papel fundamental para a configuração do problema do solipsismo.

crítica do conhecimento que a dúvida opera não deixe de pretender encontrar algo de firme e constante na ciência, pretende muito mais destruir aquilo que o filósofo chama de “antigas opiniões”. Quais opiniões? Aquelas que são sustentadas por fundamentos mal estabelecidos.

A passagem acima citada indica mais uma característica da dúvida. Além de destrutiva a dúvida cartesiana é voluntária. A aplicação da dúvida parte de uma decisão livre do sujeito meditante de fazer uma crítica do conhecimento, duvidando de todas as suas antigas opiniões. A dúvida cartesiana é também provisória, pois há um ponto da reflexão em que ela deixa de ser aplicada, ou melhor, há um momento das *Meditações* em que Descartes não mais cria argumentos de dúvida. Em primeiro lugar pelo fato de a dúvida atingir o seu alcance máximo; em segundo lugar, por ser encontrado um ponto de partida para o início daquilo que pode ser chamado de “parte construtiva” da metafísica cartesiana, o *cogito*. Ou seja, o caráter provisório da dúvida só aparece quando a primeira verdade indubitável é descoberta, o que pode ser entendido como um sinal para a possibilidade de sua superação.

Embora o *cogito* sobreviva à dúvida, ela não é completamente aniquilada com ele. Muito pelo contrário, ela continua a atuar sobre o sujeito meditante durante todo o texto, sendo superada de modo gradativo, até a Sexta Meditação, onde Descartes finalmente recupera a possibilidade de afirmar a existência dos corpos (AT VII, p. 80; IX, p. 63). Ou seja, a primeira verdade resiste à dúvida, mas não acaba com ela. Nem mesmo a reconsideração da existência e bondade divinas acaba completamente com a dúvida, pois a existência dos corpos continua em suspenso, mesmo com as provas da existência de Deus.

A dúvida é parte do exercício meditativo proposto por Descartes e, assim sendo, deve ser levada a sério (AT VI, p. 157; IX, p. 123). Tal seriedade pode ser atestada em seu próprio desenvolvimento, pois o que é colocado em dúvida permanece em suspenso, não somente na Primeira Meditação, mas ao longo de todo o restante do texto, sendo a dúvida superada gradativamente, meditação por meditação, até a sexta e última parte da obra²⁷.

²⁷ A construção dos argumentos da dúvida e a instauração da dúvida metafísica ocorre somente na Meditação Primeira, mas a desconstrução e superação da dúvida ocorre em todo o restante do texto. A presença e mesmo a atuação da dúvida permanecem até a Sexta Meditação. A

Além de destrutiva, voluntária e provisória, a dúvida cartesiana é metódica. Assim o é, primeiramente, porque busca o cumprimento de uma das regras presentes no *Discurso do Método*, segundo a qual não se deve considerar coisa alguma como verdadeira que não seja concebida evidentemente como tal (AT VI, p. 18). Como já mencionado acima, Descartes aplica a dúvida para “destruir em geral todas as suas antigas opiniões”, e isso é necessário porque “Há já muito tempo [...] me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras” (AT VII, p. 17; IX, p. 13). Para que estas opiniões sejam superadas, é preciso colocá-las à prova e avaliar se realmente são “falsas opiniões”. Eis a necessidade de aplicar o seu método, do qual a dúvida faz parte, ao realizar o que determina o primeiro preceito: libertar o sujeito do que não é conhecido evidentemente, libertar o sujeito de tudo o que for minimamente dubitável.

A dúvida é metódica, também, por conter seus próprios critérios, por conter regras internas a partir das quais ela é desenvolvida. A primeira regra caracteriza-a como uma dúvida hiperbólica²⁸. Tal regra diz o seguinte: “[...] o menor motivo de dúvida que eu nelas [as antigas opiniões] encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (AT VII, p. 14; IX, p. 18 – acréscimo nosso). Isto é, por menor que seja o motivo de dúvida daquilo que for a ela submetido, será considerado dubitável. Não é necessário, portanto, apresentar todas as razões existentes para duvidar de algo, mas o menor indício de engano é suficiente. Esse critério indica como o filósofo irá proceder para avaliar todas as suas

dúvida não se encerra com o *cogito*, e nem mesmo com as provas da existência de Deus. Encontrar conhecimentos indubitáveis não invalida a dúvida. Ela é superada gradativamente. A prova da existência de Deus invalida o argumento do Deus Enganador. No entanto, a existência dos corpos, questionada através do argumento do sonho, continua em suspenso, mesmo admitindo que Deus existe e não engana. Somente com a prova da existência dos corpos é que o argumento do sonho é superado.

²⁸ A dúvida cartesiana é hiperbólica porque é exagerada. A palavra hipérbole significa exagero, excesso. Em que, então, a dúvida cartesiana é exagerada? Segundo a interpretação de Alquié (2005, p. 103), a dúvida exagera por tomar como falso o que é somente duvidoso. Por outro lado, para Gueroult (1953, p. 41), o caráter hiperbólico da dúvida tem dois sentidos: tomar como falso o que é somente duvidoso; e rejeitar como sempre enganoso o que enganou apenas algumas vezes. De um modo mais preciso, Forlin entende que o caráter hiperbólico da dúvida diz respeito somente ao segundo sentido mencionado por Gueroult, tendo em vista que o primeiro sentido – tomar como falso o que é somente duvidoso – se refere a outra operação que aparece somente no fim da Meditação Primeira (FORLIN, 2004, p. 19), e a dúvida é hiperbólica desde o início de sua aplicação, em todas as suas etapas, o que apontaremos na análise de cada razão de duvidar.

antigas opiniões, e torna a dúvida hiperbólica pelo exagero de considerar como sempre duvidoso mesmo aquilo que tenha causado engano apenas algumas vezes – ou mesmo somente uma. O primeiro critério da dúvida pode ser enunciado assim: basta um só motivo de dúvida sobre algo para que este algo seja considerado completamente dubitável e, portanto, fique em suspenso.

A segunda regra da dúvida cartesiana, tão fundamental quanto a primeira para tornar a dúvida universal, a caracteriza como uma dúvida radical. Esta regra é expressa na seguinte passagem:

[...] 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 (AT VII, p. 14; IX, p. 18).

Para que seja possível colocar em dúvida “todas as antigas opiniões” Descartes recorre à estratégia de não submeter à dúvida cada opinião particular e isoladamente, mas os “princípios sobre os quais as opiniões estão sustentadas”. Colocar em dúvida cada uma das opiniões seria um trabalho irrealizável, e mesmo desnecessário, já que “a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício”. Sendo assim, se tais alicerces forem destruídos, tudo o que eles sustentam também o será. A dúvida cartesiana é radical exatamente porque atinge as raízes do conhecimento, os seus fundamentos.

Esse critério permite a Descartes realizar, com a dúvida, algo como a implosão de um edifício: assim como em uma implosão a dinamite é instalada somente nas bases, e com a explosão das bases todo o edifício cai, a dúvida cartesiana é aplicada somente às bases do “edifício do saber”, e com a destruição dessas bases, concomitantemente, todas as opiniões por elas sustentadas são também destruídas. A dúvida é como uma dinamite instalada nos princípios sobre os quais os conhecimentos colocados como alvos da dúvida estão fundados. O segundo critério da dúvida pode ser enunciado da seguinte maneira: serão colocados em dúvida somente os fundamentos, as bases do conhecimento.

Ambos os critérios acima mencionados servem principalmente para que seja possível a realização de uma completa, radical e universal crítica do

conhecimento para, nas palavras de Descartes, destruir em geral todas as antigas opiniões. O primeiro critério, o da hipérbole, faz com que não seja necessário provar “por A mais B” que algo é dubitável, pois, se uma vez me fez duvidar, já não devo mais considerar como válido; o segundo critério, o da radicalidade, faz com que não seja necessário, para duvidar de tudo, submeter à dúvida cada uma das afirmações que se pretende avaliar – todas as antigas opiniões – mas somente os fundamentos das opiniões que, se atingidos, derrubam tudo o que tais fundamentos pretendem sustentar. Tendo em mente os critérios da dúvida, vejamos como ela se desenvolve, e como este desenvolvimento consiste nos primeiros passos do sujeito meditante rumo ao solipsismo.

O sujeito meditante começa duvidando das informações oriundas dos sentidos. A situação criada pela dúvida faz com que nada reste senão “fechar os olhos, tapar os ouvidos e desviar-se de todos os sentidos”, pois o primeiro argumento torna impossível que algo recebido pelos sentidos possa ser considerado válido. O argumento dos sentidos é, nas *Meditações*, o mais curto e breve. No entanto, ele atinge o que parece ser o seu principal alvo de crítica: a crença de que os sentidos são fontes primeiras, confiáveis e suficientes de conhecimento. Descartes chega à conclusão de que os sentidos enganam seguindo um de seus critérios: primeiro menciona a credibilidade dos sentidos, ao afirmar ter aprendido que tudo o que há de mais certo e seguro é oriundo desta fonte; em seguida apresenta um contraponto: “[...] ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência jamais se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (AT VII, p. 18; IX, p. 14).

O critério da hipérbole determina que o menor motivo de dúvida encontrado basta para rejeitar completamente o que é submetido à dúvida. Se uma vez houve a percepção de que, ao utilizá-los, os sentidos enganaram, há ao menos uma razão para duvidar do que eles informam. Seguindo esse critério há razão para duvidar dos sentidos. Disso se segue que todas as opiniões pautadas nos sentidos devem passar a ser consideradas dubitáveis.

O primeiro argumento da dúvida traz razões para duvidar dos sentidos, torna inviável a crença em qualquer informação originada por esta fonte: todas as qualidades das coisas materiais, todo o conteúdo representativo que se refira a características da realidade material. No entanto, há algo conhecido pelos sentidos que parece não ser passível de dúvida. Embora o critério da hipérbole não permita que se considere verdadeira qualquer informação oriunda dos sentidos, mesmo a afirmação sobre a existência de coisas materiais, Descartes afirma que talvez seria insensato duvidar “[...] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza” (AT VII, p. 18; IX, p. 14). Depois de apresentar rapidamente o argumento dos sentidos, o filósofo faz uma ressalva, e apresenta um argumento que indicaria a fragilidade da dúvida dos sentidos, que não seria suficientemente forte para manter o sujeito a duvidar da existência dos corpos em geral, ou mesmo do próprio corpo do sujeito meditante.

Para colocar à prova a crença na existência dos corpos, Descartes lança mão de uma nova razão de duvidar, aquela que ficou conhecida como o argumento do sonho. Esse argumento torna inviável a crença na existência dos corpos, mais uma vez, pela aplicação do critério da hipérbole. Descartes constrói esse argumento trazendo à tona uma experiência humana, ao mencionar o fato de que certas vezes esteve sonhando, e então representou coisas tão reais quanto as que representa em vigília – como por exemplo que estava sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, com um papel entre as mãos – e que nestas vezes, enquanto sonhava, pensava estar acordado. Deste modo, em algumas situações houve engano sobre a existência material dos corpos, pois, obviamente, os corpos representados como existentes no sonho não eram senão ilusões de sua mente, não existiam a não ser como representações. Se uma vez houve engano ao considerar a existência dos corpos, e como “[...] não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir a vigília do sono [...]” (AT VII, p. 19; IX, p. 15), há ao menos uma razão para duvidar da existência dos corpos. De acordo com o critério da hipérbole, o menor motivo é suficiente para rejeitar o que é submetido à dúvida, se há ao menos uma razão para duvidar da existência dos corpos, a crença na existência

dos corpos deve ser considerada completamente dubitável, deve ser descartada, inclusive a existência do próprio corpo do sujeito da dúvida.

O argumento do sonho traz razões para duvidar da existência dos corpos, e da própria realidade material²⁹. Com este argumento, Descartes mostra que mesmo a realidade da matéria, a própria existência do mundo físico aparentemente tão evidente, pode ser colocada em dúvida, pode ser considerada incerta e, de acordo com os critérios estabelecidos por Descartes, inválida. Notemos que este argumento dá à dúvida uma abrangência bastante grande, pois atinge a totalidade da realidade material, que pode ser considerada como “ilusões de meus sonhos” e, portanto, criações da mente.

No entanto, ainda há algo que pode ser considerado verdadeiro, pois sobrevive tanto ao argumento dos sentidos quanto ao do sonho: as coisas mais simples: “Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número” (AT VII, p. 20; IX, p. 15). É aqui que o segundo argumento da dúvida encontra seu limite. Apesar de sua abrangência, o argumento do sonho não torna dubitáveis as coisas simples, pois estas são independentes dos sentidos e mesmo da existência dos corpos. Tais coisas são, principalmente, os objetos da aritmética e da geometria, mencionadas no § 8 da Meditação Primeira como ciências que permanecem inatingidas pela dúvida, “Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (AT VII, p. 20; IX, p. 16). Ou seja, as coisas mais simples, como os objetos da matemática, sobrevivem aos argumentos da dúvida apresentados até então, pois tais argumentos atingem e invalidam somente as informações oriundas dos sentidos, inclusive a crença na existência de corpos.

²⁹ A segunda razão de duvidar apresentada por Descartes na Meditação Primeira é constituída principalmente pelo argumento do sonho, abordado rapidamente no presente texto, mas também pelo argumento da loucura. Este segundo ponto não será desenvolvido, pois, como enunciado acima, a presente pesquisa não tem a dúvida como seu principal objeto, e uma abordagem do papel da loucura como elemento da segunda razão de duvidar da Meditação Primeira exigiria uma dedicação bastante grande para ser devidamente apreciado, devido à sua complexidade e importância no texto cartesiano. Sobre o argumento da loucura na Primeira Meditação de Descartes, ver KAMBOUCHNER, D. *Les Méditations métaphysiques de Descartes* - I. Paris: Quadrige/PUF, 2005, p. 265 – 273; ROCHA, E. M. “Notas sobre o argumento da loucura na Primeira Meditação”. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, vol. 25, Número Especial, p. 101 – 116, 2011; ZANETTE, E. V. C. *Ceticismo e Subjetividade em Descartes*. Curitiba: Editora CRV, 2015 – p. 68 – 83.

É possível duvidar do que sobrevive ao segundo argumento da dúvida? É possível. Após o seu segundo argumento, a dúvida sofre uma mudança deveras considerável, passa da esfera da existência para a esfera do possível³⁰. O terceiro argumento da dúvida tornará dubitável até mesmo as afirmações sobre as coisas mais simples, como os objetos da aritmética e da geometria que, até então, sobrevivem à dúvida³¹. O terceiro argumento não deixa de invalidar as considerações sobre a existência das coisas, mas invalida até mesmo a possibilidade de afirmar que a soma de dois mais três é igual a cinco, ou que o quadrado tem quatro lados, afirmações que, como declara Gueroult, são verdadeiras independentemente da existência do quadrado na natureza (GUEROULT, 1953, p. 36). Que tipo de argumento pode tornar dubitáveis afirmações que parecem tão evidentes?

[...] há muito que tenho no meu espírito uma velha opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem 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 os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? (AT VII, p. 21; IX, p. 16).

O terceiro argumento da dúvida recorre a uma hipótese para tornar dubitável a verdade das coisas mais simples: a hipótese de que no lugar de um criador que usa o seu poder para que o Eu conheça tudo o que existe, há um Deus enganador que faz exatamente o contrário, usa seu poder para que este Eu se engane todas as vezes, inclusive, sobre as coisas mais simples e aparentemente indubitáveis. Se o criador de todas as coisas, e mesmo do próprio sujeito da dúvida, for um Deus enganador, não é possível considerar indubitável nem mesmo que a soma de dois mais três é igual a cinco, pois

³⁰ Em *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), Gueroult escreve que com a passagem do argumento do sonho para o argumento do Deus enganador a dúvida passa do “[...] plano da natureza de meu espírito ao plano metafísico que lhe transcende” (GUEROULT, 1953, p. 38). Ou seja, aquilo que torna algo dubitável deixa de ser um erro cometido na aplicação de alguma das faculdades do sujeito (razão, sentidos) e passa a ser uma hipótese: a hipótese da existência de um criador ao mesmo tempo onipotente e enganador. É nesse sentido que consideramos que, com a passagem do argumento do sonho para o do Deus enganador, a dúvida passa da esfera da existência para a esfera do possível.

³¹ Tais afirmações são consideradas indubitáveis exatamente pelo caráter dos dois primeiros argumentos: o primeiro invalida as afirmações que pretendem atribuir semelhança às qualidades percebidas pelos sentidos com as coisas exteriores; o segundo invalida as afirmações que pretendam atribuir existência às coisas percebidas pelos sentidos, às coisas materiais.

[...] pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado [...] (AT VII, p. 21; IX, p. 16),

ou em qualquer outra situação na qual o sujeito meditante julgue qualquer coisa ainda mais fácil que essas mencionadas. Se o terceiro argumento da dúvida parte da hipótese de o criador de todas as coisas poder ser enganador, esse argumento atribui à dúvida um caráter universal. Eis o objetivo principal desta etapa da meditação.

No entanto, o terceiro argumento não é composto somente pela hipótese do Deus enganador. Ele contém também a hipótese da inexistência de Deus (AT VII, p. 21; IX, p. 16) e a “ficção” do gênio maligno (AT VII, p. 22; IX, p. 17). Segundo Gueroult, o Deus enganador tem apenas a função de atingir as ideias claras e distintas, enquanto somente com o gênio maligno a dúvida toma um alcance absolutamente universal. Esta interpretação indica que a “ficção” do gênio maligno tem uma abrangência maior que a hipótese do Deus enganador, como se fosse outra etapa da dúvida.

Segundo nossa interpretação, a dúvida já é universalizada com o Deus enganador, uma vez que esse argumento contém razões para duvidar de todas as coisas, e o que lhe segue são artifícios que complementam essa universalização da dúvida. O argumento do Deus enganador é suficientemente forte para tornar a dúvida universal, mas não tem a mesma força argumentativa (de natureza psicológica) para fazer que se continue a considerar como falsas as opiniões que parecem ser tão evidentes³².

Com isso, Descartes propõe outras hipóteses: primeiramente, afirma que, no lugar de supor a existência de um Deus enganador, pode-se supor a inexistência de Deus, o que manteria a possibilidade de duvidar de todas as coisas, pois “[...] quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre” (AT VII, p. 21; IX, p. 17). Ou seja, em vez de supor que há um Deus enganador, pode-se considerar não haver Deus algum, e a dúvida continua com a mesma abrangência.

³² Como parece ser, também, a tese de Jean-Marie Beyssade (BEYSSADE, 1979, p. 90 – 97).

Em seguida, Descartes afirma que, no lugar de supor a inexistência de um Deus enganador, pode-se pensar na existência de um gênio maligno. Gueroult entende que a “ficção do gênio maligno” é um artifício psicológico que tem a função de persuadir o Eu que duvida a permanecer na dúvida, e que somente com este artifício a dúvida ganha, definitivamente, um caráter universal. Concordamos que se trata de um artifício psicológico, e concordamos que, se considerada a hipótese do gênio maligno, a dúvida é universalizada; entretanto, não coadunamos com a tese segundo a qual a dúvida é universalizada somente com o gênio maligno.

Como mencionamos acima, isso já é feito com a hipótese do Deus enganador. Tanto o argumento aos ateus quanto a ficção do gênio maligno são hipóteses que fazem parte do terceiro argumento da dúvida, assim como a suposição da existência de um Deus enganador e, nesse sentido, desempenham a mesma função que este: levar a dúvida ao seu máximo, tornar a dúvida universal. O que estes dois elementos posteriores (a hipótese da não existência de Deus e a “ficção” do gênio maligno) fazem é oferecer razões para manter o Eu a considerar que tudo é engano, manter a dúvida em seu alcance máximo. O argumento aos ateus visa mostrar que, mesmo aqueles que são descrentes quanto à existência de um ser soberano têm razões para duvidar de todas as coisas; já a “ficção” do gênio maligno serve como um artifício psicológico para que se continue na suspensão completa do juízo.

Segundo a interpretação que defendemos desse ponto, a novidade destes elementos não está em tornar a dúvida universal, mas em fazer com que a argumentação alcance todos os leitores, inclusive os ateus, e mantenha o sujeito meditante a duvidar de tudo, através do artifício psicológico representado pela figura do gênio maligno. Universalização da dúvida e manutenção do sujeito a duvidar de tudo são coisas diferentes. O que a “ficção” do gênio maligno introduz de novo é ser um artifício psicológico que visa manter o sujeito a duvidar de todas as coisas. O caráter de universal a dúvida já ganha com o primeiro elemento desta etapa: a hipótese do Deus enganador.

Que fazer diante dessa situação de descrença completa, segundo a qual tudo pode ser engano? A resposta está no início da Meditação Terceira, já citado no começo dessa seção: “[...] fechar os olhos, tapar os ouvidos, desviar-se de

todos os sentidos [...]” (AT VII, p. 34; IX, p. 27); ou, como Descartes escreve no § 12 da Meditação Primeira:

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 (AT VII, p. 23-24; IX, p. 18).

A dúvida tem uma abrangência tal que não permite ao sujeito admitir nada como verdadeiro, nem mesmo a existência do mundo, nem mesmo o que parece haver de mais evidente e que não depende da existência do mundo material, como uma operação matemática. A dúvida estabelece razões para considerar como falsas: 1) a crença na semelhança entre as ideias de coisas sensíveis e essas coisas; 2) a crença de que existem as coisas materiais representadas pelas ideias; e 3) até mesmo a crença sobre o que há de mais evidente, o que Descartes chama de “as coisas mais simples”.

O que resta ao Eu após esse percurso destrutivo, realizado através da dúvida? Se nada pode ser admitido como verdadeiro, o que está ao alcance do sujeito meditante? Nada mais senão suspender o juízo sobre todas essas coisas. Essas quais? Todas as coisas que minhas ideias pretendem representar; todas as coisas exteriores. Ao mesmo tempo que impede o sujeito de considerar a existência de algo além das ideias, a dúvida constrange o sujeito a realizar uma suspensão completa do juízo. Ao final da meditação na qual Descartes apresenta os argumentos da dúvida, o sujeito não está autorizado a admitir nem o conhecimento nem a existência de qualquer coisa. O que pode ser admitido como cognoscível e como existente? Nada pode ser admitido. Quer nos parecer que o que a dúvida faz ao sujeito meditante é colocá-lo diante do nada e, por essa razão, é através da dúvida que o sujeito dá os primeiros passos rumo ao solipsismo³³.

As primeiras linhas da Meditação Terceira, citadas no início desta seção, se referem ao caminho percorrido na Meditação Primeira, aos primeiros passos do sujeito meditante rumo ao solipsismo. Se a dúvida universal coloca o sujeito

³³ Apesar de o solipsismo pressupor a existência de um eu (e somente de um eu), acreditamos que a dúvida desenvolvida na Meditação Primeira represente os primeiros passos do sujeito meditante rumo ao solipsismo, pois, embora a existência do eu que “vive sozinho no mundo” não seja afirmada na Meditação Primeira, é a dúvida que permite a consideração de que não existe qualquer realidade. Nesse sentido, a dúvida contribui para a instauração da situação solipsista na qual o sujeito se insere com o *cogito*, tal como veremos na próxima seção.

diante do nada, e o impede de admitir o conhecimento e mesmo a existência de qualquer coisa, resta ao sujeito tão somente a suspensão do juízo. E para não recair no erro de admitir o conhecimento e mesmo a existência daquilo que a dúvida distanciou, para manter-se na suspensão do juízo, a atitude do Eu é a de “fechar os olhos, tapar os ouvidos, desviar-se de todos os sentidos, apagar do pensamento todas as imagens das coisas corporais” que, a partir de agora, devem ser admitidas como falsas, como ilusórias.

A Meditação Primeira tem um fim um tanto dramático. O sujeito é impedido de admitir o conhecimento e mesmo a existência de qualquer coisa. A dúvida tem um poder determinante e persuasivo sobre o sujeito meditante, a quem somente é permitido suspender o juízo e, diante do nada, nada pode admitir sobre qualquer coisa. O que resta a tal sujeito, portanto? Como já afirmado, suspender o juízo. Mas isso é muito pouco para o que Descartes busca. É preciso refletir sobre a situação imposta pela dúvida e verificar se, realmente, o sujeito está impedido de admitir algo.

1.2 A chegada: o *cogito*

Os primeiros passos do caminho percorrido nas *Meditações* trazem dificuldades tais que impedem o sujeito meditante de considerar qualquer coisa como verdadeira e como existente. A cada passo desse percurso aparecem novos elementos que dificultam a caminhada pela qual o sujeito pretende chegar ao encontro de algo indubitável. A continuação de nossa análise passa, agora, a abordar o fim desse caminho: a chegada, o destino final de uma caminhada, o lugar que marca o encerramento de um percurso. O percurso dubitativo do sujeito meditante, abordado acima, tem o seu destino alcançado, expresso do seguinte modo no início da Meditação Terceira: “[...] e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, esforçar-me-ei a me tornar um pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo” (AT VII, p. 34; IX, p. 27).

Eis o fim do caminho dubitativo, o “lugar” ao qual o sujeito meditante é conduzido pela dúvida. Após o desenvolvimento da dúvida, que impede ao

sujeito emitir qualquer juízo, ele pode dizer que chegou ao fim do caminho³⁴. No entanto, essa chegada consiste exatamente na inserção do Eu no solipsismo. Ao sujeito meditante resta “entreter-se apenas consigo mesmo”, pois a instauração da dúvida universal não permite o “entretenimento” com qualquer outro. Neste segundo ponto do presente capítulo apresentaremos uma análise daquilo que é expresso na passagem da Meditação Terceira acima citada, a chegada ao solipsismo, que nos envia, fundamentalmente, à descoberta da existência do Eu expressa pelo *cogito*, presente no § 4 da Meditação Segunda.

Embora desde o início de seu percurso o sujeito meditante saiba “onde quer chegar”, ao encontro de algo firme e constante nas ciências³⁵, os primeiros passos desta caminhada são dados, na Meditação Primeira, sem que o sujeito “esteja certo” sobre onde irá chegar. A Meditação Segunda começa com a afirmação da necessidade de continuar esta caminhada,

[...] até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo (AT VII, p. 24; IX, p. 18-19).

Eis os dois lugares onde o sujeito meditante pode chegar ao fim do caminho dubitativo: o encontro de algo certo, ou a descoberta de que não há certeza alguma. Vejamos, portanto, onde chegará o sujeito meditante nesta sua caminhada.

Para que se entenda o lugar em que se chega, é importante entender bem o caminho percorrido. No ponto anterior este caminho foi abordado, e vimos que a cada passo, a cada argumento de dúvida, algo resiste – ainda que temporariamente – como não dubitável. No primeiro passo da dúvida, o argumento do erro dos sentidos torna dubitáveis as opiniões oriundas da percepção sensível, e a ele sobrevive a existência dos corpos como não

³⁴ Chegou ao fim do caminho dubitativo não porque a dúvida saia de cena, ou porque o sujeito deixe de duvidar daquilo que foi atingido pela dúvida, mas porque a dúvida deixa de adquirir novos argumentos, o sujeito deixa de trazer novas razões de duvidar e passa a fazer afirmações, sai da suspensão completa do juízo. Como já escrevemos acima, a dúvida continua “assombrando” o sujeito ao longo de todas as meditações posteriores à primeira, e sai de cena somente na Sexta Meditação.

³⁵ Pretensão expressa no primeiro parágrafo da Meditação Primeira, logo após o anúncio da necessidade de se desfazer “[...] 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**” (AT VII, p. 17; IX, p. 13 – negrito nosso).

dubitável (AT VII, p. 18-19; IX, p. 14). Após encontrar algo que resiste ao primeiro argumento da dúvida Descartes dá um segundo passo, e lança mão do argumento do sonho. Esse argumento é desenvolvido para atacar o que resiste à dúvida dos sentidos e torna dubitável a existência dos corpos, a existência do mundo físico em geral. No entanto, em relação ao argumento do sonho também permanece algo como não dubitável: a verdade sobre as coisas mais simples, como os objetos da Matemática (AT VII, p. 20; IX, p. 15). Ao encontrar o que resiste ao argumento do sonho Descartes dá mais um passo, e cria um novo argumento para questionar se as coisas mais simples podem se tornar dubitáveis. Esse passo é a terceira etapa da dúvida, na qual ela se torna universal, e faz com que mesmo o conhecimento sobre as coisas mais simples possa ser considerado dubitável (AT VII, p. 21; IX, p. 16).

O passo final do caminho percorrido pelo sujeito na Meditação Primeira tem uma diferença considerável em relação aos dois primeiros. As duas primeiras etapas da dúvida consistem naquilo que é chamado de “dúvida natural”, enquanto a última etapa, iniciada com a figura do Deus enganador, consiste no que é chamado de “dúvida metafísica”³⁶. E é metafísica porque no lugar de fundar as razões de duvidar em alguma coisa que o sujeito meditante tem em si (os sentidos e a razão), a razão de duvidar da terceira etapa da dúvida se funda em algo que está além da natureza do sujeito. Com isso, na última parte do caminho percorrido na Meditação Primeira o sujeito “dá um passo maior que a perna”, pois insere a dúvida na esfera do possível. O que faz o sujeito duvidar não é mais o fato de o Eu ter sido enganado, ao menos uma vez, enquanto usava os sentidos; nem o fato de este Eu ter sonhado e pensar estar em vigília; a partir desta terceira etapa, o Eu passa a duvidar pela possibilidade da existência de um criador que só engana, seja um Deus enganador, um gênio maligno, ou mesmo pela possibilidade da ausência de um criador qualquer que garantiria a verdade sobre aquilo que é pensado.

Mas por que Descartes dá esse passo exagerado? Por que a dúvida é elevada à esfera do possível? Como vimos no ponto anterior, diante da fragilidade da ciência de seu tempo Descartes vislumbra a necessidade de se desfazer de tudo o que ele chama de “antigas opiniões”, ou seja, fazer uma

³⁶ Ver nota 30.

crítica do conhecimento, para começar desde os fundamentos a reconstrução da ciência, com o intuito de encontrar algo de firme e constante, verdadeiro; e, de acordo com os critérios estabelecidos pelo filósofo, para que assim o seja este algo tem de ser indubitável. O que Descartes pretende não é encontrar o possivelmente indubitável, mas o necessariamente indubitável. Por isso o filósofo leva a dúvida à esfera do possível; por isso o filósofo instaura uma dúvida universal, que atinge a totalidade das “antigas opiniões”. O passo maior que a perna, a terceira etapa da dúvida, é dado porque Descartes pretende encontrar algo que seja verdadeiro, mesmo com o abalo de todas as condições para tal; mesmo que tudo seja, ainda que possivelmente, dubitável. Enfim, com a terceira etapa da dúvida, Descartes pretende abalar, ainda que possivelmente, todas as condições de conhecimento para saber o que pode ser considerado verdadeiro, mesmo sem a existência de qualquer condição para que algo seja assim considerado. É da possibilidade de uma dúvida universal que pode aparecer o necessariamente verdadeiro.

Como vimos, a cada nova etapa da dúvida algo sobrevive como não atingido pelas razões de duvidar contidas em cada respectiva etapa. Mas a essa última, pode haver algo que resista e permaneça como verdadeiro, que sobreviva a uma dúvida tão universal e metafísica? É possível haver algo a ser considerado indubitável na situação estabelecida pelo último passo do caminho dubitativo?

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 (AT VII, p. 25; IX, p.19).

Esta passagem expressa bem a importância da terceira etapa da dúvida como o último passo da caminhada empreendida na Meditação Primeira. Aqui é expressa a situação do sujeito após este percurso: “há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso”, que pode ser um Deus enganador ou um gênio maligno, tanto um quanto o outro mantém o sujeito meditante na mesma situação: nada pode ser admitido como verdadeiro³⁷. Porém, ainda que

³⁷ Descartes não chega a mencionar nesta passagem, mas, mesmo se não houvesse qualquer Deus, enganador ou não, a situação não seria diferente. A análise da terceira etapa da dúvida nos mostrou que esta etapa contém três elementos que tornam a dúvida universal, e entre esses

tudo seja dubitável, ainda que o sujeito meditante esteja inserido em uma situação na qual ele só se engana, ele diz: “Não há, pois, dúvida alguma **de que sou**”. A pergunta sobre o lugar para onde a dúvida levará o sujeito meditante começa a ser respondida. Se as duas possibilidades de chegada são encontrar algo de certo ou descobrir que não há nada de certo, nesta passagem vemos que a primeira das possibilidades é que foi alcançada. Se o sujeito lança mão da dúvida para encontrar algo verdadeiro; se só será considerado verdadeiro o que sobreviver a toda e qualquer dúvida; e se o sujeito afirma que não há **dúvida alguma** sobre algo, significa que foi encontrado o que se buscava: algo sobre o que não haja nenhuma dúvida, algo indubitável. O que é este algo que aparece como indubitável? Esta passagem é muito clara: **não há dúvida alguma de que sou**, afirma o sujeito meditante. Mesmo na situação em que o sujeito está imerso na dúvida mais radical, universal e metafísica; mesmo que tudo seja dubitável, incerto, enganoso, o sujeito meditante encontra algo sobre o que não pode duvidar: não lhe é permitido duvidar de seu próprio ser, de sua existência.

Mas o que impede ao sujeito meditante duvidar de seu ser, de sua existência? Por mais se engane, por mais que um Deus enganador, um gênio maligno, ou a ausência de um ser como garantia de verdade faça com que o sujeito meditante tenha que duvidar de tudo, “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, **se ele me engana**”. Os termos “se ele me engana” servem para tornar presente a situação hipotética criada pela terceira etapa da dúvida. Qual é essa situação? É a hipótese de que o criador de todas as coisas é um Deus enganador ou um Gênio maligno. Nesta situação, o engano é colocado como a condição para a indubitabilidade da afirmação “Eu sou”. O que é se enganar senão pensar que as coisas são de um modo diferente de como elas são? Por mais que o sujeito meditante pense que as coisas são de um modo, e na realidade são de outro; por mais que o sujeito meditante pense que existam coisas e elas, sequer, existem; é indubitável que o sujeito meditante é, **se ele pensa** alguma coisa. Ainda que seu pensamento seja um engano, não há engano de que o sujeito se engana, é indubitável que o sujeito se engana. E como enganar-se é pensar que

elementos está a hipótese da inexistência de um criador que, como mostramos, mantém a situação de universalidade da dúvida (ver acima, seção 1.1).

as coisas são de um modo diferente de como elas são, o sujeito não pode duvidar de seu próprio ser se ele pensar ser algo.

O fim da passagem acima citada deixa isso ainda mais claro: “e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, **enquanto eu pensar ser alguma coisa**”.

Mas este **pensar ser alguma coisa** não pode também ser um engano? O sujeito meditante não pode estar se enganando, inclusive, ao pensar ser algo? Nem mesmo a dúvida mais universal, metafísica e radical permite que o Eu se engane ao afirmar sua própria existência. Pois ao pensar que se engana, mesmo sobre seu próprio ser, o Eu confirma a verdade de sua existência, confirma a verdade da proposição “Eu sou”, uma vez que para pensar é necessário que o sujeito meditante seja, exista (AT VI, p. 33).

A proposição que consolida a chegada do sujeito meditante à primeira verdade vem na sequência da passagem acima citada:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e 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 (AT VII, p. 25; IX, p. 19).

Eis a passagem que contém aquilo que é celebrado como a primeira verdade do sistema cartesiano. Eis a passagem que expressa de modo explícito a chegada, o fim do caminho dubitativo. A primeira verdade, por ser a afirmação que sobrevive à dúvida mais radical e abrangente possível, é expressa, nas *Meditações*, pela proposição “Eu sou, eu existo”, que será aqui sintetizada pelo termo *cogito*³⁸. O *cogito* é a constatação indubitável da existência do Eu, é o conhecimento sobre uma existência: a existência do próprio sujeito da dúvida.

³⁸ O que Descartes apresenta no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia* como “penso logo existo” (respectivamente: AT VI, p. 32 e AT IX, p. 27) é apresentado de forma diferente nas *Meditações*: “eu sou, eu existo”. Tanto em uma quanto na outra obra se tem a constatação de um ser, de uma existência, a existência do Eu. E tanto a formulação constante no *Discurso* e nos *Princípios*, quanto a constante nas *Meditações* é tradicionalmente sintetizada pelo termo *cogito*. Não pretendemos explorar o problema da diferença entre a formulação do *cogito* do *Discurso* e dos *Princípios* e a das *Meditações*, mas entendemos que ambas as formulações do ponto de partida da filosofia de Descartes não deixam de ser a constatação da existência do Eu, tendo, portanto, o mesmo sentido em ambas as obras. Vale lembrar que o próprio Descartes, nas *Respostas às Segundas Objeções*, ao responder uma objeção sobre o *cogito* das *Meditações*, se refere à proposição que expressa sua primeira verdade na forma como esta aparece no *Discurso*: “Penso, logo sou, ou existo” (AT IX, p. 110-111). Sobre as distintas interpretações a respeito da diferença entre tais formulações do *cogito*, ver ALQUIÉ, 2005. p. 129-158; FORLIN, 2004.

Mas que tipo de conhecimento é o *cogito*? Como o Eu chega à constatação indubitável de sua própria existência? Como a passagem analisada anteriormente deixa claro, é por pensar que o sujeito meditante chega à constatação: “Eu sou, eu existo”. Se é o pensar a condição do conhecimento da existência do sujeito meditante, ou seja, se é por pensar que o sujeito se dá conta de que é, ou existe, pode-se dizer que a proposição “Eu sou, eu existo” é a consequência de um raciocínio do tipo: “Se duvido, penso; se penso, sou ou existo; penso; logo, eu sou, eu existo”? O *cogito* é expresso pelo enunciado “Penso, logo existo” no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia*. Já que assumimos aqui que nas *Meditações* o *cogito* tem o mesmo sentido daquele das obras mencionadas, apesar de ser expresso de forma diferente³⁹, podemos concluir que o conhecimento da existência do Eu é obtido através de um raciocínio, do qual este conhecimento é conclusão?

A esta pergunta Martial Gueroult dá uma resposta negativa. Segundo este comentador, o *cogito* não é um raciocínio por ser uma afirmação particular, independente de alguma premissa que a anteceda. Para Gueroult, o *cogito* é a expressão proposicional imediata de um dado, de um fato, a saber, a consciência de si. Como é um fato que ocorre durante a reflexão que o Eu faz sobre seus pensamentos, é uma constatação, a constatação da existência do Eu. E acrescentamos, é uma constatação necessária, e essa necessidade é confirmada pelo ato de pensar: por pensar, por isso é impossível ao Eu não ser. Ao duvidar de todas as coisas, e mesmo da própria existência, o sujeito meditante pensa e, se pensa, é, necessariamente, como confirma a passagem: “[...] esta proposição, *eu sou, eu existo*, é **necessariamente verdadeira** todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT VII, p. 25; IX, p. 19 – negrito nosso).

Apesar de a dúvida eliminar as condições de existência de algo, o sujeito meditante não pode deixar de estar certo de sua própria existência, ao menos enquanto pensa e, assim, o *cogito* se constitui como a primeira coisa que resiste à dúvida (como foi mostrado acima). Por aparecer ao serem eliminadas todas as condições de existência, o *cogito* é a constatação primeira e, por ser assim, é

³⁹ Ver nota anterior.

manifesto sem qualquer antecedente. Nesse sentido, é a primeira verdade e o ponto de partida da filosofia de Descartes.

Outro fator importante para que o *cogito* não seja considerado um raciocínio é que a terceira etapa da dúvida atinge o funcionamento da razão e, com isso, o próprio raciocínio passa a ser considerado dubitável⁴⁰. Ou seja, o *cogito* é a constatação de uma existência, e não um raciocínio, pois, a partir da instauração da terceira etapa da dúvida, o raciocínio não pode ser considerado como uma operação pela qual o sujeito obtém conhecimentos confiáveis. Se o raciocínio não é uma fonte segura de conhecimento, nada que o tenha como base pode ser considerado verdadeiro. Portanto, se o *cogito* aparece como uma verdade, não pode se fundar em uma operação desta natureza, deve ser independente de uma operação que foi fragilizada pela dúvida.

Além dos fatores acima mencionados, há uma passagem das *Segundas Respostas*, onde Descartes afirma expressamente ser um erro considerar o *cogito* como a conclusão de um silogismo, que, segundo entendemos, corrobora para a tese de que o *cogito* não é um raciocínio:

[...] quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer essa premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pensa, caso não exista (AT VII, p. 140; IX, p. 110-111).

⁴⁰ O argumento do Deus enganador torna o raciocínio dubitável pelo caráter hiperbólico da dúvida, como foi exposto em 1.1, e determina o seguinte: “[...] 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**” (AT VII, p. 18; IX, p. 13 -14 – negrito nosso). Esse critério pode ser identificado nos três argumentos da dúvida: o primeiro argumento torna os sentidos dubitáveis a partir de alguns casos, ou ao menos um, em que houve engano ao utilizar os sentidos; o segundo argumento torna a existência dos corpos dubitável a partir de alguns casos, ou ao menos um, em que houve engano em diferenciar o sono da vigília; da mesma maneira, no terceiro argumento há essa generalização, se existe a possibilidade de, em algum caso, haver engano ao fazer uma operação racional, e se a figura do Deus enganador torna essa possibilidade existente, não se deve confiar em nenhuma operação dessa natureza, pois, se há ao menos um motivo para considerar dubitável a operação racional $2+3=5$, toda e qualquer operação racional deve ser considerada dubitável, pois “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas”.

O *cogito* é uma descoberta, uma constatação, ele é “visto”, percebido pelo sujeito meditante. Uma percepção imediata, sem precedentes, até porque a dúvida eliminou todos os precedentes possíveis para que algo pudesse ser levado em conta. O *cogito* aparece como uma primeira verdade, e assim é percebido através de uma “inspeção do espírito”. Laporte adverte que

A tradução francesa das *Respostas às Objeções* usa da expressão [*inspection de l'esprit*⁴¹] para designar a consciência imediata que o espírito tem dele mesmo no *Cogito*, e que o texto original latino usa os termos *simplex mentis intuitus*⁴² (1945, p. 65).

Em seguida Laporte conclui que a inspeção do espírito equivale à *intuitus mentis*. Ou seja, o *cogito* não é o resultado de um raciocínio, tampouco a conclusão de um silogismo, mas uma intuição do espírito. Na terceira de suas *Regras para a direção do espírito* Descartes define a intuição como

[...] o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade (AT X, p. 368).

Esta definição destaca o caráter indubitável da intuição, operação mental pela qual o sujeito forma conceitos com clareza e distinção, condições necessárias para que algo seja considerado verdadeiro⁴³. Não pretendemos aqui aprofundar a discussão sobre a noção cartesiana de verdade, mas destacar a relação do *cogito* com o conceito cartesiano de intuição. Se o *cogito* é o que aparece como verdadeiro exatamente no momento em que a dúvida exerce a sua maior força e abrangência, é porque se trata de uma intuição a respeito da qual “não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos”; se

⁴¹ “Inspeção do espírito”.

⁴² “Simple intuição do espírito”.

⁴³ No segundo parágrafo da Meditação Terceira, Descartes escreve ser a clareza e a distinção os conceitos que constituem o critério de verdade (AT VII, p. 35; IX, p. 27). No artigo 45 da Primeira parte dos *Princípios da Filosofia* Descartes define clareza e distinção nos seguintes termos: “Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (AT IX, p. 44). Na primeira seção do segundo capítulo do presente trabalho abordaremos as noções de clareza e distinção.

o *cogito* aparece como verdadeiro exatamente no momento em que está instaurada a dúvida universal, ou seja, no momento em que é possível duvidar de tudo, é porque se trata de um “conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível”. A sequência do texto das *Regras*, ao distinguir dedução de intuição, deixa ainda mais claro o significado desta, assim como corrobora a compreensão do *cogito* como uma intuição:

[...] distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória (AT X, p. 370).

Ou seja, a intuição intelectual não é uma operação que envolve um encadeamento de ideias, de noções, para construir um conceito, é um dar-se conta imediato, uma percepção, uma “evidência atual” que, por ser assim, ocorre no momento do contato do sujeito com a coisa percebida.

O *cogito* não é a conclusão de um raciocínio dedutivo, não é a consequência de um movimento sucessivo, mas possui uma evidência atual, na medida em que o sujeito está certo de sua verdade **enquanto pensa**, e o ato de pensar, a manifestação do pensamento, é o que garante a indubitabilidade do *cogito*. “Eu sou, eu existo” é intuído pelo sujeito meditante através de uma inspeção do espírito, através de uma intuição intelectual, que traz à tona a verdade sobre a existência do sujeito de tal intuição. E esta verdade é a própria expressão deste sujeito, é a própria manifestação atual de um ser, o ser pensante. Nas palavras de Laporte: “Ela [o *cogito*] é uma noção primeira e absoluta, porque é percebida independentemente de tudo o que não é ela [...] e não pressupõe nada de outro antes dela” (1945, p, 17 – acréscimo nosso). Nada pode ser pressuposto por conta da ação da dúvida. Nesse sentido, o *cogito* é uma noção primeira, uma primeira verdade, adquirida pela percepção imediata de algo indubitável: o pensamento do Eu que pensa, que é pensado com uma “evidência atual”, a evidência da sua existência.

A pergunta sobre se é correto afirmar que o *cogito* é, na metafísica cartesiana, conhecido mediante o raciocínio: “Se duvido, penso; se penso, sou ou existo; penso; logo, eu sou, eu existo”, respondemos negativamente. O que

não significa que este raciocínio seja incorreto. No entanto, o *cogito* não é uma verdade adquirida de modo dedutivo; e o Eu não chega ao *cogito* através desta dedução. Do fato de este raciocínio ser correto não se segue que o *cogito* seja conhecido através dele⁴⁴. O sujeito meditante se dá conta de seu próprio ser não por uma dedução, mas pela percepção imediata de sua existência, percepção realizada pelo próprio ato de pensar, que torna o sujeito meditante imediatamente consciente de que existe. A constatação da existência do Eu ocorre concomitantemente à constatação de seu pensamento. Deste modo, no *cogito*, pensar e ser são o mesmo⁴⁵.

Assim como nada pode ser pressuposto para a constatação do *cogito*, nada, além do Eu afirmado no *cogito*, é considerado existente. “Eu sou, eu existo” é a única coisa que pode ser dita e considerada verdadeira pelo sujeito meditante, que poderia também dizer: “Eu, e somente Eu, sou ou existo, nada mais existe”. Apesar do grande ganho atingido com o *cogito* – até ele só havia perda de conhecimento – a situação do sujeito meditante não deixa de ser problemática, pois a dúvida continua a impedi-lo de considerar qualquer outra coisa senão seu próprio ser. “Eu sou, eu existo” consiste na chegada do sujeito meditante após seu caminho dubitativo. Como afirmado, esta chegada traz um ganho fundamental, por se tratar da primeira verdade do pensamento cartesiano. Mas ao mesmo tempo em que traz esse ganho, ao encontrar como única verdade a sua existência, o lugar em que o sujeito chega é a mais completa solidão possível. O *cogito* é o fim do caminho dubitativo, onde o sujeito meditante se encontra não um pouco, mas completamente sozinho. Desta maneira, com o *cogito* o sujeito meditante é inserido no solipsismo.

⁴⁴ Pelas mesmas razões apresentadas por Descartes na passagem das *Respostas às Objeções* citada nas páginas anteriores, sobre o *cogito* ser conhecido através do silogismo: “Tudo o que pensa é, ou existe; eu penso; logo, eu sou, eu existo”, não significa que o silogismo não seja válido, mas que o conhecimento *Eu sou, eu existo* não depende do conhecimento da premissa maior: “Tudo o que pensa é, ou existe”, pelo contrário.

⁴⁵ Segundo Gueroult, o *cogito* é constituído por uma coincidência pontual entre o pensamento do sujeito e a sua existência. Nas palavras do comentador: “Por esta coincidência pontual entre meu pensamento e a existência, – reduzida a esta do sujeito, – é adquirido um conhecimento de validade inabalável, ao mesmo tempo existencial, porque ele se remete imediatamente a uma existência dada, e intelectual, porque ele envolve imediatamente a atualização da relação necessária: ‘Para pensar, é preciso ser’, que funda a indissolubilidade da ligação entre a existência e o pensamento” (1953, p. 50-51).

Com a descoberta do *cogito*, o percurso predominante nas *Meditações* é modificado. Até então, a dúvida é o caminho trilhado pelo sujeito, e este caminho o conduz a uma situação em que nada pode ser considerado verdadeiro, e mesmo existente. Como afirmado ao término do ponto anterior, a dúvida insere o sujeito diante do nada. Nessa situação não se pode pretender conhecer coisa alguma. Mas, com o *cogito* surge algo no que se pode confiar, já que a dúvida encontrou uma resistência, uma afirmação impossível de ser descartada. A descoberta de algo indubitável indica a possibilidade de encontrar outras coisas com tal caráter, pois, se foi constatado uma coisa que resiste à dúvida, é possível que outras coisas possam lhe resistir, pode ter sido encontrado um ponto de partida confiável para uma busca como essa.

Eis a nova direção tomada pelo sujeito meditante: após a chegada no *cogito*, passa a percorrer um caminho construtivo, que, diferentemente do caminho de dúvidas pelo qual os fundamentos do conhecimento foram destruídos, a partir do encontro de uma primeira verdade o caminho percorrido pelo sujeito adquire outra direção. Como inicia esta parte construtiva? O que se pode saber além do *cogito*? Sobre o que o sujeito meditante pode conhecer após a constatação expressa pelo *cogito*? Afinal, o que mais é possível ao sujeito conhecer além de sua existência?

1.3 A permanência

Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia (AT VII, p.34; IX p.27)⁴⁶.

⁴⁶ Vale destacar que o termo “que ama” não consta no texto em latim, tendo sido acrescentado pelo Duque de Luynes em sua tradução francesa, revisada e aprovada por Descartes.

Além do conhecimento de sua existência, é possível ao Eu constatado no *cogito* conhecer sua natureza; além de conhecer “que é”, o Eu conhece “o que é”. O título da Meditação Segunda não deixa dúvida sobre o que o sujeito meditante pode conhecer com a mesma certeza pela qual conhece sua existência: a sua natureza como puro pensamento⁴⁷. Como vimos no ponto anterior, a chegada à primeira verdade é concomitante à chegada ao solipsismo. Ao mesmo tempo em que “Eu sou, eu existo” é necessariamente verdadeiro, qualquer afirmação sobre qualquer outro permanece possivelmente falsa. Deste modo, ainda não é permitido ao sujeito meditante considerar a existência de qualquer outra coisa além de sua própria. Esta passagem, que encerra o primeiro parágrafo da Meditação Terceira, expressa aquilo que se pode saber sobre o Eu constatado como existente através do *cogito*; expressa, de modo esquemático e resumido, a reflexão desenvolvida ao longo da Meditação Segunda, que proclama qual é a natureza do Eu. A passagem acima citada representa a permanência do sujeito meditante no lugar em que ele chega com o *cogito*.

Se o *cogito* representa a chegada ao solipsismo, esta passagem, que se remete ao que é possível saber sobre o Eu constatado no *cogito*, representa a permanência. No presente ponto, pretendemos analisar o que se pode saber sobre o Eu constatado como existente através do *cogito*, expresso na passagem da Meditação Terceira citada no início da presente seção, e que aponta aos parágrafos da Meditação Segunda subsequentes àquele no qual o *cogito* é afirmado⁴⁸.

⁴⁷ A Meditação Segunda tem como título: “Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo” (AT VII, p. 23; IX, p. 18). Este título indica que dois são os temas centrais da Meditação Segunda: a natureza do espírito e o fato de ele ser conhecido mais facilmente do que o corpo. O segundo tema é tratado, principalmente, através da célebre análise do pedaço de cera. Não por ser menos importante, mas em nosso trabalho não abordaremos esta segunda parte da Meditação Segunda. É preciso destacar, ainda assim, que embora Descartes considere a existência de um pedaço de cera, ou seja, de um outro em relação ao Eu, esta consideração é feita somente para falar algo do próprio Eu: que ele é o que há de mais fácil a ser conhecido por quem pensa por ordem; e Descartes deixa claro que, ao considerar um outro, ele está “soltando as rédeas” do espírito, ou seja, está reconsiderando provisoriamente algo que está em suspenso (AT, VII, p. 29-30; IX, p. 23). Sendo assim, mesmo nesta segunda parte da Meditação Segunda o sujeito continua inserido no solipsismo.

⁴⁸ O sujeito meditante permanece “sozinho no mundo” ao longo de toda a Meditação Segunda, e em grande parte da Meditação Terceira, até a prova da existência de Deus. No entanto, no presente ponto, analisaremos como Descartes chega ao conhecimento da natureza do Eu,

A proposição “Eu sou, eu existo”, ao que chamamos aqui livremente de *cogito*, aparece no § 4 da Meditação Segunda, e é considerada pelo próprio Descartes como o primeiro princípio da filosofia⁴⁹. A expressão “primeiro princípio”, no caso do *cogito*, tem o sentido de algo que “[...] se constitui como o ponto de partida para a descoberta de inúmeras verdades e é, ele, uma verdade que não depende de nenhuma outra verdade” (LANDIM, 1994, p. 9). O *cogito* é o primeiro princípio e a primeira verdade do sistema cartesiano e, deste modo, é o ponto de partida para a descoberta de outras verdades⁵⁰. É a verdade sobre a existência do Eu como um ser pensante⁵¹. O *cogito* encerra o caminho dubitativo, e a partir dele o Eu se encontra em nova situação: no lugar de duvidar, situação predominante antes, o Eu pode considerar algo como verdadeiro, a sua própria existência. Como o conhecimento da existência do Eu é o único que pode ser admitido, é sobre esse conhecimento que o sujeito meditante irá se debruçar.

Mas não conheço, ainda, bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que, doravante, é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora (AT VII, p. 25; IX, p. 19-20).

Essa passagem, o § 5 da Meditação Segunda, é o que se segue imediatamente da afirmação do *cogito*, e contém alguns elementos que merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, expressa a limitação do conhecimento adquirido pela primeira verdade que acaba de ser descoberta:

portanto, abordaremos a Meditação Segunda a partir de seu quinto parágrafo até o nono. A Meditação Terceira será objeto dos próximos capítulos.

⁴⁹ Como Descartes escreve no *Discurso do Método*: “E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la como **o primeiro princípio da filosofia** que procurava” (AT VI, p. 32 – negrito nosso).

⁵⁰ Um ponto de partida não no sentido de ser uma verdade da qual se seguirá outra verdade (ou outras verdades), como que dedutivamente, mas por ser a primeira proposição que sobrevive à dúvida e, então, servir como uma prova de que é possível alcançar verdades indubitáveis. Um ponto de partida porque, a partir da descoberta de uma verdade que sobrevive à dúvida, o sujeito meditante se dá conta de que é possível construir uma ciência constituída de conhecimentos cujo nível de verdade é o mesmo do *cogito*.

⁵¹ Como abordado na seção anterior, no § 4 da Meditação Segunda há o conhecimento da existência do Eu como um ser pensante, já que o *pensar* é expresso como condição para a intuição “Eu sou, eu existo”.

“Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou”. Em segundo lugar, enfatiza aquilo que através do *cogito* é conhecido: “eu que estou certo **de que sou**”. Esta passagem indica que o *cogito*, como aparece no § 4 da Meditação Segunda, contém a verdade sobre a existência do Eu. O que traz à tona uma pergunta: Ao afirmar “Eu sou, eu existo”, no § 4 da Meditação Segunda, o conhecimento da existência do Eu ocorre independentemente do pensamento? O *cogito* das *Meditações* seria tão somente a afirmação da existência do Eu, sem relação com o pensamento? Como já indicamos no ponto anterior do presente trabalho, nossa interpretação não caminha para esta direção, diferentemente do que ocorre com Ferdinand Alquié, Harry G. Frankfurt e Jean-Luc Marion.

Estes comentadores defendem haver uma diferença entre o sentido do *cogito* do *Discurso* e o sentido do *cogito* das *Meditações*. Com isso, entendem que nesta obra, por ser expresso através da proposição “Eu sou, eu existo”, o que há é somente a existência do Eu, de forma independente do pensamento, visto tratar-se exclusivamente da afirmação de uma existência, a existência de um ser, não de algo a respeito do que já se pode saber alguma coisa. Alquié entende que, por ter o *Discurso* um viés científico, nele o *cogito* exerce uma “função” que está de acordo com as pretensões da obra, é um modelo de verdade a ser seguido. Esses comentadores argumentam que, por se tratar de uma obra metafísica, nas *Meditações* o “Eu sou, eu existo” tem um sentido diferente daquele do *Discurso* e dos *Princípios*, pois o Eu não se expressa como um pensamento, mas como um Ser.

Alquié alerta que nas *Meditações* não é o *cogito* que conduz ao *sum*, afirmado primeiramente, pois nessa obra a expressão empregada é: *Ego sum, ego existo*. Como se trata da afirmação de um Ser, uma existência, segundo este comentador, o *cogito*, nas *Meditações*, não traz a existência de algo compreendido, no “Eu sou, eu existo” não há a compreensão sobre o Eu que se constata como existente e, assim, este Eu é conduzido a uma incompreensibilidade. Como consequência, Alquié conclui que no “Eu sou, eu existo” das *Meditações* há a constatação da existência de algo indeterminado (ALQUIÉ, 1950, p. 183).

Não muito diferente é a interpretação de Frankfurt, ao defender a tese segundo a qual o “penso, logo existo” do *Discurso* não equivale ao “Eu sou, eu existo” das *Meditações*. O primeiro, de acordo com este comentador, consiste em um enunciado de implicação lógica elementar, pois simplesmente liga a existência ao pensamento; enquanto o segundo é tão somente uma afirmação de existência (FRANKFURT, 1989, p. 135). Ao comentar o *cogito* das *Meditações*, Frankfurt afirma que, ao concluir “Eu existo”, Descartes não sabe ainda o significado do termo “Eu”, mesmo com a prova da certeza do *sum*. Deste modo, temos novamente a tese de que a afirmação do *sum* da Meditação Segunda, a afirmação “Eu existo”, não é uma afirmação sobre a existência de algo determinado, de algo a respeito do que se tenha algum conhecimento. O Eu afirmado, nas palavras de Frankfurt, não é muito mais que “alguma coisa”. Ou seja, segundo esta interpretação, o *cogito* das *Meditações* é a consciência de uma existência sobre a qual pouco se sabe. O que leva Frankfurt a uma conclusão que parece acompanhar aquela de Alquié: o “Eu sou, eu existo” é a consciência da existência de uma coisa indeterminada.

Jean-Luc Marion, de certa maneira, também segue esta linha interpretativa, e entende que nas *Meditações* a existência do Eu não é constatada a partir de sua relação com o pensamento. Em *Questions cartésiennes II*, Marion argumenta que, enquanto o “penso, logo existo” é a formulação privilegiada pelos comentadores, a formulação privilegiada por Descartes é “Eu sou, eu existo”, aquela que se encontra presente nas *Meditações*. O comentador afirma que há uma tendência, a seu ver equivocada, em assimilar o sentido da proposição que expressa a existência do Eu no *Discurso* e nos *Princípios* ao sentido da proposição presente nas *Meditações*. Segundo Marion, nesta obra, a existência do Eu não se segue nem de um silogismo, nem de uma performance autônoma, nem de uma autoafecção, e nem mesmo de uma intuição. Deste modo, não se trata da existência que decorre de um pensamento, ou do pensamento em si. De acordo com Marion, a existência do Eu se dá de modo originário, consiste no que o comentador chama de uma facticidade, que traz à tona a existência de um Eu ainda indeterminado (MARION, 2002, p. 29).

Seria o quinto parágrafo da Meditação Segunda a confirmação da tese que esses importantes intérpretes do pensamento cartesiano parecem comungar? Ao afirmar “[...] não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou” (AT VII, p. 25; IX, p. 19-20), estaria Descartes confirmando que a certeza sobre a existência do Eu é, nas *Meditações*, independente do pensar, não sendo ainda a certeza da afirmação “Eu penso”? Seria o “Eu sou, eu existo” das *Meditações* uma verdade tão puramente existencial desprovida de qualquer relação com o pensamento?

No ponto anterior, dedicado ao *cogito* propriamente, argumentamos que a afirmação da existência do Eu, no quarto parágrafo da Meditação Segunda, expressa uma relação necessária e indispensável entre a existência do Eu e o pensamento, a partir da análise tão somente do parágrafo onde o *cogito* é afirmado, o § 4 da Meditação Segunda. Seria o parágrafo que segue uma prova contra aquilo que defendemos no ponto anterior e uma confirmação da tese compartilhada por este poderoso trio de comentadores (Alquié, Frankfurt e Marion)?

Em *La Philosophie Première de Descartes*, Jean-Marie Beyssade apresenta elementos que parecem corroborar com a nossa compreensão a respeito desse debate. Ao fazer seu comentário sobre o juízo “Eu sou”⁵², Beyssade afirma: “Se a primeira verdade, em metafísica, é constituída por uma afirmação de existência, ela envolve já uma determinação de essência e não concerne a uma existência nua” (BEYSSADE, 1979, p. 225-226). Parece-nos que este comentador está dizendo que o “Eu sou, eu existo” não enuncia a existência de uma coisa sobre a qual não há qualquer conhecimento a respeito do que é essa coisa, não se trata de um existente desprovido de qualquer atributo. Segundo Beyssade, para Descartes

[...] a afirmação que eu sou envolve desde o início a afirmação que eu sou uma coisa que pensa, desde que existir e ser uma coisa são aqui termos sinônimos, e desde que eu notei que pensava no momento mesmo em que afirmei minha existência (BEYSSADE, 1979, p. 227).

⁵² Beyssade se refere à proposição “Eu sou” como um “juízo de existência” (BEYSSADE, 1979, p. 223-230).

Esses termos corroboram a posição por nós apresentada no ponto anterior, onde mostramos que o pensar aparece como a própria condição do “Eu sou, eu existo” no § 4 da Meditação Segunda; o que não nos permite coadunar com a tese de que, no *cogito*, o que temos é a expressão de uma existência a respeito da qual nada se sabe. Concordamos com Beyssade ao entender que não se trata da afirmação de uma coisa indeterminada ou incompreensível, mas da existência do Eu como ser pensante.

O quinto parágrafo da Meditação Segunda, citado acima, não afirma algo como “não conheço **absolutamente** o que eu sou”, mas “[...] não conheço, **ainda, bastante claramente** o que sou [...]” (AT VII, p. 25; IX, p. 19-20 – negritos nossos). O Eu está certo de sua existência na medida em que pensa (e somente na medida em que pensa), mas ainda não sabe “bastante claramente” se nada mais faz parte de seu ser além do pensamento. E é isso o que torna necessária uma análise cuidadosa sobre o que é este Eu constatado como existente. Não há dúvidas de que o “Eu sou, eu existo” é uma verdade existencial, que traz à tona fundamentalmente o conhecimento da existência do Eu. Por isso, no parágrafo quinto, é dito: “[...] eu que estou certo **de que sou** [...]” (AT VII, p. 25; IX, p. 19-20 – negrito nosso); e não por acaso, a formulação do *cogito* nas *Meditações* é: “Eu sou, eu existo”. No entanto, disso não se segue que se trate de uma existência desprovida de qualquer conteúdo, uma existência vazia. Se no *cogito* o Eu é afirmado como um Ser, se o “Eu sou, eu existo” é uma afirmação que expressa uma existência, não se trata de uma existência absolutamente vazia e sobre a qual não se sabe absolutamente nada, não se trata da existência de “alguma coisa”, mas de algo que existe na medida em que pensa, de um pensamento.

O que Descartes anuncia no § 5 da Meditação Segunda é a necessidade de obter mais clareza sobre o conhecimento deste Eu que acaba de ser constatado como existente. E, como diz o próprio filósofo, obter mais clareza sobre o conhecimento sobre si consiste em “[...] não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, [...] para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora” (AT VII, p. 25; IX, p. 19-20). Descartes não afirma desconhecer absolutamente o Eu

constatado como existente, mas que o conhecimento sobre esse ente precisa ser esclarecido, ou seja, é preciso atentar-se para não atribuir à natureza do Eu alguma propriedade que ainda não possa ser a ele atribuída.

Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável (AT VII, p. 25; IX, p. 20).

Esta passagem, que dá início ao § 6 da Meditação Segunda, indica que o parágrafo anterior desta meditação, além de alertar para que não se atribua à natureza do Eu algo que não lhe possa ser atribuído, contém a pretensão de anunciar a necessidade de trazer mais luz sobre o que é a sua natureza, e não de expressar o completo desconhecimento a esse respeito. A estratégia de reconsiderar o que o sujeito acreditava ser antes da crítica do conhecimento, feita pela dúvida, serve muito mais para trazer à tona o que antes era conhecido sobre o Eu de modo impreciso, e esclarecer o que se pode dele conhecer com precisão, indubitavelmente. Lembrando que a dúvida continua em cena, o que permite ao sujeito meditante “suprimir tudo o que pode ser combatido pelas razões alegadas há pouco” – as razões de duvidar – de tal modo que somente o que não for atingido por essas razões poderá ser considerado, ou seja, somente não será suprimido o que se mostrar indubitável.

As “antigas opiniões” reconsideradas por Descartes no § 6 da Meditação Segunda trazem a tradicional definição de homem como animal racional. De acordo com o filósofo, esta definição não pode ainda ser considerada, pois para que o pudesse

[...] seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas [...] (AT VII, p. 25; IX, p. 20).

Em seguida, Descartes menciona características relacionadas ao corpo: primeiro os membros “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, [...]”; depois as capacidades: “Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma” (AT VII, p. 26; IX, p. 20). Destacamos que Descartes não

menciona somente as características que serão suprimidas do que pode ser considerado como pertencente ao Eu, pois o pensar é colocado como uma das capacidades que fazem parte das chamadas “antigas opiniões”. No entanto, qualquer propriedade que tenha alguma relação com o corpo não pode ser considerada, mesmo o que tradicionalmente é relacionado à alma, pois tampouco se sabe claramente, ainda, o que é a alma.

Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? (AT VII, p. 26; IX, p. 21).

Esta passagem, que inicia o § 7 da Meditação Segunda, alerta que o Deus Enganador continua em cena e, portanto, aquilo que o Eu disser de qualquer pretensão conhecimento, para ser considerado verdadeiro, deve escapar a tal argumento de dúvida. Além disso, mais uma vez é expressa a pergunta que dá continuidade ao que é colocado no § 5 da Meditação Segunda. Se o Eu não conhece com bastante clareza o que é, faz-se necessário perguntar-se a respeito disso. É nesse sétimo parágrafo que Descartes explicita ser o pensar a natureza do Eu. Mas como isto é feito? Tendo já mencionado as “antigas opiniões” que contém respostas a tal questão, o filósofo reafirma a impossibilidade de levar em conta tudo aquilo que diz respeito à natureza corpórea⁵³, e continua:

Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente (AT VII, p. 27; IX, p. 21).

Como já afirmamos acima, Descartes recorre às antigas opiniões na análise que desenvolve sobre o Eu descoberto no *cogito*. Entre elas, estão atributos corporais, descartados imediatamente; mas também constam atributos relacionados à alma. Vale ressaltar que alma, aqui, não tem ainda um sentido cartesiano, mas aquele presente nas “antigas opiniões”, que tem uma origem

⁵³ “Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim” (AT VI, p. 26; IX, p. 21).

principalmente escolástica, de inspiração aristotélica. Segundo Aristóteles, a alma é entendida como a

[...] forma do corpo natural que em potência tem vida. [...] é a primeira atualidade do corpo natural orgânico. [...] é a substância segundo a determinação, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é (ARISTÓTELES, 2006, p. 71-72).

Nesta perspectiva, a alma é a forma do corpo vivo, é aquilo que faz de um certo tipo de corpo ser de tal modo, por isso é a atualidade do corpo orgânico; por isso é a substância segundo a determinação⁵⁴. Os atributos mencionados por Descartes: alimentar-se, caminhar e sentir, não podem ser considerados como pertencentes à natureza do Eu, tendo em vista que a dúvida ainda está em cena e, com isso, a existência dos corpos é descartada.

Na sequência da análise dos atributos da alma, Descartes afirma: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim” (AT VI, p. 27; IX, p. 21). A pergunta que dá início ao § 7 da Meditação Segunda começa aqui a encontrar sua resposta. A busca de esclarecimento sobre o que é o Eu que se constata como existente no *cogito* encontra o pensar como o atributo que não pode ser descartado, que necessariamente faz parte da natureza deste Eu.

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. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida (AT VII, p. 27; IX, p.21).

O início desta passagem se remete ao fim do § 4 da Meditação Segunda onde Descartes afirma: “[...] esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (AT, VI, p. 25; IX, p.19). Mais um elemento, inclusive, que

⁵⁴ No início do Livro II de *De Anima*, Aristóteles explica que substância é um dos gêneros dos seres, e possui três sentidos: “[...] primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado -, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 70). A alma é substância, para Aristóteles, no segundo sentido mencionado, enquanto forma, em virtude daquilo que determina a realidade de algo.

corroborar a posição de que já no § 4 da Meditação Segunda a existência do Eu é constatada na sua relação com o pensar. Mas o que pretendemos destacar desta passagem é que, nela, se encontra o enunciado que expressa qual é a natureza do Eu, constatado como existente no *cogito*: uma coisa que pensa. Como mostram o § 6, e mesmo o início do § 7, não há qualquer outro atributo que possa ser considerado como pertencente ao Eu, pois a dúvida, ao continuar em cena, não permite a admissão de quaisquer dos outros atributos mencionados. Embora ainda esteja exercendo sua força sobre o sujeito meditante, a dúvida não pode impedi-lo de considerar o pensar como um atributo que lhe pertence; o pensar não é atingido pela dúvida.

Com isso temos o seguinte: a mesma condição que no § 4 da Meditação Segunda faz com que o Eu conheça indubitavelmente sua existência é a condição a partir da qual o Eu conhece, indubitavelmente, no § 7 desta meditação, sua única natureza. O pensar é a condição do conhecimento da existência do Eu, bem como a condição do conhecimento de que o Eu é um ser cuja natureza consiste somente em pensar. Considerar o Eu como uma coisa que pensa, não é considerá-lo como uma coisa que, entre outras propriedades, possui o pensar, mas que esse Eu é tão somente pensamento, ou, nas palavras de Forlin, é uma coisa-pensamento (2002, p. 131).

O Eu se constata como ser pensante no § 4 da Meditação Segunda, mas ainda não sabe “bastante claramente” se não há algum outro atributo que faça parte de seu ser. Os parágrafos seguintes têm a função de analisar o que pode e o que não pode ser atribuído ao ser pensante, ou seja, os parágrafos subsequentes ao parágrafo do *cogito* visam trazer mais clareza sobre o conhecimento a respeito do ser pensante constatado no *cogito*. Após esta análise, é possível “falar precisamente” que o Eu constatado como existente no *cogito* não é mais que uma “coisa que pensa”. O pensamento já é conhecido como pertencente à natureza do Eu com o *cogito*, no § 4 da Meditação Segunda, mas só é conhecido como o único atributo que pode ser considerado como pertencente à natureza do Eu no sétimo parágrafo desta meditação (BEYSSADE, 1979, p. 227), onde aparece a definição do Eu como coisa que pensa.

O Eu é considerado somente uma coisa que pensa tendo sido suspenso o juízo sobre a existência dos corpos. Disso se segue que esse Eu não pode ser dito corporal. Ao considerar a existência de uma coisa unicamente pensante, é estabelecido um estatuto ontológico ao que existe de forma independente dos corpos e, com isso, estabelece que há uma realidade incorpórea. Por ser constatado como existente independentemente da existência de corpos, somente como coisa pensante, o Eu passa a ser considerado uma substância⁵⁵. É uma substância por ser constatado após a exclusão da existência de coisas corporais, o que possibilita que ele seja concebido como uma coisa incorpórea, como uma substância pensante.

O que, então, resta ao Eu? O que se pode dizer dele, além de que é uma coisa que pensa? Ou melhor, “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente” (AT VII, p. 28; IX, p.23). Ao se perguntar sobre o que é o Eu, no § 7 da Meditação Segunda, Descartes afirma ser uma coisa que pensa. No § 9, o filósofo se pergunta sobre o que é uma coisa que pensa, e responde enumerando seus modos (duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir). Os parágrafos 7 e 9 da Meditação Segunda contêm definições que, gradativamente, esclarecem o que é o Eu constatado como existente no *cogito*. Não se trata de definições excludentes, pelo contrário, a definição do § 9 complementa a do 7, e tanto complementa que, na primeira definição, Descartes se pergunta “o que sou?”, ao que responde “uma coisa que pensa”; já na segunda definição, a pergunta é “que é uma coisa que pensa?”; ou

⁵⁵ Não se pretende aqui trazer à tona o tema da substância em Descartes, tema esse que exige grande dedicação pelas diversas e problemáticas interpretações que se tem dele. Considera-se, aqui, o Eu uma substância somente na medida em que existe independentemente da matéria, que consiste em outra substância. Sobre esse tema, ver as definições de substância das *Segundas Respostas* (AT, IX p.125), e o artigo 52 dos *Princípios*, onde o filósofo explica em que sentido as substâncias criadas devem ser entendidas: “A noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas, porque, **para compreender as substâncias, basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada**” (AT IX, p. 47 – grifo nosso). Para Descartes, somente Deus pode ser considerado substância no sentido lato do termo, já que somente ele não depende de nenhum outro senão ele próprio para ser. Entretanto, na medida em que não dependem de outras coisas criadas, a coisa pensante (*res cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*) podem ser consideradas substâncias, mas somente enquanto independentes uma da outra.

seja, a pergunta que antecede a segunda definição do Eu é feita a partir da primeira definição, é feita sobre o que é respondido à pergunta do § 7.

Para chegar ao pensar como a única coisa que pode ser atribuída ao Eu constatado no *cogito*, Descartes teve todo um trabalho argumentativo, no § 7, para demonstrar quais os atributos que não podem ser considerados como pertencentes a este Eu. Entre estes atributos estão o imaginar e o sentir, afirmados aqui na definição de coisa que pensa, e reafirmados em seguida:

E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor (AT VII, p. 29; IX, p. 23).

Como o imaginar e o sentir podem fazer parte da definição de coisa que pensa se foram descartados durante a análise que acabou por definir o Eu como coisa que pensa? Descartes recoloca o imaginar e o sentir como propriedades pertencentes ao ser pensante, pois fazem parte daquilo que define este ser. Mas como isso é possível se na busca pela natureza do Eu tais propriedades foram descartadas?

Na busca por esclarecer a natureza do Eu, Descartes se perguntava sobre o que é este Eu, que tipo de coisa é este Eu, e a partir de quais modos se pode perceber este Eu. Neste ponto, imaginar e sentir não poderiam ser considerados, pois são modos pelos quais o sujeito pensa em coisas corporais, ou seja, se referem a coisas cuja existência, naquele ponto das *Meditações*, não pode ser admitida. Quando Descartes busca o esclarecimento sobre a natureza do Eu, o imaginar e o sentir são tomados a partir do objeto imaginado ou sentido. Como o Eu não é uma coisa material, e como o imaginar e o sentir referem-se a coisas materiais, não é através destas propriedades que será conhecida a natureza do Eu que se constatou exclusivamente pelo pensar.

Após a descoberta da natureza do Eu como coisa que pensa, Descartes enumera os modos pelos quais essa coisa que pensa se manifesta: duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir. Neste ponto, imaginar e sentir são levados em conta não a partir do objeto imaginado ou

sentido, mas a partir do sujeito que imagina e que sente. Assim como o Eu pode “duvidar” das coisas materiais, embora a existência dessas coisas não possa ser admitida; assim como o Eu pode “negar” as coisas materiais; pode também “imaginar” e “sentir”, embora não possa admitir a existência das coisas imaginadas e sentidas.

Na Meditação Segunda, o Eu é uma coisa somente pensante, portanto incorpórea, e dotada de modos que dependem dele. Todos esses modos são pensamentos e, apesar de todos os objetos de pensamento – ou seja, apesar de todas as coisas sobre o que o Eu pensa – serem dubitáveis, e apesar de não poder considerar as coisas afirmadas, imaginadas ou sentidas, não se pode negar que o Eu afirma, imagina ou sente, enquanto eles (o afirmar, o imaginar ou o sentir) são seus modos.

A Meditação Segunda mostra, finalmente, que há algo do que não se pode duvidar: “existo como uma coisa que pensa”. Como não há nada mais sobre o que se pode saber, visto que essa constatação ainda não garante a existência de outro senão desta coisa que pensa descoberta no *cogito*, é somente a ela que Descartes se dedica ao longo de toda a Meditação Segunda. Tanto a definição do § 7 quanto a do § 9 se referem somente ao Eu, definido como uma coisa que pensa. A dúvida, que retirou do Eu a permissão de considerar a existência e a pretensão de conhecer qualquer outra coisa, continua atuando mesmo após o *cogito*, pois, a única coisa que pode ser admitida como existente é a que sobreviveu à dúvida; a única coisa sobre a qual se pode conhecer é a que sobreviveu à dúvida: o Eu entendido unicamente como uma coisa que pensa. E esta condição, a de ser a única coisa conhecida e existente, coloca este Eu no isolamento, insere-o em uma completa solidão.

Apesar de sair da suspensão completa do juízo, situação em que o Eu se insere ao fim da Meditação Primeira, na Meditação Segunda o Eu se encontra isolado, pois a dúvida ainda não foi superada completamente. Desse modo, nesta Meditação o Eu permanece no mesmo “lugar” em que chegou pelo caminho dubitativo, e mesmo após a conquista da primeira verdade, o *cogito*, continua nesse isolamento. Ainda que alguns modos de pensar pretendam indicar a existência de coisas exteriores, a existência de qualquer outro não pode

ser admitida, mas somente o ato pelo qual o Eu as pensa, como indica a passagem a seguir:

[...] vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que estas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço, que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar (AT VII, p. 29; IX, p. 23).

A “visão” da luz, a “audição” do ruído e a “sensação” do calor, é tudo o que o Eu possui. É indubitável que “parece que vejo, que ouço, que me aqueço”, mas é dubitável que existam as coisas que penso ver, ouvir e parecem causar calor. Nessa passagem fica claro que, na Meditação Segunda, as coisas percebidas através dos modos de pensar, que indicam a existência de coisas exteriores, são tidas como falsas, portanto não podem ser levadas em conta, mas somente podem ser levadas em conta as ações do Eu. As outras coisas que “parecem” ser sentidas podem não existir, por isso sua existência não pode ser admitida, mas o pode o sentir que não pertence às coisas, que pertence somente ao Eu.

Pois, [...], embora as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim (AT VII, p. 34-35; IX, p. 27).

Essas coisas, as que sinto e imagino, não podem ser consideradas existentes devido à ação da dúvida que ainda é atuante, mas a dúvida não pode impedir que o Eu pense ver, pense ouvir ou pense sentir, na medida em que essas coisas não são nada senão pensar. Ou seja, a dúvida somente não pode impedir que o Eu considere o que lhe pertence: seus modos. “Donde, começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente” (AT VII, p. 29; IX, p. 23).

A única coisa que pode ser admitida é a única coisa sobre a qual a Meditação Segunda se dedica: o Eu constatado como existente no *cogito* e definido como coisa que pensa, ou seja, coisa que duvida, concebe, afirma e nega, quer e não quer, imagina e sente. É nisso que consiste a solidão em que o Eu permanece na Meditação Segunda: não lhe é permitido considerar nada

além do que pertence a ele apenas. Mesmo o exemplo da cera, apresentado a partir do § 11 da Meditação Segunda, em que Descartes se refere explicitamente a outra coisa (o pedaço de cera), não retira o Eu de sua solidão. Este exemplo é utilizado somente com vistas ao esclarecimento sobre o que é esse Eu, pois, através de tal exemplo, Descartes mostra “como Ele [o espírito] é mais fácil de conhecer do que o Corpo” (AT VII, p. 24; IX, p. 18 – acréscimo nosso)⁵⁶.

Na Meditação Segunda, como abordado no ponto anterior, ocorre a chegada do sujeito meditante ao solipsismo, expressa através do *cogito*; e, como vimos neste ponto, a sua permanência nessa situação problemática. O Eu permanece sozinho pelo fato de toda a dúvida continuar em cena, e impedir que qualquer outra coisa seja admitida como existente. Deste modo, concomitantemente ao ganho que a Meditação Segunda traz – a permissão para deixar de suspender o juízo por ser encontrado algo sobre o que se pode afirmar – esta meditação traz também uma perda, pois ao mesmo tempo em que o Eu descobre a verdade sobre sua existência e sobre sua natureza, não tem a permissão de afirmar a existência de qualquer outro, muito menos de pretender conhecer qualquer outra coisa, mesmo após encontrar algo que sobrevive à dúvida. Eis a tarefa da meditação seguinte.

⁵⁶ Sobre o exemplo da cera, ver ZANETTE, 2015, p. 110 – 127.

2 A IDEIA COMO A CONDIÇÃO PARA A SAÍDA DO SOLIPSISMO

Nossa abordagem da Meditação Terceira continua neste capítulo a partir do seu § 2. Até agora foi analisado o parágrafo que inaugura esta meditação, uma síntese do caminho percorrido por Descartes nas duas primeiras meditações, que, como vimos anteriormente, conduziu o sujeito meditante ao conhecimento indubitável de sua existência como ser pensante, e concomitantemente, à impossibilidade de admitir a existência de qualquer outra coisa. A Meditação Terceira tem em seu título a expressão da tarefa que a ela cabe: “De Deus; que Ele Existe” (AT VII, p. 34; IX, p. 27). Tarefa esta que, inclusive, está entre as principais a serem cumpridas nas *Meditações* como um todo, tal como indica o subtítulo da obra: “Meditações Concernentes à Primeira Filosofia – **nas quais a existência de Deus** e a real distinção entre a alma e o corpo do homem são demonstradas” (AT VII, p. 13; IX, p. 17 – negrito nosso). Ou seja, terceira das meditações é aquela na qual, pela primeira vez, Descartes realiza uma das principais tarefas de sua obra, provar a existência de Deus pela razão natural⁵⁷.

Se na Meditação Terceira Descartes se dedica a provar a existência de Deus, com esta meditação o sujeito passa a poder admitir a existência de um outro e, concomitantemente, resolve o problema instaurado pelas meditações precedentes. Em nossa tese defendemos que o principal objetivo da teoria cartesiana das ideias, e também da Meditação Terceira como um todo, é resolver o problema do solipsismo. Neste segundo capítulo pretendemos iniciar a abordagem de como e por quê é através do conceito de ideia que Descartes resolve o problema do solipsismo na terceira das *Meditações Metafísicas*.

⁵⁷ Não é somente na Meditação Terceira que Descartes apresenta argumentos para provar a existência de Deus, na Quinta Meditação isso é feito novamente com a chamada prova ontológica (AT VII, p. 66-68; IX, p. 52-54).

2.1 A necessidade de sair do solipsismo

Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim [ou seja, no ser pensante] outros conhecimentos que não tenha ainda percebido (AT VII, p. 35; IX, p. 27 – acréscimo nosso).

“Agora”, ou seja, após enunciar a necessidade de fazer uma crítica do conhecimento para libertar-se dos conhecimentos desprovidos de bases sólidas e seguras; após a realização desta crítica do conhecimento através da dúvida; após o encontro de uma verdade indubitável sobre a existência e sobre a essência do Eu como ser pensante; após descobrir, também, que o espírito é o que há de mais fácil a ser conhecido quando se pensa por ordem; faz-se necessário analisar se é possível conhecer algo a mais do que aquilo que foi conhecido até então.

Até este ponto do percurso do sujeito da meditação, tudo o que pode ser considerado conhecimento se restringe à esfera do ser pensante, o que é decorrente da situação solipsista na qual ele está inserido. Todos os conhecimentos adquiridos até então se referem ao ser pensante, mesmo aquele segundo o qual o espírito é o que há de mais fácil a ser conhecido não se refere ao conhecimento de qualquer outra coisa, e o objeto exterior utilizado como meio de comparação para demonstrar a maior facilidade em se conhecer o espírito que o corpo – o pedaço de cera – teve sua existência meramente suposta na Meditação Segunda (AT VII, p. 29-30; IX-1, p. 23).

Ao que, então, é possível recorrer para analisar a possibilidade de adquirir outros conhecimentos além daqueles adquiridos nas meditações anteriores, se todas as coisas ainda são consideradas inexistentes pela atuação da dúvida? À única coisa que pode ser admitida como existente: ao ser pensante. Por isso Descartes irá considerar “[...] mais exatamente se talvez não se encontrem **em mim** [no ser pensante] outros conhecimentos que não tenha ainda percebido” (AT VII, p. 35; IX, p. 27 – negrito e acréscimo nossos). De acordo com essa passagem, no início da Meditação Terceira a situação do sujeito meditante não é diferente daquela na qual ele se insere no decorrer das duas primeiras meditações: o Eu (entendido como ser pensante) está sozinho no mundo; tanto

que mesmo a análise da possibilidade de conhecer outra coisa só é possível a partir de uma abordagem do próprio Eu.

A tarefa do sujeito meditante é analisar a possibilidade de descobrir novos conhecimentos. Após explicitar o “lugar” onde tais conhecimentos podem ser encontrados, é preciso saber o que é necessário para que algo seja considerado verdadeiro. A dúvida continua a atuar e a impedir a consideração da existência e do conhecimento de outros entes além daquele que dela sobreviveu. Porém, como o sujeito meditante saiu da situação desconfortável instaurada ao fim da Meditação Primeira – a suspensão completa do juízo – e adquiriu alguns conhecimentos que escapam da dúvida – sobre a existência e a essência do Eu como ser pensante –, há algo que pode ser tomado como parâmetro para verificar se “se encontram em mim outros conhecimentos que eu não tenha ainda percebido”:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras (AT VII, p. 35; IX, p. 27).⁵⁸

O conhecimento indubitável da existência do Eu como ser pensante, adquirido na Meditação Segunda, o primeiro princípio da filosofia⁵⁹, é tomado

⁵⁸ Neste parágrafo encontra-se a regra geral da verdade, segundo a qual a clareza e a distinção constituem-se como o critério de verdade. Embora indiscutivelmente importante, não esgotaremos a discussão a respeito dos conceitos de clareza e distinção, pois o presente trabalho não tem a noção de verdade como seu tema central. No entanto, seria imprudente ignorá-los, e abordaremos tais conceitos aqui, ainda que de modo resumido. Para uma melhor compreensão das noções de clareza e distinção em Descartes ver FORLIN, 2005, Capítulo VI.

⁵⁹ Como indicado acima (nota 49, página 70 do presente trabalho), no *Discurso do Método* Descartes se refere ao *cogito* como primeiro princípio da Filosofia (AT VI, p. 32). Na seção 1.3 a expressão *primeiro princípio* foi abordada a partir da explicação de Raul Landim, para quem o *cogito* é uma verdade independente de outras verdades, e é considerado primeiro princípio por se constituir como o ponto de partida para a descoberta de outras verdades (LANDIM, 1994, p. 9). E, como escrevemos na referida seção, o sentido do *cogito* como primeiro princípio consiste não em ser o “Eu sou, eu existo” uma afirmação a partir da qual outras serão deduzidas, como se fosse um processo dedutivo em que uma proposição conduz à outra necessariamente. Segundo nossa interpretação, o *cogito* é o primeiro princípio “a partir do qual outras verdades podem ser encontradas” por servir de modelo, por assim dizer, de verdade. E, o fato de a regra geral da verdade ser extraída do *cogito*, de acordo com nossa compreensão, comprova essa interpretação.

aqui como parâmetro a partir do qual o filósofo infere aquilo que será instituído como a regra geral da verdade. Ou, nas palavras de Arbib, “[...] o *cogito*, sendo certo, pode exibir os requisitos da verdade” (ARBIB, 2019, p. 109). No início da Meditação Terceira o sujeito meditante tem apenas um conhecimento confiável que pode ser considerado verdadeiro: o já citado conhecimento da existência do Eu como ser pensante.

Mas “apenas” este conhecimento é suficiente para adquirir um parâmetro seguro a partir do qual seja possível reconhecer novos conhecimentos como verdadeiros? Não “[...] se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa” (AT VII, p. 35; IX, p. 27). Mas, como o *cogito* é verdadeiro no momento mesmo em que é concebido ou pensado; como afirmar “eu sou, eu existo” é a própria confirmação da verdade do que é afirmado, no momento em que é afirmado ou concebido; como a coisa concebida através do *cogito* não é verificada como falsa em nenhum momento em que é concebida, “apenas” este conhecimento (o *cogito*) é suficiente para servir como parâmetro a partir do qual será retirado o critério de verdade. Já que foi encontrado um conhecimento indubitável, tal como o filósofo exige para que seja considerado conhecimento verdadeiro, este conhecimento é suficiente como modelo para o encontro de outros conhecimentos tão certos quanto ele; deste conhecimento pode-se inferir um critério de verdade.

Por que o conhecimento expresso pelo *cogito* (o conhecimento de que o Eu é um ser pensante) é considerado necessariamente verdadeiro pelo ser pensante? Ou, nas palavras de Descartes: “[...] o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?” (AT VII, p. 35; IX p. 29): nada senão “[...] uma clara e distinta percepção daquilo que conheço” (AT VII, p. 35; IX p. 29).

Mas o que é uma percepção clara e distinta? Tal como adverte Forlin, Descartes não define diretamente a clareza e a distinção nas *Meditações* (FORLIN, 2005, p. 212), apesar de tais noções serem colocadas pelo filósofo como seu critério de verdade e, portanto, serem nessa obra de uma importância indiscutivelmente grande.

É no Artigo 45 da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia* que Descartes apresenta uma definição direta de percepção clara e distinta:

Clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 44 – acréscimo nosso).

Ao estabelecer o seu critério de verdade, Descartes recorre à antiga analogia entre conhecimento e visão, verdade e luz⁶⁰. Uma percepção “clara” é aquela na qual se tem em mente a presença de algo tal como este algo é, sem qualquer obscuridade que impeça a “visão” da coisa percebida; uma percepção é “distinta” quando o que é percebido não é confundido com qualquer outra coisa, por isso é percebido de modo precisamente separado de tudo o que tal coisa não é. O *cogito* é uma percepção tão clara e distinta que não envolve qualquer obscuridade ou confusão; o sujeito meditante se dá conta de que existe como um ser pensante clara e distintamente, por isso, o *cogito* possibilita o encontro de um critério de verdade a partir do qual se pode extrair um parâmetro para investigar se é possível obter outros conhecimentos além daquilo que se sabe sobre o próprio ser pensante⁶¹. “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebo mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (AT VII, p. 35; IX, p. 27). Segundo Forlin,

Claro e distinto [...] é aquilo que é manifesto pela luz natural e, portanto, evidente para a razão; ora, o evidente para a razão é aquilo de que a razão não pode duvidar, e a razão não pode duvidar daquilo de que não há nenhuma *razão para duvidar*, nenhuma *razão de dúvida* e, por conseguinte, é irrecusável do ponto de vista estritamente racional (FORLIN, 2005, p. 216).

A partir dessa interpretação Forlin faz uma inferência segundo a qual o critério de verdade é a própria luz natural, o que parece ser corroborado com

⁶⁰ Claro que se trata de perspectivas diferentes, mas em *A República*, Livro VI e também no VII, Platão discorre sobre o conhecimento através da analogia entre conhecimento e visão, verdade e luz. Tal como é impossível ver sem a luz, é impossível conhecer sem verdade, segundo o filósofo grego.

⁶¹ Segundo nossa interpretação, esse é o sentido do *cogito* como o primeiro princípio da filosofia.

uma carta de Descartes a Mersenne, de 16 de outubro de 1639⁶². Como colocamos acima, tudo o que pode ser considerado conhecimento, até então, se restringe à esfera do Eu entendido, exclusivamente, como ser pensante. Por este motivo a análise da possibilidade do conhecimento sobre outra coisa depende de uma análise do próprio Eu, e de tudo o que dele faz parte. Deste modo, claras e distintas são consideradas somente aquelas percepções que se referem ao que faz parte do Eu, pois somente pode ser admitido como existente o que é circunscrito ao Eu pensante. Após anunciar o critério de verdade, Descartes afirma:

Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio de meus sentidos. Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as ideias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito. E ainda agora não nego que essas ideias se encontrem em mim (AT VII, p. 35; IX, p. 27-28).

Nesta passagem Descartes faz um balanço de tudo o que, antes da dúvida desenvolvida na Meditação Primeira, julgava ser um conhecimento certo e manifesto, balanço este esclarecedor para o que acabara de enunciar como critério de verdade (FORLIN, 2005, p. 212). No entanto, pretendemos chamar a atenção para outro elemento dessa passagem e que é de fundamental importância para o presente trabalho.

Descartes menciona exemplos de coisas que, antes da dúvida, considerava “muito certas e muito manifestas”, reconhecidas como incertas e duvidosas após a crítica do conhecimento: a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas percebidas através dos sentidos. Com isso o filósofo deixa claro que quaisquer daquelas coisas percebidas pelos sentidos não podem ser consideradas como certas e manifestas, ou como claras e distintas. No entanto, se pergunta o que concebia de maneira certa e manifesta nessas coisas, ao que responde: “Certamente nada mais exceto que as **ideias** ou os **pensamentos**

⁶² Nessa carta Descartes escreve “[...] quanto a mim, só tenho por regra das minhas [verdades] a luz natural, o que bem convém numa coisa: pois, tendo todos os homens a mesma luz natural, parecem dever ter todos as mesmas noções” (AT II, p. 597-598 – acréscimo nosso).

dessas coisas se apresentavam a meu espírito” (AT VII, p. 35; IX, p. 28 – **negrito** nosso).

Vejamos: Descartes admite que as ideias da terra, do céu, dos astros e de todas as outras coisas que percebia por intermédio dos sentidos eram concebidas clara e distintamente antes da crítica do conhecimento operada pela dúvida. Eis uma coisa sobre a qual o sujeito meditante não deixou de acreditar mesmo após a atuação da dúvida: “[...] ainda agora não nego que essas ideias se encontrem em mim” (AT VII, p. 35; IX, p. 28), ou seja, o que é admitido aqui como claro e distinto é simplesmente a presença dessas ideias. “Ainda agora”, mesmo após a crítica do conhecimento, o sujeito meditante concebe clara e distintamente a presença das ideias dessas coisas. A ação da dúvida não atinge a realidade das ideias enquanto ideias, mesmo das ideias daquelas coisas que não podem ser admitidas como existentes; mesmo uma dúvida extremamente abrangente não permite que o sujeito meditante deixe de admitir a presença das “ideias”, até mesmo as ideias das coisas materiais.

Mas então, qual é o problema? O que, após a crítica do conhecimento, o sujeito meditante deixa de admitir como claro e distinto em relação a essas ideias?

Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse causa da verdade de meu juízo (AT VII, p. 35; IX, p. 28).

Ainda que a presença de ideias que se remetem a coisas exteriores seja indubitável; ainda que o sujeito meditante conceba clara e distintamente que as ideias ou os pensamentos dessas coisas (a terra, o céu, etc.) se apresentam ao espírito, após a crítica do conhecimento não é permitido ao sujeito admitir a existência das coisas pensadas com essas ideias, ainda que seja indubitável a presença dessas ideias no sujeito. Com isso podemos perceber que a dúvida não atinge as ideias propriamente, mas a crença na existência de coisas exteriores a essas ideias.

A situação aqui expressa pelo texto de Descartes consiste, claramente, na reafirmação da situação solipsista em que o sujeito meditante se encontra ainda neste início da Meditação Terceira; essa passagem expressa a configuração do problema do solipsismo: mesmo que se apresentem no sujeito ideias cuja pretensão é representar coisas exteriores, e mesmo que a presença dessas ideias seja indubitável, a existência das coisas que essas ideias pretendem representar não pode ser admitida. Ao menos ainda não o podem.

Tal como mostramos, claras e distintas são somente aquelas percepções que se referem ao que faz parte do Eu (a única coisa que pode ser considerada existente até então). As ideias mencionadas na passagem acima (as ideias da terra, do céu, dos astros e etc.) se referem a coisas exteriores. Como é possível admitir que há algo de claro e distinto na percepção dessas ideias se só se pode atribuir clareza e distinção ao que faz parte do Eu, e essas ideias são ideias de coisas exteriores? Se o filósofo afirma que o principal erro cometido antes da crítica do conhecimento consiste em considerar que “[...] haviam coisas fora de mim donde procediam essas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes” (AT VII, p. 35; IX, p. 28), o que não é claro e distinto, o que não pode ser ainda considerado conhecimento, é que existem coisas fora do Eu que causam essas ideias e às quais elas sejam semelhantes; o que não é claro e distinto, o que não pode ser admitido como verdadeiro, é a existência de qualquer outro em relação ao Eu. Mais um elemento que nos mostra que desde o início da Meditação Terceira o problema do solipsismo consiste na maior preocupação do sujeito meditante.

Não ignoramos, é importante ressaltar, que esta passagem menciona o problema da semelhança entre ideia e coisa, além do problema da existência de coisas exteriores ao Eu. No entanto, entendemos que há aqui, ainda antes disso, o problema da existência do mundo exterior. O problema da semelhança entre a ideia e a coisa exterior não é senão consequência do problema da existência de coisas exteriores a essas ideias, pois para que seja possível resolver o problema relativo à semelhança entre ideia e coisa é necessário resolver o problema acerca da existência de tais coisas.

De acordo com essa passagem, o que há de claro e distinto nessas ideias é somente que elas se apresentam ao Eu. Neste sentido, e somente neste, ao menos por enquanto, é que tais ideias pertencem exclusivamente ao Eu. Ou seja, mesmo as ideias das coisas materiais ainda não conduzem o sujeito meditante a outra realidade senão à sua própria.

No entanto, o sujeito meditante não recorda apenas a presença de ideias como as acima abordadas,

Mas, quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes [...] (AT VII, p. 35-36; IX, p. 28).

Ou seja, o sujeito possui a presença de ideias que se referem a coisas não materiais, como os mencionados objetos da Aritmética e da Geometria. E essas ideias, elas são pensadas com clareza e distinção suficientes para que as coisas às quais elas se referem sejam consideradas existentes? Se sim, é possível que esta seja a via pela qual o sujeito encontre um outro, e o problema do solipsismo será, então, resolvido?

Na Meditação Primeira o argumento do Deus enganador é empregado exatamente como razão de duvidar dessas coisas mais simples, que haviam sobrevivido ao argumento do sonho. Na Meditação Terceira Descartes relembra essa “razão de duvidar”:

[...] se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas (AT VII, p. 36; IX, p. 28).

Esta passagem parece indicar que as ideias das coisas mais simples, como os objetos da matemática, não são pensadas clara e distintamente. E é verdade que a dúvida do Deus enganador continua a atuar e a impedir o sujeito de admitir aquilo que é por ela atingido. No entanto, neste passo da meditação já foi encontrado o critério de verdade segundo o qual todas as coisas concebidas mui clara e mui distintamente são verdadeiras, o que

[...] 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 (AT VII, p. 35; IX, p. 27).

O critério de verdade permite ao ser pensante admitir as coisas mais simples como verdadeiras? Se no momento em que o sujeito concebe que a soma de dois mais três é igual a cinco isto é concebido de forma clara e distinta, esta percepção não se verifica falsa, ao menos no momento em que é concebida.

Mas todas as vezes que esta opinião concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande (AT VII, p. 36; IX, p. 28).

Esta passagem confirma que o Deus enganador continua atuando e ainda atinge as ideias das coisas mais simples. Se mesmo com o *cogito* e com a descoberta do critério de verdade a figura do Deus enganador continua atuante, o conhecimento sobre as coisas mais simples permanece absolutamente em suspenso até que seja provado que Deus existe e não é enganador?

Como indica a passagem acima citada, a atuação da dúvida do Deus enganador é capaz de invalidar a clareza e distinção dos pensamentos sobre as coisas mais simples, como as operações matemáticas; mas isto ocorre somente quando o sujeito deixa de voltar sua atenção para tais pensamentos, isto ocorre quando, no lugar de voltar sua atenção às ideias das coisas mais simples, o sujeito concebe a figura do Deus enganador,

[...] todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo (AT VII, p. 36; IX, p. 28).

Ao ler esta passagem é inevitável a lembrança do texto do quarto parágrafo da Meditação Segunda que antecede o *cogito*:

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 (AT VII, p. 25; IX, p. 19).

Vemos que a primeira percepção indubitável do sujeito meditante, a primeira coisa pensada com clareza e distinção, é uma espécie de desafio ao Deus enganador: por mais que me engane, “eu sou, eu existo” é indubitável, é claro e distinto. Quer nos parecer que o critério de verdade, extraído desta percepção indubitável (o *cogito*), permite a outras coisas serem tão claras e distintas quanto o *cogito*: “por mais que me engane”, ou “engane-me quem puder”, é certo que eu sou enquanto eu pensar que sou algo; é certo que algum dia eu existi, se é verdade que eu existo; é certo que dois e três juntos somam cinco; todas essas coisas não podem ser de outro modo senão como o sujeito as concebe, todas as vezes que o sujeito as concebe, ou seja, todas as vezes em que o sujeito volta sua atenção a essas coisas⁶³.

O argumento do Deus enganador, como já mencionamos, foi criado para ser a razão de duvidar das coisas mais simples, como os objetos da matemática. A partir desta reflexão, é possível admitir que o critério de verdade é suficiente para superar este argumento? Se as proposições matemáticas, por exemplo, passam a ser consideradas tão claras e distintas quanto o *cogito*, como o filósofo declara no § 4 da Meditação Terceira, significa que a figura do Deus enganador foi superada, e este sai de cena, com o encontro do critério de verdade?

O fim do § 4 da Meditação Terceira, citado acima, deixa claro que após a descoberta do critério de verdade as proposições matemáticas passam a ter sua clareza e distinção equivalente à do *cogito*. Se o *cogito* é afirmado como verdadeiro no momento em que a dúvida alcança a sua maior abrangência, no momento em que a dúvida impede que o sujeito considere a verdade e mesmo a existência de qualquer coisa, significa que o *cogito* sobrevive à dúvida do Deus enganador. Como abordado em nosso primeiro capítulo, a descoberta de uma verdade que sobrevive à dúvida do Deus enganador não retirou de cena esta razão de duvidar. Ou seja, embora sobreviva ao terceiro argumento da dúvida, o *cogito* não acaba com este argumento.

⁶³ A semelhança entre essas passagens é uma amostra de que o exercício meditativo está sendo levado a sério pelo sujeito meditante, pois a experiência vivida em jornadas anteriores é revivida, ainda que a partir de uma situação diferente.

O mesmo ocorre com as proposições matemáticas após a descoberta do critério de verdade. O fato de as coisas mais simples, como as proposições matemáticas, serem tão claras e distintas quanto o *cogito*, ou melhor, ainda que haja um ente muito poderoso e ardiloso que engana sempre, este ente não poderá fazer com que a afirmação “a soma de dois mais três é igual a cinco”, seja de outra maneira senão como o sujeito a concebe, ao menos no momento em que tais coisas são concebidas (AT VII, p. 36; IX, p. 28). Isso não pode ser aplicado às ideias das coisas materiais, sobre as quais somente o que pode ser considerado claro e distinto é a presença de tais ideias no sujeito.

A questão que se coloca agora é se a recuperação das “coisas mais simples”, como as operações matemáticas, muda a situação solipsista em que se encontra o sujeito meditante. Em outras palavras: as ideias das coisas mais simples conduzem o ser pensante a considerar a existência de coisas exteriores?

Para responder a essa pergunta é preciso saber o que são as coisas mais simples⁶⁴, colocadas em dúvida na Meditação Primeira pelo argumento do Deus enganador e recuperadas com o critério de verdade, ao menos enquanto são concebidas pelo ser pensante. As coisas mais simples, tal como afirma Descartes, são a extensão, a duração, a figura e o número, bem como todas as relações possíveis entre os objetos da matemática. Embora o filósofo se refira a elas como “coisas”, a extensão, a duração, a figura e o número não são coisas propriamente, mas essências objetivas (FORLIN, 2005, p. 238). Deste modo, ao perceber alguma destas “coisas simples”, ao ser pensante não se apresenta uma realidade exterior. Embora as coisas mais simples tenham características que não descrevem o que é o ser pensante, a realidade dessas coisas não envolve existência, pois se trata de puras essências que, ainda, não se sabe se tem relação com algo exterior, pois a existência de qualquer coisa desta natureza ainda não pode ser admitida. Ou seja, a recuperação das chamadas coisas mais simples não permite ao ser pensante admitir a existência de algum outro ente,

⁶⁴ Na próxima seção do presente capítulo, mais precisamente em 2.2.2, é que abordaremos com mais detalhe e cuidado o que, em Descartes, é “coisa”. Neste momento, pretendemos apenas esclarecer que, embora o filósofo as chame de “coisas simples”, esses conteúdos mentais não se referem a seres que existam fora do ser pensante.

pois essas coisas não são propriamente “coisas”, mas essências pensadas pelo ser pensante, essências objetivas⁶⁵, que somente existem como pensamentos do ser pensante.

No entanto, se a descoberta do critério de verdade não permite a completa superação da mais danosa razão de duvidar – o argumento do Deus Enganador – qual é a sua relevância no andamento das *Meditações*? O encontro do critério de verdade traz mais um importante ganho no percurso do sujeito meditante, pois recupera a validade da razão nas relações entre as “coisas mais simples” concebidas clara e distintamente pelo ser pensante. Como dito acima, com o critério de verdade as proposições que expressam as relações entre as coisas mais simples, como os objetos da matemática, passam a sobreviver ao Deus enganador ao menos enquanto são pensadas, mas não o superam completamente ao ponto de tal argumento sair de cena. Apesar de o argumento do Deus enganador não estar superado neste início da Meditação Terceira, é certo que ele passa a perder força após o encontro da primeira verdade – *cogito* – e a revalidação da razão, pelo que declara o próprio Descartes ao afirmar:

E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, **a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica** (AT VII, p. 36; IX, p. 28 – negrito nosso).

Ao final da Meditação Primeira a única coisa que restou ao sujeito meditante foi suspender completamente o juízo, pois o argumento do Deus enganador o impedia de considerar qualquer coisa como verdadeira, o que nos mostra que, então, o referido argumento tinha grande força. Após o encontro da primeira verdade – o *cogito* – o argumento do Deus enganador continuou a atuar, impedindo que o ser pensante admitisse o conhecimento e mesmo a existência de qualquer outro. O *cogito* retirou o sujeito da situação em que ele chegou ao fim da Meditação Primeira – a suspensão completa do juízo – pois o sujeito passou a poder admitir algo como verdadeiro. O encontro do critério de verdade trouxe a permissão para que outras coisas passassem a ser consideradas

⁶⁵ O conceito de “ser objetivo” será abordado com mais detalhes adiante, no capítulo quatro, especificamente na seção 4.1.2.

verdadeiras – o que enfraqueceu a suspensão do juízo – e, concomitantemente, enfraqueceu a figura do Deus enganador que, no lugar de ser uma forte razão de duvidar – como era ao fim da Meditação Primeira ao constranger o sujeito à suspensão completa do juízo – passa a ser uma razão de duvidar “frágil e metafísica”.

Embora frágil e metafísica, esta razão de duvidar não deixa de atuar sobre o ser pensante, e não permite, ainda, que seja admitida a existência de qualquer outra coisa, pois o que sobrevive ao Deus enganador se restringe à esfera do Eu, que permanece no solipsismo. Deste modo, é necessária a superação definitiva desta razão de duvidar. O que é preciso, portanto, para isso?

Mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de nenhuma outra coisa (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29)⁶⁶.

Embora o *cogito* seja verdadeiro, mesmo com a “presença” da figura do Deus enganador; embora o encontro do critério de verdade permita ao ser pensante admitir outros conhecimentos como verdadeiros – o conhecimento sobre as coisas mais simples – a figura do Deus enganador, mesmo que agora pareça ser uma razão de duvidar “frágil e metafísica”, precisa ser suprimida definitivamente ou, nas palavras de Descartes, afastada inteiramente. Nesta passagem o filósofo justifica a necessidade que o caminho percorrido pelo sujeito

⁶⁶ Essa passagem suscitou um amplo debate sobre o problema do círculo. Como é possível conciliar que o *cogito* seja uma verdade (ao ponto de possibilitar o encontro de um critério de verdade) com a afirmação de Descartes segundo a qual sem o conhecimento sobre a existência de Deus e sobre o fato de ele ser ou não enganador não se pode estar certo de nenhuma outra coisa? Embora esse seja um problema muito discutido na literatura crítica de Descartes, em nosso trabalho não será amplamente desenvolvido. Em publicação recente, Arbib faz uma análise dessa passagem dizendo que ao escrever “sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de nenhuma outra coisa”, o filósofo fala de nenhuma outra coisa senão a existência de Deus e o *cogito* (ARBIB, 2019, p. 112). De acordo com nossa compreensão, somente o *cogito* pode ser considerado certo nesse momento da meditação e, assim, Descartes estaria dizendo que sem saber se Deus existe e se é ou não enganador, não seria possível estar certo de nenhuma outra coisa senão o *cogito*. Como discutimos em nosso primeiro capítulo, o terceiro grau da dúvida não simplesmente cria a hipótese do Deus enganador, não somente estabelece um criador malicioso no lugar de um criador bondoso; mas essa razão de duvidar - que universaliza a dúvida - contém, também, a possibilidade da inexistência de Deus, o que chamamos de “argumento aos ateus”. Não por acaso Descartes declara de forma explícita a necessidade de verificar se Deus **existe**, além de verificar se ele não é enganador.

da meditação impõe de examinar se há um Deus, e, se houver, se ele é enganador. Sem o conhecimento destas duas coisas não é ainda permitido ao Eu admitir qualquer conhecimento, inclusive sobre a existência de algum outro ente. Se a clareza e distinção do *cogito* e das coisas mais simples não supera por completo o argumento do Deus enganador, é necessário superar este argumento para que seja possível admitir o conhecimento e a existência de qualquer outra coisa.

De acordo Dan Arbib, o anúncio da demonstração necessária dessa importante e complexa passagem contém uma ambiguidade, pois de um lado parece urgente, por visar a validação da regra geral da verdade; de outro parece ser por acaso, porque a ordem desviou a meditação do que ele coloca como urgência “[...] como se a procura de um Deus veraz cruzasse apenas fortuitamente a questão da saída do solipsismo” (ARBIB, 2019, p. 112).

Não negamos que o exame da existência de Deus tenha como uma de suas consequências a validação da regra da verdade. Afinal, nessa passagem Descartes deixa claro que o conhecimento de que Deus existe e não é enganador é a condição para que se possa estar certo sobre qualquer outra coisa que o *cogito*. No entanto, consideramos problemática a relação estabelecida entre a necessidade de provar a existência de Deus e o problema do solipsismo. Não concordamos que a procura de um Deus veraz se coloque apenas por acaso em relação a necessidade de sair do solipsismo.

É explícito que essa passagem coloca a necessidade de cumprir duas tarefas: 1) “examinar se há um Deus”; 2) verificar se ele é enganador. O texto deixa claro, também, que aqui Descartes se refere à superação do terceiro grau da dúvida, e que isso depende da análise dessas duas coisas então elencadas. Ainda assim, é preciso admitir que a segunda depende da primeira⁶⁷, ou seja, verificar se Deus é enganador depende de, antes disso, descobrir sua existência. E, a demonstração da existência de Deus, ou seja, um outro em relação ao Eu, consiste exatamente na saída desse Eu da situação solipsista na qual ele se inseriu nas jornadas anteriores. Quer nos parecer que a relação entre a prova da

⁶⁷ “[...] e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador [...]” (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29).

existência de Deus e o problema do solipsismo não pode ser considerada meramente como casual ou fortuita⁶⁸.

No entanto, poder-se-ia argumentar que Arbib pretende, como nos parece, indicar que a validação da regra geral da verdade consiste na principal preocupação da Meditação Terceira, ainda que seja dependente da demonstração da existência de Deus. Ou seja, ao atribuir uma relação casual entre a necessidade de provar a existência de Deus e o problema do solipsismo, Arbib pretenderia colocar mais ênfase na necessidade de validar a regra geral da verdade. Cabe então perguntar qual seria a prioridade da Meditação Terceira em relação a essas duas “finalidades” que formam a ambiguidade mencionada pelo comentador: validar a regra geral da verdade ou resolver o problema do solipsismo?

O Resumo das *Meditações* pode trazer alguma luz sobre essa questão. Ao escrever sobre a Meditação Terceira, Descartes diz exatamente o seguinte: “Na terceira Meditação, me parece que expliquei muito longamente o principal argumento do qual eu me servi para provar a **existência** de Deus” (AT IX, p. 11 – negrito nosso). Em nenhuma linha do comentário da Meditação Terceira Descartes fala que, nessa meditação, pretende validar a sua regra geral da verdade. Já na parte em que fala da Meditação Quarta, nesse mesmo resumo, o filósofo escreve: “Na quarta é provado que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou falsidade [...]” (AT IX, p. 11). O filósofo deixa claro que a regra geral da verdade é validada somente na sua Quarta Meditação, não na terceira, cuja tarefa realizada consiste em se ocupar da existência de Deus.

Não pretendemos argumentar que a prova da existência de Deus não tem qualquer relação com a validação da regra da verdade. Muito pelo contrário, se

⁶⁸ Além disso, tal como foi mostrado em nosso Capítulo 1, nos primeiros parágrafos da Meditação Terceira Descartes coloca a existência de coisas exteriores ao Eu, bem como a crença de que ideias seriam delas provenientes e semelhantes, como o principal erro que se pode cometer nesse momento do caminho do sujeito meditante (AT VII, p. 35; IX, p. 28 e AT VII, p. 37; IX, p. 29). No parágrafo onde o filósofo apresenta as razões pelas quais é necessário examinar se existe um Deus, mais uma vez, temos a citação da necessidade de resolver o problema da existência de um outro em relação ao Eu (nesse caso, Deus) e a necessidade de obter conhecimentos certos.

Descartes diz que “sem o conhecimento da existência de Deus e se ele é enganador não se pode conhecer coisa alguma”, evidentemente o exame da existência de Deus é fundamental para a possibilidade de conhecimento certo e, então, para a validação da regra da verdade. No entanto, é preciso esclarecer que na Meditação Terceira a tarefa mais urgente a ser realizada é resolver o problema do solipsismo.

Embora seja já na parte inicial da Meditação Terceira – em seu § 5 – que Descartes anuncia a necessidade de analisar se Deus existe e se é, de fato, enganador, as provas da existência de Deus só são apresentadas perto do final de tal meditação (a partir do § 22), o que mostra que o filósofo não tem pressa de fazê-lo, uma vez que é necessário “[...] examinar se há um Deus, **tão logo a ocasião se apresente**” (AT VII, p. 36; IX, p. 28 – negrito nosso).

O início da Meditação Terceira traz à tona o que é necessário para que algo seja considerado verdadeiro – o critério de verdade. No entanto, ainda não foi abordado o que é necessário para que o sujeito meditante possa admitir algo como existente além dele mesmo. Este é o motivo pelo qual a ocasião ainda não se apresentou para que a existência de Deus (um outro) possa ser examinada: antes de examinar se Deus existe é preciso ter clareza sobre aquilo a partir do que o sujeito pode admitir a existência de um outro: é preciso saber qual é a condição para a saída do solipsismo. Uma vez encontrado o critério de verdade, que expressa a condição para que um juízo possa ser considerado verdadeiro, é preciso encontrar a condição que permite ao ser pensante considerar algo como existente. Além de serem uma espécie de síntese daquilo que o filósofo fará na Meditação Terceira, os cinco primeiros parágrafos desta meditação trazem a necessidade de buscar a existência de um outro.

2.2 Ideia como imagem das coisas

Como vimos no ponto anterior, além do critério de verdade, os cinco primeiros parágrafos da Meditação Terceira trazem, através do enunciado de que é preciso examinar se há um Deus e se ele é enganador, a necessidade de provar a existência de um outro e, com isso, a principal tarefa a ser realizada na Meditação Terceira é resolver o problema instaurado pelas duas primeiras

meditações, o problema do solipsismo. Vimos, também, Descartes apontar que o principal dos erros cometidos pelo sujeito antes da crítica do conhecimento é a crença tanto da semelhança entre as ideias e coisas exteriores, quanto – e o que mais importa para o presente trabalho – a crença na existência de coisas exteriores que se apresentam ao sujeito através das ideias. Ou seja, nos primeiros parágrafos da Meditação Terceira, além de apresentar o critério de verdade, e com ele passar a ter uma referência clara para considerar um enunciado como verdadeiro, Descartes anuncia a necessidade de encontrar as condições a partir das quais se possa considerar algo como **existente** para, então, resolver o problema do solipsismo.

Pois bem, após anunciar a necessidade de sair do solipsismo, o filósofo parte para as tentativas de fazê-lo. E no § 6 da Meditação Terceira que é iniciada a abordagem do conceito a partir do qual esse problema, instaurado pelas duas primeiras meditações, pode ser resolvido: o conceito de ideia. Nossa análise passa, agora, a se dedicar à primeira passagem da qual se pode extrair uma concepção cartesiana de ideia na Meditação Terceira, aquela segundo a qual as ideias são entendidas como imagens das coisas.

2.2.1 As ideias são somente como as imagens das coisas

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

O que há de indubitável, neste ponto das *Meditações*, é a existência do Eu como um ser pensante, dotado de nada mais do que “pensamentos”. Deste modo, não há outra coisa ao que este ser pensante possa recorrer (ARBIB, 2019, p. 112). Na análise dos pensamentos, Descartes faz uma divisão: de um lado aqueles que são “como imagens das coisas”; e, de outro lado, “outros, que tem algumas outras formas”. Esta não é a primeira classificação dos pensamentos feita por Descartes nas *Meditações*. Como vimos anteriormente, no § 9 da

Meditação Segunda, ao dizer o que é o Eu constatado como existente através do *cogito*, Descartes faz uma espécie de classificação dos pensamentos. Neste aspecto, o § 6 da Meditação Terceira traz uma classificação diferente daquela do § 9 da Meditação Segunda⁶⁹. No entanto, aqui não temos somente mais uma classificação dos pensamentos. O que há de novo nesta passagem em relação ao que o filósofo fez até então? Nesta passagem Descartes nos apresenta, pela primeira vez na Meditação Terceira, o que ele entende por ideia. O § 6 da Meditação Terceira é de onde se pode extrair a primeira concepção de ideia dessa meditação.

Antes de abordar a definição de ideia apresentada nesta passagem – o principal objeto do presente capítulo – analisaremos a mencionada classificação dos pensamentos ali contida. Como dito acima, a classificação então apresentada estabelece dois gêneros de pensamentos: por um lado aqueles que são como imagens das coisas, e por outro os outros tipos de pensamento, como o querer, o temor, o afirmar e o negar, e “[...] deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Poder-se-ia pensar que, nesta passagem, as ideias estão somente entre os pensamentos que são como as imagens das coisas, ou seja, parece que Descartes se refere às ideias apenas na primeira parte dessa divisão estabelecida. Assim entende, por exemplo, Martial Gueroult, que ao comentar esse texto afirma que nele

Se encontrará uma primeira divisão entre, de uma parte, o grupo dos pensamentos “que são como as imagens das coisas” e aos quais “apenas convém propriamente o nome de *ideia*”, tais como “as ideias do homem, de quimera, de anjo, de Deus, etc.”; e um outro grupo de pensamentos: querer, temer, afirmar, negar, etc., que não são representações, mas são propriamente constituídos por alguma coisa de outra que se acrescenta à ideia e provém da ação do espírito. **É sobre o primeiro grupo somente, este das ideias**, que tratará a pesquisa (GUEROULT, M. 1953, p. 160 – negrito nosso).

⁶⁹ Trata-se da classificação dos pensamentos abordada no primeiro capítulo de nossa tese, em 1.3, onde Descartes diz “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente” (AT VII, p. 28; IX, p.23).

Como se pode ver, Gueroult destaca que somente no primeiro grupo dos pensamentos estão as ideias, ele parece deixar claro que esta passagem da Meditação Terceira traz uma divisão dos pensamentos em que, por um lado, estão as ideias e, por outro, os outros tipos de pensamentos. Ou seja, de acordo com esse comentador, o § 6 da Meditação Terceira traz apenas uma aceção de ideia.

Da mesma forma parece interpretar Eneias Forlin quando comenta essa passagem do texto cartesiano. Segundo ele

A classificação que Descartes propõe aqui é aquela mesma que ele irá apresentar de maneira mais detalhada e elaborada nas *Paixões da alma* [...]. Em linhas gerais, pode-se dizer que se trata de uma diferença entre as ações e as percepções da alma [...]. As ideias propriamente ditas são as *percepções* que a alma faz de conteúdos que se apresentam a ela (FORLIN, 2005, P. 266).

Forlin explica que, embora os outros gêneros de pensamentos – vontades, afecções ou juízos - envolvam ideias, não o são, propriamente (2005, 267). Ou seja, de acordo com esse comentador, a classificação apresentada por Descartes na passagem aqui analisada divide os pensamentos entre aqueles que são ideias e aqueles que não o são.

Como destacado anteriormente, parece claro que na classificação dos pensamentos apresentada por Descartes na passagem da Meditação Terceira que citamos acima, as ideias estão somente entre os pensamentos que são como as imagens das coisas, tal como interpretam Gueroult e Forlin, por exemplo⁷⁰. No entanto, esta não é uma posição a respeito da qual há um absoluto consenso na literatura crítica de Descartes.

Emanuela Scribano, em seu *Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes*, interessante obra que explica o texto fundamental da metafísica cartesiana, apresenta uma interpretação diferente da que aqui defendemos sobre a divisão feita por Descartes no § 6 da Meditação Terceira. No Capítulo 3

⁷⁰ Essa parece ser, também, a interpretação de Séguy-Duclot (ver SÉGUY-DUCLOT, 2017, p. 207), tal como a de Dan Arbib (2019) em seu texto dedicado à Meditação Terceira de Descartes que, ao iniciar seu comentário sobre a passagem que estamos aqui abordando escreve: “Se insere, então, uma divisão cuja função não poderia ser diminuída na Meditação III: o método convida a dividir todas as *cogitationes* em três gêneros: alguns, ‘como as imagens das coisas’, as representam: eles somente merecem ‘falando propriamente’ o nome de ideias; outros são vontades; outros, enfim, são juízos” (ARBIB, 2019, p. 112).

da Parte III de seu livro, que trata sobre as ideias e a existência de Deus, a comentadora inicia a seção sobre a natureza das ideias dizendo que “O único modo de chegar à existência de qualquer outro ente [...] é utilizar o que já se obteve como verdadeiro [...], a existência do eu pensante, e [...] as idéias [sic]”⁷¹ (SCRIBANO, 2007, p. 79)⁷². Esses termos corroboram com o que estamos defendendo em nossa tese: é a partir das ideias que o Eu tem acesso a qualquer outro ente; por isso consideramos ser a ideia a condição para a saída do solipsismo. No entanto, ao interpretar o § 6 da Meditação Terceira Scribano afirma o seguinte:

No que diz respeito a sua natureza, as idéias [sic] são divididas por Descartes em duas categorias: uma restrita – as idéias em sentido próprio –, pela qual só se atribui o nome de idéia àqueles eventos mentais que representam alguma coisa, e uma ampliada, pela qual todo evento mental, todo ato do pensamento é uma idéia (SCRIBANO, 2007, p. 80).

Essa passagem de Scribano se refere exatamente ao § 6 da Meditação Terceira, tanto que a sequência do texto da comentadora é a citação do referido parágrafo⁷³. Segundo a mencionada interpretação, nesse ponto Descartes não faz uma divisão em que por um lado estão as ideias e, por outro, as outras formas de pensar, como afirmamos acima. Nas palavras da autora, “as ideias” é que são divididas por Descartes em duas categorias. Ou seja, segundo esta interpretação, no § 6 da Meditação Terceira haveria duas acepções de ideia:

Na primeira acepção, apenas os eventos mentais que têm um conteúdo representativo são chamados de idéias [sic] (as idéias são sempre idéias *de* alguma coisa); na segunda acepção são chamados de idéias também os atos de pensamento como o querer e o julgar, que atuam sobre as idéias em sentido restrito e que não representam nenhuma coisa (SCRIBANO, 2007, p. 81).

Esta passagem deixa clara a tese de Scribano segundo a qual Descartes se refere a dois tipos de ideias na divisão feita no § 6 da Meditação Terceira. De

⁷¹ A tradução dessa obra de Scribano para a língua portuguesa é de 2007, ano em que não havia, ainda, sido estabelecida a reforma ortográfica que alterou algumas regras gramaticais do nosso idioma. A palavra “ideia”, por exemplo, deixou de ter o acento que nessa obra ainda permanecia. Ao citar o referido texto mantivemos o acento na palavra “ideia” pela fidelidade ao texto aqui citado. Para deixar o texto mais limpo, nas passagens onde ocorrer a palavra “ideia” acentuada mais de uma vez, colocaremos o “sic” apenas após a primeira ocorrência.

⁷² Além dos axiomas também mencionados pela autora (SCRIBANO, 2007, p. 79).

⁷³ Ver SCRIBANO, 2007, p. 80-81.

acordo com a comentadora, é como se o filósofo tivesse escrito “entre minhas ideias, algumas são como as imagens das coisas, e outras têm ainda outras formas”. Como consequência desta interpretação da passagem cartesiana que estamos analisando, Scribano conclui que há ideias que não são representações, e que Descartes se refere a este tipo de ideias já no § 6 da Meditação Terceira. Embora mencione que a noção de ideia privilegiada nesta Meditação é a noção de ideia como representação, ela entende que, a partir da divisão do referido parágrafo há em Descartes duas acepções de ideia, uma sobre ideias que não representam coisas, que a comentadora chama de acepção da ideia em seu “sentido amplo”; e outra sobre as ideias como representações, o que é chamado por ela de acepção da ideia em seu “sentido próprio”.

Concordamos, e tentaremos mostrar adiante, que a acepção de ideia como representação é a que Descartes apresenta e desenvolve na Meditação Terceira, e que esta é a acepção de ideia no sentido propriamente cartesiano. No entanto, não coadunamos com a interpretação de que no § 6 da referida meditação o filósofo apresenta duas acepções de ideia.

O que leva a comentadora a entender que nesta passagem Descartes fala de outra acepção de ideia, além da que entende as ideias como imagens das coisas, é a definição de ideia presente na Exposição Geométrica. Lá Descartes define ideia como a forma de cada um de nossos pensamentos⁷⁴; e no § 6 da Meditação Terceira, após se referir aos pensamentos que são como imagens das coisas, Descartes afirma que há “Outros [pensamentos], além disso, [que] têm algumas outras formas” (AT VII, p. 37; IX, p. 29 – acréscimos nossos). Segundo a interpretação de Scribano, ao se referir aos outros pensamentos em relação àqueles que são como imagens das coisas no § 6 da Meditação Terceira, Descartes está tomando o querer, o temor, o afirmar e o negar como ideias. É verdade que Descartes afirma que o sujeito pode ter ideia do querer, do temor, do afirmar e etc., no entanto, do fato de poder ter ideia dessas formas de pensar não se segue que o temer e o afirmar, por exemplo, neles mesmos, sejam ideias. Esses modos de pensar, tomados como modos de pensar, são diferentes do modo de pensar “ideia”; porém, o sujeito pode tomá-los como objetos de

⁷⁴ Ver AT VII, p. 160; IX, p. 124. Esta definição de ideia será discutida com mais detalhes no capítulo quatro de nossa tese, mais especificamente em 4.2.

pensamento e, assim, somente assim, eles podem ser ideias. Para sustentar a sua interpretação, a comentadora cita uma passagem das *Terceiras Respostas* onde Descartes deixa claro que esses modos de pensar podem ser concebidos como ideias:

[...] já adverti várias vezes, e principalmente neste lugar [ou seja, na Meditação Terceira], que eu dou o nome de ideia para tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito. De sorte que, quando eu quero e eu temo, porque eu concebo ao mesmo tempo que eu quero e que eu temo, esse querer e esse temor são colocados por mim entre as ideias [...] (AT VII, p. 181; IX, p. 141 – acréscimo nosso).

Nesta passagem Descartes está dizendo que, ao temer ou querer o sujeito sabe que teme e sabe que quer, por isso, concebe o temer e o querer; o que faz com que estes sejam colocados entre as ideias. Num primeiro olhar, parece ser confirmada, nesse texto, a tese de Scribano, já que ali consta que o querer e o temor também são ideias, ou, ao menos, que podem ser tomados como tais, afinal, Descartes diz textualmente que “esse querer e esse temor são colocados entre as ideias”.

No entanto, um olhar mais atento nos faz entender que a afirmação segundo a qual o querer e o temor são colocados entre as ideias, a partir do pressuposto de que ideia é tudo o que é concebido pelo espírito, significa que mesmo os modos de pensar podem ser tomados como objetos de pensamento, todo e qualquer modo de pensar pode ser concebido pelo sujeito e, assim, ser ideia. No momento em que o sujeito tem ideia do querer ou do temor ele não está, necessariamente, querendo ou temendo. Eu posso ter ideia do temor “sem temer”, sem sentir medo; eu posso ter ideia do querer “sem querer”, sem de fato sentir qualquer vontade.

Segundo a nossa interpretação, no § 6 da Meditação Terceira Descartes está se referindo a essas formas de pensar (o querer, o temor, o afirmar) não como objetos de pensamento, mas como pensamentos; como atos do ser pensante. O que questionamos na leitura de Scribano não é a afirmação de que o querer, o temor e o afirmar, por exemplo, possam ser pensados como ideias, mas que eles assim estejam sendo tomados no referido parágrafo da Meditação Terceira. No texto das *Terceiras Respostas*, é verdade, Descartes menciona o querer e o temor entre as ideias, entendidas como tudo o que é concebido pelo

espírito; no entanto, o querer e o temor são ideias somente na medida em que o sujeito os toma como objetos de pensamento, somente na medida em que o sujeito concebe o querer e o temor.

Mas, poderia nos ser ainda objetado que Descartes afirma exatamente que “[...] **quando eu quero e eu temo**, porque eu concebo ao mesmo tempo que eu quero e que eu temo, **esse querer e esse temor são colocados por mim entre as ideias** [...]” (AT VII, p. 181; IX, p. 141 – negrito nosso) e, então, o querer e o temer seriam, sim, ideias. Claro, o sujeito concebe o querer e o temor por querer e por temer, não haveria como ser diferente. Ao querer ou temer, o sujeito se concebe como “uma coisa que quer”, ou “uma coisa que teme”, faz abstração do querer e do temor, e estes podem ser tomados como ideias. É ao se dar conta de que quer e de que teme que o sujeito se dá conta do querer e do temor. No entanto, isso não tem como consequência que o querer e o temor, neles mesmos, sejam ideias. Scribano está correta ao entender que o sujeito, ao querer ou temer, tem ideia do querer e do temor; no entanto, disso não se segue que o ato de querer ou de temer sejam ideias. Uma coisa é o sujeito querer; outra coisa é o sujeito, ao querer, formar ideia do querer, são dois movimentos distintos – ainda que possam ocorrer concomitantemente. E no § 6 da Meditação Terceira Descartes está se referindo ao querer e ao temor não como ideias, mas como gêneros de pensamento, como modos de pensar.

Como mencionamos acima, o § 6 da Meditação Terceira contém uma classificação dos modos de pensar em que, por um lado, estão aqueles que são como imagens das coisas e, por outro, os outros modos. Descartes é muito claro em afirmar que “[...] só àqueles [os modos de pensar que são como as imagens das coisas] convém propriamente o nome de ideia” (AT VII, p. 37; IX, p. 29 – acréscimo nosso). Se só aos modos de pensar que são como imagens das coisas convém propriamente o nome de ideia, somos forçados a concluir, inequivocamente, que 1) os outros modos de pensar neste ponto mencionados não são ideias; e 2) concomitantemente ao fato de “somente as ideias” serem como as imagens das coisas, “as ideias são somente como as imagens das coisas”. Ou seja, a noção de ideia como imagem é a única acepção de ideia que Descartes apresenta no § 6 da Meditação Terceira. Mas o que significa dizer que as ideias são como imagens das coisas?

2.2.2 Imagem e coisa

Uma vez esclarecido que o § 6 da Meditação Terceira traz apenas uma acepção de ideia, passemos à abordagem dessa acepção, propriamente. A análise da concepção de ideia como imagem das coisas merece certo cuidado, pelo perigo de uma leitura apressada que ignore o peso conceitual das noções ali envolvidas. Se imagem e coisa são os termos aplicados para dizer o que é ideia, é necessário analisar o que o filósofo entende por essas noções.

No artigo 48 da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia* pode ser encontrada uma resposta do filósofo à pergunta “o que é uma coisa?”. Em seu título consta: “Tudo aquilo de que temos alguma noção é considerado como uma coisa ou como uma verdade; a enumeração das coisas” (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 45). Neste artigo Descartes começa a realizar uma tarefa enunciada no artigo 47: a enumeração das coisas⁷⁵. Que coisas? As chamadas noções simples que compõe os nossos pensamentos. “Tudo aquilo de que temos alguma noção”, ou seja, entre tudo aquilo sobre o que o sujeito pode pensar e a respeito do que pode ter algum conhecimento, há por um lado coisas e, por outro, verdades. Como se pode perceber, o título do artigo faz uma primeira divisão dos possíveis objetos de pensamento do sujeito em dois gêneros. Sobre a noção de “coisa”, este título nos diz somente ser uma coisa algo sobre o que o sujeito tem alguma noção. O que não distingue “coisa” do outro gênero daquilo que, de acordo com o referido título, pode ser pensado – as verdades.

O texto do artigo 48 é mais elucidativo para o que pretendemos aqui:

Tudo quanto cai sob a alçada do nosso conhecimento distingue-se em dois gêneros: o primeiro contém todas as coisas que possuem alguma existência e o outro todas as verdades que não são nada fora do pensamento (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 45).

Como mencionado acima, a primeira divisão feita neste artigo de “tudo o que pode ser pensado” estabelece dois gêneros distintos: coisas e verdades. Segundo o texto cartesiano, o que distingue esses dois gêneros é que o primeiro se refere ao que possui existência, e o segundo ao que não é nada fora do

⁷⁵ “Mas para que o possamos efetuar sem muito esforço [libertarmo-nos dos preconceitos que adquirimos na infância], vou enumerar todas as noções simples que compõe os nossos pensamentos, separando o que há de claro e o obscuro em cada uma delas ou aquilo em que podemos falhar” (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 44 – acréscimos nossos).

pensamento. Destacamos que o elemento fundamental que caracteriza as coisas, nesse texto, é a existência. Diante disso, podemos chegar a uma consideração segundo a qual “coisa”, para Descartes, é tudo aquilo que possui existência, ou simplesmente, coisa é o que existe.

Descartes afirma que entre tudo o que cai sob a alçada do nosso conhecimento estão: ou coisas que possuem alguma existência, ou verdades que não são nada fora do pensamento. Seriam as verdades, “que não são nada fora do pensamento”, desprovidas de existência, já que a categoria “existência” é o que caracteriza as coisas na diferença destas com as verdades? Uma resposta positiva nos levaria a uma afirmação um tanto problemática de que “as verdades não existem”, o que, certamente, não estaria de acordo com que pensa nosso filósofo. No entanto, se é a categoria “existência” o que Descartes atribui às coisas para diferenciá-las do outro gênero daquilo que cai sob a alçada do nosso pensamento, de algum modo, as verdades não possuem “existência”, não existem. De que modo? Se Descartes afirma que elas não são nada fora do pensamento, elas não existem senão enquanto pensadas; sua existência se restringe àquilo “que cai sob a alçada do nosso conhecimento”. Não há dúvidas de que as verdades existem, mas somente existem enquanto pensadas e, portanto, sua existência depende fundamentalmente de serem pensadas.

É isso o que as distingue do outro gênero daquilo que cai sob a alçada do sujeito enquanto ser pensante, o que caracteriza as verdades, é o fato de existirem somente na medida em que são pensadas. Sua existência depende, necessária e completamente, de serem pensadas. Ou seja, trata-se aqui da distinção entre aquilo que, tal como as coisas, existe, mas somente enquanto pensado: as verdades; e aquilo que, tal como as verdades, é pensado, mas existe não somente na medida em que é pensado: as coisas⁷⁶.

Tendo em vista que ao distinguir em dois gêneros aquilo que pode ser pensado Descartes atribui a um desses gêneros – as coisas – a existência e, ao

⁷⁶ No artigo 49 da primeira parte dos *Princípios*, na versão francesa, Descartes reafirma que o que distingue as “coisas” das “verdades” é que estas não são nada fora do pensamento “[...] são apenas verdades e não coisas que estejam fora do pensamento” (AT IX-2, p. 46) e, ao mesmo tempo, caracteriza as “coisas” como o que “está fora do pensamento”. É importante destacar que as “verdades” abordadas por Descartes, nesses artigos então citados, são as verdades eternas. Sobre as verdades eternas, ver GLEIZER, 1999 e GATTO, 2016.

outro, – as verdades – a “propriedade” de não ser nada fora do pensamento, pode-se inferir que o filósofo entende por “coisa” tudo aquilo que possui existência, independentemente de ser pensado. Coisa – que tem por característica fundamental a “existência”, e que se distingue das verdades porque estas não são nada fora do pensamento – é aquilo que existe independentemente de ser pensado. Sendo assim, acreditamos poder considerar que “coisa” é aquilo que tem existência no sentido mais forte, por assim dizer, do que as verdades; “coisa” é uma espécie de realidade, em seu sentido mais efetivo. Não por acaso, os termos “coisa que pensa” e “coisa extensa” são empregados pelo filósofo para se referir àquilo que existe de modo substancial⁷⁷.

No entanto, em um texto no qual se dedica a enumerar os diferentes tipos de coisas que existem o filósofo escreve:

Em relação às coisas, em primeiro lugar, temos certas noções gerais que podem referir-se a tudo; isto é, as noções de substância, de duração, de ordem, de número, e talvez outras ainda mais. Depois temos outras, mais particulares, que servem para distinguir aquelas. A principal distinção que observo entre as coisas criadas é que umas são intelectuais, isto é, substâncias inteligentes, ou então propriedades que pertencem a tais substâncias; as outras são corporais, isto é, corpos ou propriedades que pertencem ao corpo (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 45).

Ao fazer a enumeração das coisas, no artigo 48 da Primeira Parte dos *Princípios*, Descartes atribui a esta expressão um sentido amplo, pois nesse texto, “coisa” se refere às realidades nomeadas por Descartes como substâncias – substâncias intelectuais e substâncias corporais – mas também às propriedades que pertencem a essas substâncias e às noções gerais, como a própria noção de substância, a de duração, de ordem, número e etc. Ou seja, a expressão “coisa” pode significar a própria entidade que existe independentemente de ser pensada, mas também as propriedades da referida entidade como, por exemplo, os objetos da matemática e, ainda, as noções acima exemplificadas. Não por acaso, ao distinguir “tudo o que cai sob a alçada

⁷⁷ O conceito de substância não será aqui desenvolvido porque não é objeto do presente trabalho. A nota 55 de nosso Capítulo 1, mais especificamente na seção 1.3, faz uma breve explicação do referido conceito.

do nosso conhecimento”, o filósofo inclui no gênero das coisas tudo o que possui “alguma” existência (AT VIII, p. 22; IX-2, p. 45), seja como entidade ou como propriedade de uma entidade ou ainda como uma noção.

Mas, que tipo de existência teriam, por exemplo, as noções comuns mencionadas por Descartes? O que são essas noções que o filósofo inclui ao fazer a enumeração das coisas? O artigo 55 da Primeira Parte dos *Princípios* é dedicado às noções de duração, ordem e número:

Também concebemos muito distintamente o que é a duração, a ordem e o número se na ideia que temos disso não misturamos o que pertence apenas à ideia de substância e se pensarmos apenas que a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira como consideramos esta coisa enquanto ela é; assim, a ordem e o número não diferem, de fato, do que é ordenado e numerado, sendo apenas formas de examinarmos estas coisas (AT VIII, p. 26; IX-2, p. 49).

Essa passagem nos mostra que as noções comuns, como a duração, a ordem e o número, são entendidas como maneiras pelas quais consideramos como uma coisa é em relação à durabilidade, (enquanto ela é), à ordenação (do que é ordenado) e ao número (do que é numerado) da referida coisa. Descartes afirma que essas noções não diferem das coisas que são ordenadas e numeradas, por exemplo, não existem independentemente das coisas, são formas pelas quais tais coisas podem ser concebidas. Seriam as noções comuns, portanto, “meros” modos de ser das coisas? Estariam as noções comuns entre os modos dependentes e decorrentes das substâncias, a corporal e a intelectual? Apesar de, nesse artigo, Descartes se referir às noções gerais como maneiras (ou modos) pelos quais consideramos uma coisa, ao definir “O que é qualidade, atributo e maneira ou modo”⁷⁸, Descartes indica haver uma diferença entre “modo ou maneira” e “atributo”:

E mesmo nas coisas criadas, chamo atributo e não modo ou qualidade àquilo que nelas se encontra sempre desta maneira, tal como a existência e a duração na coisa que existe e que dura (AT VIII, p. 26; IX-2, p. 49).

Enquanto os termos “modo” e “maneira” são empregados para designar como a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira (AT VIII, p. 26; IX-

⁷⁸ Esse é o título do artigo 56 da Primeira Parte dos *Princípios* (AT VIII, p. 26; IX-2, p. 49).

2, p. 49), ou seja, são noções empregadas para expressar aquilo que se modifica em uma determinada substância, “atributo” é empregado para aquilo que não se modifica, mesmo nas coisas criadas; o termo atributo é empregado para se referir a uma maneira de ser permanente em uma coisa⁷⁹.

Enfim, Descartes não reduz o significado de “coisa” à substância. Como, portanto, podemos entender esse conceito de acordo com o pensamento cartesiano? Ong-Van-Kung oferece uma resposta que nos parece interessante:

Uma coisa não é, necessariamente, uma coisa material, nem a massividade de uma substância na concepção que de ordinário se faz da substância como fundamento ou *substratum* dos acidentes. É muito mais a noção da unidade de uma diversidade de propriedades (ONG-VAN-KUNG, 2012, p. 38).

O que pode significar coisa, portanto, no § 6 da Meditação Terceira, a passagem em que Descartes define as ideias “como imagens das coisas”? Segundo Landim, “O termo ‘coisa’, que ocorre na expressão ‘como as imagens das coisas’ indica, que os conteúdos apresentados pelas idéias [sic] são entidades, isto é, não são um ‘puro nada’” (1992, p. 59). Se no artigo 48 da Primeira Parte dos *Princípios* Descartes está incluindo ao gênero das coisas tudo o que possui alguma existência; se estamos de acordo que coisa consiste na noção da unidade de uma diversidade de propriedades, para o filósofo, o significado do termo “coisa” se contrapõe fundamentalmente ao significado do termo “nada”. Se nada significa ausência de ser (bem como de propriedades), inexistência, coisa significa presença de ser, existência.

Portanto, dizer que as ideias são como as imagens das coisas é dizer que as ideias são como as imagens da presença de algo que possui algum tipo de existência cuja unidade reúne uma diversidade de propriedades; é dizer que as ideias indicam a presença de algo existente, seja a existência de um ente, de uma propriedade de um ente, ou de uma noção geral.

⁷⁹ Como vemos na passagem acima citada, entre os exemplos de atributo mencionados por Descartes está exatamente uma daquelas noções comuns elencadas no artigo 49 dos *Princípios* I: a duração.

Coisa, para Descartes, é realidade, algum tipo de realidade. Deste modo, ao dizer que as ideias são como as imagens das coisas, o filósofo está dizendo que as ideias são como imagens de algum tipo de realidade. Tendo esclarecido o que é, para Descartes, “coisa”, na definição de ideia como imagem das coisas, falta analisar o que o filósofo entende pelo outro termo empregado nesta definição: “imagem”. Essa expressão aparece em diversos textos cartesianos, e, como veremos, é difícil abordá-la desvinculando-a do conceito de ideia. Em *O Homem*⁸⁰ podemos encontrar um exemplo do modo como a noção de “imagem” é empregada pelo filósofo⁸¹:

Ora, entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H [a glândula pineal], *onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum*, que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas ou **imagens** que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto (AT XI, p. 176-177 – acréscimo e negrito nossos)⁸².

Vemos que a expressão “imagens” – entendida aqui como sinônimo de “formas” e “ideias” – é empregada para definir o que Descartes vem chamando

⁸⁰ *O Homem* é parte de um projeto ambicioso levado a cabo por Descartes entre 1629 e 1633 (GAUKROGER, 1999, p. 284). *O Mundo*, ou *Tratado da Luz*, e *O Homem* é o que temos hoje desse projeto cartesiano. Pelo que Descartes escreve a Mersenne, em correspondência do fim de novembro de 1633, a obra não foi tornada pública pelo próprio filósofo por conta da condenação de Galileu com a publicação do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* (AT I, p. 270-271). Na Quinta Parte do *Discurso do Método* Descartes menciona esse projeto: “Pois tentei explicar os princípios num Tratado que certas considerações me impediram de publicar, e não conheço melhor maneira de torná-los conhecidos do que expor aqui, em termos sucintos, o que esse Tratado continha. Era meu objetivo incluir nele tudo o que eu julgava saber antes de escrever sobre a natureza das coisas materiais. Mas, assim como os pintores, impossibilitados de representar igualmente bem todos os diferentes lados de um corpo numa tela plana, optam por um dos lados principais e o colocam de frente para a luz, ensombrecendo os outros de modo a fazer com que se destaquem somente ao serem vistos pela perspectiva do lado escolhido, também eu, temendo não conseguir colocar em meu discurso tudo o que tinha em mente, tratei de expor na íntegra somente o que conhecia sobre a luz. Em seguida, à medida que foram surgindo as oportunidades, acrescentei algo sobre o Sol e as estrelas fixas, pois quase toda a luz provém delas; sobre o firmamento, porque ele a transmite; sobre os planetas, os cometas e a Terra, porque a refletem; e, especialmente, sobre os corpos na Terra, porque são coloridos, ou transparentes, ou luminosos; e por último, sobre o homem, porque ele observa esses corpos” (AT VI, p. 41-42).

⁸¹ Em outros textos isso também pode ser visto, como na Dióptrica, no Quarto Discurso (AT VI, p. 112-113).

⁸² Essa passagem é parte da explicação que Descartes faz em seu *O Homem* de “[...] como se formam as ideias dos objetos, no lugar destinado para a *imaginação* e para o *senso comum*, como elas se conservam na *memória* e como elas causam o *movimento de todos os membros*” (AT XI, p. 174).

de “figuras”. Neste texto, o filósofo está a explicar, em uma perspectiva fisiológica, o modo como uma ideia é formada no cérebro, e como ela é “transmitida” para a alma, através da glândula pineal, uma parte do cérebro considerada como a sede da alma. Já que se trata de uma análise fisiológica, é a partir do corpo que Descartes explica como se formam as referidas figuras, tomadas como sinônimos de imagens, “que se traçam nos espíritos⁸³ sobre a superfície da glândula” pineal. Mas de que modo a noção de imagem é entendida na passagem acima citada? É entendida como sinônimo de ideia, o que corrobora com o que escrevemos acima sobre a relação entre esses termos na filosofia cartesiana; mas imagens são mencionadas, também, como sinônimo de figuras. Na sequência d’ *O Homem* Descartes afirma

[...] que por essas figuras eu não entendo aqui somente as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, mas também todas aquelas que, segundo o que já afirmei mais acima, poderão dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores e outras semelhantes qualidades, e mesmo aquelas que poderão fazer que ela sinta cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões (AT XI, p. 176).

A primeira coisa que se pode extrair dessa passagem para definir uma figura é: as figuras “representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies”. Ou seja, uma figura é como o desenho de algo. Se “imagem” é entendida como sinônimo de “figura”, uma imagem é um desenho de alguma coisa. No entanto, Descartes afirma neste ponto não entender por figuras “[...] somente as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos [...]” (AT XI, p. 176), o que nos leva a crer que o significado de figura vai além do que escrevemos acima. Descartes não está tomando o termo “figura” exclusivamente no sentido literal, como um desenho,

⁸³ Neste ponto, a expressão “espíritos” não se refere ao que o filósofo irá definir nas *Meditações* como sinônimo de alma, a substância puramente pensante. Aqui Descartes se refere ao que ele chama de “espíritos animais”. Os espíritos animais são elementos físicos que tem o papel de transmitir informações através dos nervos até a glândula pineal. No sétimo artigo da Primeira Parte de *As Paixões da Alma* Descartes escreve: “[...] todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contém, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais” (AT XI, p. 332). No Quarto Discurso da *Dióptrica* o filósofo escreve: “[...] os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil, que vem das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, correm por esses mesmos tubos nos músculos” (AT VI, p. 110).

como acabamos de destacar, mas para designar toda e qualquer coisa que dê à alma ocasião de sentir algo⁸⁴. Se transpusermos este entendimento de figura para a noção de imagem, temos que, aqui, imagem não é empregada somente em seu sentido literal, como “coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos”, imagem é entendida como “o que dá à alma ocasião de sentir algo”⁸⁵.

Outro ponto do trecho acima citado que merece destaque é que, nesta passagem, Descartes não entende a percepção das imagens – entenda-se aqui por imagens ideias – como o efeito de um processo fisiológico através do qual uma imagem é formada na mente, mas, vale a pena citar mais uma vez, o que poderá “[...] dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, [...] cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões” (AT XI, p. 176). Ou seja, sem deixar de admitir que as referidas imagens possam ter como causa a ação de algo exterior ao corpo do sujeito, e que pode provocar a sensação de movimento, tamanho, sons, cócegas, dor, etc.; Descartes deixa claro que não é o processo fisiológico o que leva o sujeito a se dar conta de imagens, mas é o dar-se conta de imagens o que conduz o sujeito à percepção das qualidades ou sensações mencionadas. Exatamente por isso que as imagens são o que dão à alma a ocasião de sentir algo.

Não significa que o filósofo deixe de considerar que é através de um processo fisiológico que as referidas imagens são formadas⁸⁶. O que pretendemos destacar é o caráter imediato da percepção da imagem na e pela alma, caráter este que indica ser a imagem – ou seja, a ideia – o ponto de partida para a compreensão dos próprios processos fisiológicos que podem ser os causadores dessas imagens, afinal, não são os processos fisiológicos que nos

⁸⁴ Neste ponto d’*O Homem*, algo relacionado com o corpo, seja o corpo do próprio sujeito (as sensações de cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza, etc.), seja outro corpo (o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores, entre outros).

⁸⁵ Embora não sejam tomadas no sentido literal, as imagens – figuras – devem ser entendidas em *O Homem* como aquilo que a alma levará em conta ao imaginar ou sentir alguma coisa, ou seja, na medida em que estiver unida ao corpo.

⁸⁶ Ver *O Homem* (AT XI, p. 176-177). Há outros textos nos quais o filósofo se refere à noção de imagem relacionando-a com estímulos que a mente recebe através de um processo fisiológico, como a Dióptrica (AT VI, p. 112).

fazem conhecer essas imagens, elas é que dão à alma a ocasião de sentir o movimento, o tamanho, as cócegas, a fome, etc.

As passagens d' *O Homem*, acima citadas, nos dizem que nesse texto: 1) Descartes emprega a noção de imagem como sinônimo de figura; 2) Descartes não se utiliza da noção de imagem em seu sentido literal, mas como o que dá à alma ocasião de perceber algo através de suas qualidades, sejam elas imagináveis ou não. Ou seja, sem deixar de ser um pensamento “figurado” – este é o seu sentido literal – imagem é tomada como aquilo que dá a alma a ocasião de dar-se conta de algo, é a condição da percepção de alguma coisa.

Além de empregar os termos “imagem” e “figura” para falar das ideias nesse sentido, Descartes usa o termo quadro: “[...] a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens [...]” (AT VII, p. 42; IX, p. 33). Como podemos perceber pelo próprio texto cartesiano, as ideias entendidas como quadros equivale à compreensão das ideias como imagens. “Imagens”, “figuras” ou “quadros” são coisas que nos mostram algo, que tem a função, por assim dizer, de carregar determinado conteúdo visível, falando dessas coisas literalmente. No entanto, como vimos acima, o emprego feito por Descartes desses termos não se reduz ao seu sentido literal. Quer nos parecer, portanto, que considerar que “as ideias são em mim como quadros” pode significar que as ideias são em mim aquilo que me dá a ocasião de perceber algo. As ideias são como quadros, pois é através das ideias que o sujeito se dá conta da presença de coisas que a ele se apresentam.

Se estamos corretos, a definição de ideia como imagens das coisas afirma que as ideias são aquilo que dá ao sujeito a ocasião de sentir, de perceber alguma realidade. Deste modo, as ideias têm como propriedade definidora ser a condição para que se possa pensar em coisas, inclusive em objetos exteriores. Sendo assim, o § 6 da Meditação Terceira, onde o filósofo apresenta sua primeira acepção de ideia das *Meditações*, dá o primeiro passo em direção à condição para resolver o problema do solipsismo, pois se o que define a ideia é a sua propriedade de ser a condição para a percepção de algo, é através das ideias que se pode chegar à existência de um outro.

2.3 Ideia e representação

Agora que temos mais clareza sobre o que Descartes entende por imagem e coisa, as noções envolvidas na acepção de ideia apresentada no § 6 da Meditação Terceira, ocupar-nos-emos de um elemento fundamental para compreender a acepção cartesiana de ideia: a noção de “representação”. Nessa terceira parte de nosso segundo capítulo, pretendemos questionar dois pontos fundamentais: 1) se a noção de representação faz parte da acepção de ideia no § 6 da Meditação Terceira; e 2) de que maneira essa noção faz parte da acepção de ideia como imagem das coisas.

2.3.1 Ideia como imagem e ideia como representação

As análises realizadas na seção anterior mostram que o sexto parágrafo da Meditação Terceira traz uma classificação dos pensamentos em dois grandes gêneros, sendo somente um deles correspondente ao modo de pensar ideia. Ao se referir a este gênero de pensamento, Descartes nos apresenta, pela primeira vez, uma concepção de ideia segundo a qual as ideias são “como as imagens das coisas”. Das análises das noções de coisa e imagem chegamos ao entendimento de que compreender as ideias como imagens das coisas “é compreender que as ideias são aquilo que dá ao sujeito a ocasião de perceber algum tipo de realidade, seja qual for”. Mas o que há nesse gênero de pensamento, nomeado por Descartes como ideia, que o torna capaz de dar ao sujeito a ocasião de perceber algum tipo de realidade? A passagem que analisamos neste capítulo nos traz o conceito que parece indicar o caminho para encontrar uma resposta para esse questionamento:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu **represento** um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus (AT VII, p. 37; IX, p. 29 – negrito nosso).

Quer nos parecer que é por representar uma ou outra coisa que as ideias nos dão a ocasião de perceber algum tipo de realidade. Essa passagem, aqui reproduzida, é uma tradução da edição francesa das *Meditações*⁸⁷. É preciso

⁸⁷ As *Meditações* foram publicadas, primeiramente, na língua latina, em 1641 na França e em 1642 em Amsterdam. A tradução francesa das *Meditações* foi feita pelo duque de Luynes e

considerar que a edição latina desse texto não possui o termo que do francês é traduzido como “represento” (em francês, *représente*). Na versão publicada por Descartes na língua dos eruditos essa passagem diz “[...] *ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito* (AT VII, p. 29) que, na edição de Fausto Castilho foi assim traduzido para a língua portuguesa: “[...] como quando penso em um homem ou numa quimera ou no céu ou em um anjo ou mesmo em Deus” (DESCARTES, 2004, p. 75)⁸⁸. A ausência do termo “represento” na edição em latim poderia nos levar a pensar que o conceito cartesiano de ideia não envolve a noção de representação. Ou mesmo que, ao menos nessa passagem, o conceito de ideia não teria qualquer relação com essa noção.

Na literatura crítica de Descartes é muito comum a associação da noção de representação ao conceito de ideia. Comentadores cujas obras marcaram grandes diferenças na interpretação do pensamento cartesiano, como Ferdinand Alquié (1950, p. 209) e Martial Gueroult (1953, p. 160), ao falar sobre o conceito de ideia, o fazem relacionando-o à noção de representação. O mesmo ocorre em autores cujas publicações são mais recentes, como Vere Chappell (1986, p. 183), Emanuela Scribano (2007, p. 80), Kim Sang Ong-Van-Cung (2012, p. 173), Alain Séguy-Duclot (2017, p. 207) e, ainda, Dan Arbib (2019, p. 112). Vemos que há praticamente uma unanimidade sobre a tese segundo a qual a noção de representação faz parte da concepção cartesiana de ideia.

No entanto, em um dos capítulos de seu interessante *Descartes n'a pas dit* (2015)⁸⁹, Denis Kambouchner faz uma afirmação destoante dessa aparente unanimidade, ao escrever que “Nossas ideias não são representações de objetos” (KAMBOUCHNER, 2015, p. 100). Nesse capítulo, o autor argumenta

publicada em 1647, junto com as seis primeiras *Objeções e Respostas* que foram, estas, traduzidas para o francês por Clerselier, a quem Descartes confiou a tarefa de publicar a edição francesa que foi pelo filósofo revisada e autorizada (BEYSSADE; BEYSSADE, 1992, p. 16 - 17). A aprovação de Descartes à tradução francesa de suas *Meditações* nos permite tomar a edição francesa como referência na presente pesquisa, sem ignorar, no entanto, a edição latina do texto.

⁸⁸ Essa citação é da excelente edição bilingue das *Meditações*, com tradução do latim para o português feita por Fausto Castilho e publicada para a Coleção Multilíngues da Unicamp - DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. Bilingue, Latim-Português. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

⁸⁹ Trata-se do capítulo 8, cujo título é “L'esprit humain ne connaît rien qu'à travers ses idées” (KAMBOUCHNER, 2015, p. 91 – 100).

contra a tese de que as ideias são entendidas, em Descartes, como um elemento intermediário através do qual conhecemos as coisas. De acordo com a leitura defendida por Kambouchner, não é “através” das ideias que conhecemos as coisas, mas “graças às ideias”, ou seja, é “sob a condição das ideias” que as coisas são por nós conhecidas. Esta tese, quer nos parecer, corrobora com a análise que fizemos na seção anterior da noção cartesiana de imagem empregada na acepção de ideia como imagem das coisas, segundo a qual uma imagem é aquilo que dá ao sujeito a ocasião de perceber alguma realidade. Se na passagem do § 6 da Meditação Terceira, aqui analisada, as ideias são entendidas como imagens das coisas, significa que as ideias devem ser entendidas como aquilo que dá à alma a ocasião de perceber alguma coisa; as ideias são entendidas como as condições a partir das quais as coisas são pensadas pelo sujeito meditante. Neste ponto, portanto, estamos de acordo com o que escreve Kambouchner no texto acima mencionado.

Sendo assim, seria o caso de admitirmos que a acepção cartesiana de ideia não envolve a noção de representação? Isso depende de como essa noção é entendida. Pierre Guenancia, em seu *Le regard de la pensée – philosophie de la représentation* (2009) apresenta uma interpretação interessante de representação e da relação dessa noção com o conceito cartesiano de ideia. Segundo ele há uma concepção ordinária de representação segundo a qual a representação é entendida como o que substitui a realidade, como uma duplicação da coisa representada (GUENANCIA, 2009, p. 13 - 15). De acordo com essa concepção, através da representação há uma mediação entre o espírito e a realidade, o que provoca um rompimento entre o espírito e a realidade, o mundo e mesmo os outros homens (GUENANCIA, 2009, p. 22). O autor considera que, em Descartes, representar deve ser entendido de outro modo, e escreve que

Seguindo a via cartesiana (a via das ideias, diremos mais tarde), eu afirmarei que a ideia é o objeto enquanto representado, mais que a representação de um objeto, o que subentende que a representação é a marca deixada no espírito por uma impressão anterior e que não está mais, ela mesma, presente (GUENANCIA, 2009, p. 17).

Essa passagem estabelece uma diferença entre “a ideia como representação do objeto” e “a ideia como o objeto enquanto representado”. Ao

afirmar que a ideia é o objeto enquanto representado, mais que a representação de um objeto, Guenancia quer dizer que representar é muito mais um ato do espírito que um conteúdo nele presente, “[...] preferimos falar do ato de se representar muito mais que de representação, afim de colocar em evidência seu caráter operatório e seu uso prático [...]” (GUENANCIA, 2009, p. 23). Eis em que consiste o caráter representativo das ideias em Descartes, de acordo com Guenancia. Vale destacar que no emprego da noção de representação, na acepção de ideia do sexto parágrafo da Meditação Terceira, essa noção aparece como um verbo: “eu represento”. A partir dessa distinção apresentada por Guenancia entre as diferentes compreensões da noção de representação, e considerando o modo como esse conceito é entendido mais comumente, mais ordinariamente, entendemos que é possível considerar a existência de uma relação entre o conceito de representação e o de ideia sem discordar da afirmação de Kambouchner de que “Nossas ideias não são representações de objetos” (2015, p. 100).

Levando em conta a maneira como Guenancia entende a noção de representação na “via cartesiana”, consideramos que essa noção está presente na acepção de ideia, inclusive na do § 6 da Meditação Terceira, consideramos que a noção de representação faz parte dessa definição de ideia, e não de modo secundário, mas como o que define o que há de próprio no modo de pensar ideia, como aquilo que distingue a ideia dos outros modos do ser pensante.

Embora o representar seja mencionado, digamos, timidamente na definição de ideia do § 6 da Meditação Terceira, e embora Descartes não empregue esse termo no texto latino, é ele que traduz o significado da expressão “como imagens das coisas”. O caráter representativo das ideias está presente na definição de ideia como imagem, no referido parágrafo da Meditação Terceira, mas também em alguns parágrafos subsequentes desta mesma meditação, onde Descartes afirma “[...] que, sendo as ideias como que imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça **representar** alguma coisa” (AT VII, p. 44; IX, p. 34 – **negrito nosso**)⁹⁰. Mais uma vez o representar aparece como verbo,

⁹⁰ Mais precisamente no décimo nono parágrafo da Meditação Terceira, inclusive na edição em latim.

como algo que é realizado pelo espírito ao ter a ideia de alguma coisa. A expressão “as ideias são como as imagens das coisas”, segundo nossa interpretação, significa que uma ideia é um objeto enquanto representado pelo sujeito.

De acordo com o que escrevemos acima, ao dizer que as ideias são como as imagens das coisas, Descartes está dizendo que elas dão ao sujeito a ocasião de perceber algo, ou seja, a ideia é a condição para que o sujeito tenha contato com qualquer coisa. Se a definição de ideia como imagem das coisas nos diz que a ideia é aquilo que dá ao sujeito a ocasião de perceber algo; e se a expressão “as ideias são como as imagens das coisas” significa que uma ideia é um objeto enquanto representado, as ideias dão ao sujeito a ocasião de perceber algo porque são os modos a partir dos quais o sujeito meditante acessa um objeto representado: “[...] como no momento em que eu represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Na primeira acepção de ideia das *Meditações*, Descartes afirma que a ideia é o modo de pensar a partir do qual o sujeito se dá conta de um objeto. E o é porque é a partir das ideias, graças às ideias (KAMBOUCHNER, 2015, p. 99), que as coisas são percebidas pelo sujeito; é por ter ideias que o sujeito tem acesso à realidade. Segundo Gueroult a ideia é definida pela propriedade de aparecer como uma imagem se referindo a um objeto fora dela (GUEROULT, 1953, p. 163); de acordo com nossa interpretação a ideia é definida como o modo de pensar que dá ao sujeito a ocasião de perceber algum tipo de realidade, e é por essa razão que o conceito de ideia é o conceito chave para resolver o problema do solipsismo. É por ser o modo de pensar que proporciona ao sujeito a percepção de alguma coisa que a ideia é o que pode conduzi-lo a um outro, tal como Descartes afirma em uma Carta à Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642: “[...] não posso ter nenhum conhecimento do que está fora de mim, senão graças às ideias destas coisas que eu tenho em mim [...]” (AT III, p. 474)⁹¹.

⁹¹ No capítulo que citamos acima de seu *Descartes n'a pas dit*, Kambouchner apresenta uma interpretação dessa passagem segundo a qual a expressão “por intermédio” deve ser entendida muito mais como “graças à”, “sob a condição de” do que “por meio de” (KAMBOUCHNER, 2015, p. 99). Seguindo essa interessante interpretação é que traduzimos “*par entremise des idées*” por “graças às ideias”. Quer nos parecer, a propósito, que essa interpretação corrobora com nosso

Como pretendemos mostrar na presente tese, a principal tarefa da Meditação Terceira é retirar o Eu da solidão na qual ele se insere no caminho percorrido pelas duas primeiras meditações. O § 6 da Meditação Terceira, ao iniciar a análise do conceito de ideia, dá ao sujeito uma nova direção em sua caminhada; este parágrafo consiste num passo em uma direção diferente daquela percorrida ao longo das duas primeiras meditações. Se a concepção de ideia expressa no referido parágrafo da Meditação Terceira afirma que a propriedade definidora das ideias é a de representar objetos, na medida em que uma ideia é o objeto representado, é graças às ideias que o Eu pode mudar a rota de sua caminhada, e se direcionar ao encontro de um outro. O § 6 da Meditação Terceira indica que o sujeito está no caminho correto.

Nossa abordagem permanece, ainda, sobre o § 6 da Meditação Terceira, no qual o filósofo apresenta sua definição de ideia como imagem das coisas, que, como vimos, equivale a considerar que as ideias são os modos de pensar a partir dos quais o sujeito representa coisas. No entanto, à abordagem do significado da definição de ideia como imagem das coisas ainda cabe um questionamento: seriam as ideias as próprias imagens das coisas? É possível considerá-las desse modo já no sexto parágrafo da Meditação Terceira?

Esta parece ser a posição de Martial Gueroult, que em seu *Descartes selon l'ordre des raisons* escreve:

O que define o valor objetivo de uma ideia é sua propriedade, não mais simplesmente de *se apresentar como* um quadro, mas *de ser efetivamente* o quadro de um objeto que lhe é exterior (GUEROUULT, 1953, p. 163-164).

É preciso atentar que essa passagem faz parte de um ponto no qual Gueroult discute o valor objetivo das ideias, e o comentador está buscando mostrar o que define o valor objetivo das ideias. No entanto, a busca da definição do valor objetivo das ideias menciona uma propriedade das ideias mesmas⁹². E

entendimento de que as ideias são o que dão à alma a ocasião de perceber algo, que as ideias, sendo aquilo a partir do que o sujeito representa um objeto, são as condições pelas quais o sujeito tem acesso a qualquer realidade.

⁹² É por esta razão que a passagem de Gueroult interessa ao presente trabalho. Embora não esteja sendo aqui discutido a questão do valor objetivo das ideias, o comentador se refere a uma

Gueroult afirma de forma explícita que as ideias possuem a propriedade de ser efetivamente o quadro de um objeto que lhes é exterior, esta é a propriedade das ideias que define o seu valor objetivo, segundo ele. Esses termos parecem fazer com que Gueroult defenda que na expressão “ser como imagens das coisas”, da definição cartesiana de ideia do parágrafo sexto da Meditação Terceira, o termo imagem deve ser tomado em seu sentido literal.

É importante lembrar que a abordagem feita acima, na seção 2.2.2, mostra que a noção de imagem, nos textos analisados⁹³, noção empregada constantemente em relação com o conceito de ideia, não é tomada em seu sentido literal, diferentemente daquilo que parece defender Gueroult. Por afirmar serem as ideias “efetivamente o quadro de um objeto que lhe é exterior”, pode parecer que esse comentador entende que as ideias são as próprias imagens das coisas e, com isso, ele parece tomar a noção de imagem em seu sentido literal. Mas qual é o sentido literal da noção de imagem?

Em seu sentido literal, podemos dizer que imagem é aquilo que se vê de uma coisa, é o percebido pelos olhos. É através da imagem de uma coisa que conhecemos suas propriedades visíveis. Desse modo, imagem é aquilo de uma coisa que a possibilita ser vista, pois, obviamente, uma coisa somente pode ser vista caso tenhamos acesso à sua imagem. A imagem é a própria condição da percepção visual das propriedades de uma coisa, e também a percepção da presença de uma coisa visível. Sendo assim, em seu sentido literal, uma imagem é o que se vê de uma coisa, é o que permite a percepção visual da presença de algo, bem como as suas características visíveis. Se as ideias estão entre os pensamentos do ser pensante, como mostramos em 2.2.1, e se são consideradas como imagens das coisas; e se a noção de imagem é tomada em seu sentido literal, pode-se concluir que as ideias consistem no gênero de pensamento através do qual o ser pensante tanto percebe a presença de algo, quanto as características de algo acessíveis aos olhos.

Nem toda essa conclusão vai contra o que pretendemos defender na presente tese. Porém, é necessário ter atenção aos detalhes do texto cartesiano,

propriedade das ideias que pode trazer consequências problemáticas para a interpretação que viemos desenvolvendo deste conceito fundamental na metafísica cartesiana.

⁹³ As passagens analisadas em 2.2.2 foram do texto Tratado do Homem (AT XI, p. 176-177).

sem o que se corre o risco de cair em compreensões problemáticas acerca daquilo que o filósofo está a dizer. Ao se referir às ideias, no § 6 da Meditação Terceira, Descartes não afirma simplesmente que elas são as imagens das coisas, mas que são “como” as imagens das coisas. Considerar a noção de imagem em seu sentido literal na definição de ideia como imagens das coisas é considerar que as ideias são as próprias imagens das coisas. Tal leitura indica que as ideias expressam exatamente as características pertencentes às coisas, ou seja, que as ideias consistem em uma descrição fidedigna daquilo que as coisas são em si mesmas. E isso é problemático, especialmente neste ponto do texto *Meditações*, pois nem mesmo a existência das coisas exteriores pode ser admitida, tampouco – e muito menos – a semelhança entre as ideias e as coisas exteriores.

Mas, se nesta tese defende-se que é graças às ideias que o sujeito tem acesso a qualquer outro, não seria necessário admitir que a noção de imagem, na definição de ideia como imagem, é tomada em seu sentido literal? Não é necessário admitir que as ideias são as próprias imagens das coisas, tal como afirma Gueroult? Segundo pensamos, além de não ser necessário, não é possível, ao menos em se tratando do parágrafo sexto da Meditação Terceira. Vejamos por quais razões.

Acreditamos não ser possível porque, como já afirmado acima, neste ponto das *Meditações* não é permitido ao sujeito admitir a existência de qualquer outro ente. É importante lembrar novamente que a dúvida do Deus enganador, embora “frágil e metafísica”⁹⁴, continua atuante e, com isso, impede que qualquer outra existência, além daquela afirmada no *cogito*, seja admitida.

Acreditamos, também, não ser necessário. Primeiramente, por conta da análise feita em 2.2.2, na qual mostramos que mesmo em um texto científico, onde Descartes está a tratar da formação das imagens das coisas visíveis mediante um processo fisiológico, a noção de imagem não é empregada somente em seu sentido literal (como figura, desenho, imagem visível), mas como o que dá à alma a ocasião de sentir algo. Como afirmamos na seção acima

⁹⁴ Como o filósofo menciona na passagem da Meditação Terceira analisada na seção 2.1, mais especificamente entre as páginas 78 e 79.

mencionada, não pretendemos defender que Descartes não atribui à noção “imagem” o seu sentido literal de modo absoluto; é importante voltar a destacar que daquele texto, *O Homem*, o que nos importa é a afirmação de que por essas figuras, ou imagens, Descartes não entende

[...] **somente** as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, **mas também** todas aquelas que [...] poderão dar ocasião à alma de sentir [...] (AT XI, p. 176 - negrito nosso).

Ou seja, mesmo em um texto científico, a noção de imagem não é empregada somente em seu sentido literal, como as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, mas também como o que dá à alma a ocasião de sentir alguma coisa.

Se em um texto no qual a existência dos corpos não está em suspenso Descartes não toma a noção de imagem somente em seu sentido literal, é muito menos plausível considerar que assim esteja sendo tomada a noção de imagem em um texto metafísico, especialmente em um ponto em que a existência de qualquer coisa, exceto a do Eu afirmado no *cogito*, está em suspenso (como é, ainda, o caso do § 6 da Meditação Terceira). Como mostramos na seção 2.2.2, na definição de ideia do § 6 da Meditação Terceira, a noção de “imagem” deve ser entendida como o que dá à alma a ocasião de perceber algo. E é necessário entender a noção de imagem deste modo, pois do contrário, ao considerar que as ideias são efetivamente as imagens das coisas, pode-se incorrer no equívoco de entender que todas as ideias são imagens, ou seja, que todas as coisas pensadas através das ideias podem ser representadas como figuras, como as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, como se todas as ideias pudessem ser imaginadas, o que não ocorre quando o sujeito representa Deus, por exemplo.

Este foi, na visão de Descartes, o equívoco de Hobbes em suas objeções. Vale a pena reproduzir na íntegra o comentário do filósofo inglês a respeito da passagem do § 6 da Meditação Terceira que define as ideias como imagens das coisas para, em seguida, analisar a resposta de Descartes a esta objeção:

Quando penso em um homem, eu me represento uma ideia ou uma imagem composta de cor e de figura, da qual eu posso duvidar se ela tem semelhança com um homem, ou se não tem.

E o mesmo acontece quando eu penso no céu. Quando eu penso em uma quimera, me represento uma ideia, ou uma imagem, da qual eu posso duvidar se ela é o retrato de algum animal, que não existe, mas que poderia existir em outro tempo, ou que não tenha existido nunca.

E quando alguém pensa em um anjo, às vezes se apresenta a imagem de uma chama a seu espírito, e às vezes a de uma jovem criança com asas, da qual eu penso poder dizer com certeza que não tem semelhança com um anjo, e, portanto, que não é a ideia de um anjo; mas, acreditando que haja criaturas invisíveis e imateriais, que são os ministros de Deus, nós damos a uma coisa em que acreditamos, ou supomos, o nome de anjo, embora, no entanto, a ideia sob a qual eu imagino um anjo seja composta das ideias das coisas visíveis.

O mesmo ocorre com o venerável nome de Deus, de quem não temos nenhuma imagem ou ideia; por isso somos proibidos de adorá-lo por imagem, por temor de que nos pareça que concebamos o que é inconcebível.

Não temos em nós, pelo que parece, nenhuma ideia de Deus; mas um cego de nascimento, que muitas vezes se aproximou do fogo e sentiu o calor, reconhece que há alguma coisa que lhe aqueceu, e ouvindo dizer que isso se chama fogo, concluiu que há fogo, embora não conheça a figura nem a cor, e não tem, na verdade, nenhuma ideia ou imagem do fogo que se apresenta a seu espírito (AT IX, p. 140).

O texto de Hobbes deixa claro que em sua compreensão de ideia a noção de imagem é tomada em sentido literal. Segundo o que escreve o filósofo inglês, quando se pensa em um homem, no céu, em uma quimera, ou em um anjo, forma-se na mente do sujeito uma ideia, ou uma imagem de alguma coisa visível. A ideia de um homem composta de cor e figura; a ideia de uma quimera pela qual se pensa na figura de um animal inexistente, que tenha existido ou que virá a existir; a ideia de um anjo pela qual, segundo Hobbes, pode se apresentar a imagem de uma chama ou uma luz, ou então a imagem de uma criança alada. Enfim, toda e qualquer ideia é imagem de algo; em toda ideia se apresenta uma imagem ou figura de algo visível; enfim, segundo este filósofo inglês, toda ideia é imagem no sentido literal dessa expressão.

Tanto é assim que, ao se referir a Deus, Hobbes afirma não ser possível ter dele ideia: “O mesmo ocorre com o venerável nome de Deus, de quem não temos nenhuma imagem ou ideia. [...] Não temos em nós, pelo que parece, nenhuma ideia de Deus” (AT IX, p. 140). Se para Hobbes toda ideia é imagem, não é possível ter ideia de Deus porque dele não se apresenta no sujeito qualquer imagem. Os homens concluem que Deus existe tal como um cego

conclui que o fogo existe. Embora um cego não enxergue o fogo, sente o calor; ao buscar a causa do calor “ouve falar que esta causa se chama fogo” e, então, conclui que existe algo chamado fogo, ainda que não represente sua imagem ou figura. Ao que parece, segundo Hobbes, um cego de nascimento não teria ideia de coisa alguma, pois não seria capaz de formar uma imagem em sua mente pela ausência da faculdade da visão. De acordo com essa passagem, parece que em Hobbes as ideias não são somente “como” imagens das coisas; as ideias não são outra coisa senão imagens, no sentido literal desse termo. É isso o que afirma Descartes em sua resposta às objeções do filósofo inglês:

Pelo nome de ideia, ele quer somente que se entenda aqui as imagens das coisas materiais dependentes da fantasia corporal; e isso sendo suposto, lhe é fácil mostrar que não se pode ter nenhuma ideia própria e verdadeira de Deus nem de um anjo; mas eu somente adverti, e principalmente neste lugar [ou seja, na Meditação Terceira], que eu tomo pelo nome de ideia tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito (AT IX, p. 141 – acréscimo nossos).

Descartes é muito claro em sua advertência ao que escreve seu objeitor, pelo fato de este entender as ideias somente como as imagens das coisas materiais dependentes da fantasia corporal. O filósofo francês esclarece que não entende as ideias desse modo, mas como tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito. No entanto, Descartes escreve na Meditação Terceira (texto que está em discussão nesta que é a Objeção Quinta de Hobbes) exatamente que as ideias são “como as imagens das coisas”. Como estamos argumentando, Descartes afirma serem as ideias “como” imagens das coisas, não necessariamente as próprias imagens, o que difere da maneira como entende o autor do *Leviatã*. O termo “como” exerce um papel importante para indicar que, em Descartes, a noção de imagem não pode ser tomada em seu sentido literal, o que, segundo entendemos, é confirmado pelo filósofo francês nesta resposta a Hobbes, ao dizer que as ideias não são somente as imagens das coisas materiais pintadas na fantasia corporal.

Sobre isso Descartes trata, também, em uma carta a Mersenne, de julho de 1641:

Pois não chamo simplesmente pelo nome de ideia as imagens que estão impressas na fantasia; pelo contrário, não as chamo com este nome enquanto estejam na fantasia corpórea; mas

sim, chamo geralmente ideia tudo o que está em nosso espírito quando concebemos uma coisa de qualquer maneira como a concebemos (AT III, p. 392-393).

Ou seja, diferentemente de Hobbes, em Descartes a noção de imagem não é suficiente para definir o conceito de ideia. Enquanto na resposta à objeção de Hobbes Descartes afirma que este filósofo entende por ideia “unicamente” as imagens das coisas materiais pintadas na fantasia corporal, nesta carta a Mersenne, o filósofo afirma não chamar “simplesmente” pelo nome de ideia as imagens que estão impressas na fantasia. Se não entende por ideia “unicamente” as imagens das coisas materiais, não deixa de considerar que essas imagens sejam, também, ideias; se não chama pelo nome de ideia “simplesmente” as imagens que estão impressas na fantasia, o filósofo não exclui dessas imagens a denominação de ideia.

Ou seja, embora a noção de imagem não seja suficiente para definir o que Descartes entende por ideia, ele não deixa de admitir que existem ideias pelas quais o sujeito representa coisas como figuras (por isso o uso dos termos “unicamente” e “simplesmente”, nas passagens acima citadas). No entanto, as imagens não são chamadas de ideias “enquanto estejam na fantasia corpórea”, mas quando estão no espírito, as imagens são também ideias. Afinal, Descartes afirma na resposta a Hobbes: “[...] tomo pelo nome de ideia tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito (AT IX, p. 141); e na carta a Mersenne que “[...] ideia [é] tudo o que está em nosso espírito quando concebemos uma coisa de qualquer maneira como a concebemos (AT III, p. 392-393 – acréscimo nosso)⁹⁵, seja uma coisa concebida como imagem, seja uma coisa concebida de outro modo.

O que define as ideias, mesmo no § 6 da Meditação Terceira, não é a propriedade de ser efetivamente as imagens das coisas, mas de ser como imagens. Podemos concordar com a afirmação de Gueroult segundo a qual o que define as ideias é sua propriedade de aparecer como uma imagem que se

⁹⁵ A abordagem e discussão sobre as ideias como o que é concebido imediatamente pelo espírito, afirmação presente nas duas últimas passagens de Descartes citadas nessa seção, serão feitas com mais profundidade no quarto capítulo da presente tese, em 4.2. Como nessas passagens há considerações importantes a respeito da concepção de ideia como imagem, elas se tornaram necessárias, também, na presente seção.

refere a um objeto fora dela (1953, p. 163), no entanto, discordamos da consequência que o comentador retira dessa caracterização, ao afirmar que as ideias são efetivamente os quadros, ou imagens, de objetos exteriores (GUEROULT, 1953, p. 163-164), ou ao menos que assim possam ser consideradas no § 6 da Meditação Terceira.

Assim, portanto, a acepção de ideia como imagem das coisas, como já afirmamos acima, significa que as ideias são os modos de pensar pelos quais o sujeito representa coisas, é a acepção de ideia que já expressa o seu caráter representativo. O caráter representativo das ideias consiste no fato de o sujeito representar coisas a partir das ideias, que possibilitam ao ser pensante dar-se conta da presença de algo. Embora no § 6 ainda não é permitido admitir a existência de outra coisa, por serem como imagens das coisas as ideias são aquilo que pode proporcionar ao ser pensante a relação com algo exterior.

2.3.2 As ideias são como os signos da exterioridade ontológica

Com a abordagem feita nas seções precedentes, vimos que o § 6 da Meditação Terceira faz uma classificação dos pensamentos do Eu, na qual, por um lado, estão as ideias (que são como imagens das coisas) e, por outro, os pensamentos que tem algumas outras formas⁹⁶. Este parágrafo termina mencionando aqueles pensamentos que fazem parte deste outro gênero, entre os quais “[...] uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (AT VII, p. 37, IX, p. 29). O § 7 da Meditação Terceira volta a tratar do principal objeto de análise desta parte das *Meditações*, o conceito de ideia:

Agora, no que concerne às ideias, se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionarmos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra (AT VII, p. 37, IX, p. 29).

O “agora”, que inicia o § 7 da Meditação Terceira, situa-nos ao principal objeto de análise da primeira parte da referida meditação, a noção de ideia. Esta passagem é de fundamental importância para a abordagem da noção cartesiana

⁹⁶ “[...] como no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego [...]” (AT VII, p. 37, IX, p. 29).

de verdade, uma vez que a divisão dos gêneros de pensamento iniciada no § 6 tem a finalidade de analisar “[...] em quais destes gêneros há propriamente verdade ou erro” (AT VII, p. 37, IX, p. 29). Este é o parágrafo, portanto, onde o filósofo deixa claro que não são as ideias, consideradas nelas mesmas, os gêneros de pensamento onde se encontra verdade ou erro⁹⁷. O que pretendemos destacar aqui é outro aspecto deste parágrafo, que não deixa de ter relação com o problema da verdade, mas que está diretamente relacionado com o tema da presente pesquisa: o problema da existência de outro ente.

Descartes afirma que as ideias não são verdadeiras ou falsas, se consideradas nelas mesmas. O que isso significa? Em primeiro lugar, aquilo que acabamos de mencionar: não é no gênero de pensamento “ideia” que se encontra verdade ou erro, ou, dizendo de outro modo, as ideias, nelas mesmas, não são passíveis de verdade ou falsidade – é o juízo o gênero de pensamento que pode ser verdadeiro ou falso⁹⁸. Em segundo lugar, esta afirmação significa que as ideias simplesmente “são”, “existem”. Elas não possuem valor de verdade, se para isso é necessário relacioná-las a algo exterior. A presença das ideias é inquestionável, o sujeito simplesmente as possui, independentemente do objeto representado. É indubitável que as ideias existem, do modo como foram caracterizadas no § 6, caracterização essa que nos leva a considerar que as ideias são “como o que dá ao sujeito a ocasião de perceber a presença de algo”, independentemente da existência de alguma coisa que elas possam representar: “[...] pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Este segundo significado da afirmação de que “as ideias, nelas mesmas, não são verdadeiras nem falsas”, embora pareça óbvio, é fundamental para a nossa discussão, tal como para a análise do conceito de ideia iniciado no § 6 da Meditação Terceira. O filósofo acaba de apresentar a primeira definição de ideia de suas *Meditações*, a definição de ideia como imagem das coisas, que expressa

⁹⁷ A noção de verdade, embora fundamental na filosofia cartesiana, não é objeto da presente tese. Para uma melhor compreensão desta passagem em relação ao tema da verdade, ver o capítulo VII d’*A Teoria Cartesiana da Verdade* (2005) de E. Forlín, a partir da página 286.

⁹⁸ Como é afirmado expressamente no parágrafo nove da Meditação Terceira: “Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

o caráter representativo das ideias. Como analisamos acima, esta definição caracteriza as ideias como o que dá ao sujeito a ocasião de perceber uma coisa exterior. E no parágrafo subsequente àquele no qual o filósofo apresenta as ideias desse modo, a consideração da existência de coisas exteriores é problematizada, pois as ideias não podem ser falsas “[...] se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionarmos a alguma outra coisa [...]” (AT VII, p. 37; IX, p. 29). No que tange à questão da verdade, o problema não está nas ideias propriamente, mas no juízo que pretende estabelecer uma relação entre as ideias e algo exterior.

Ou seja, embora as ideias sejam entendidas como o que dá ao sujeito a ocasião de perceber uma coisa exterior, Descartes reafirma que a existência das coisas exteriores é problemática, não pode ser admitida. Temos aqui mais uma demonstração de que a dúvida continua a atuar sobre o sujeito meditante, impossibilitando-o ainda de admitir como existente qualquer outra coisa. Isso fica evidente no § 9 da Meditação Terceira, onde temos a afirmação segundo a qual

[...] o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Se o juízo é que pode ser verdadeiro ou falso, portanto passível de erro, e se o principal e mais comum dos erros consiste em julgar que as ideias que estão no sujeito são semelhantes ou conformes às coisas exteriores, então o juízo que o sujeito está proibido de emitir, nesse ponto, é: “as ideias representam coisas exteriores que existem”. Não há como dizer com mais evidência que o problema do solipsismo permanece sem ser resolvido.

A situação solipsista do sujeito meditante, como já afirmado anteriormente, permanece até as provas da existência de Deus da Meditação Terceira. No entanto, é a partir da abordagem do conceito de ideia, iniciada no § 6 da referida meditação, que Descartes constrói o caminho para a saída dessa situação problemática. Se no § 6 da Meditação Terceira Descartes apresenta o conceito de ideia como representação, que significa que as ideias são entendidas como aquilo que dá ao sujeito a ocasião de perceber a presença de algo exterior, no parágrafo seguinte o filósofo volta a puxar as rédeas, e a alertar

que o sujeito não saiu, ainda, do solipsismo. Se, por um lado, não é permitido admitir a existência de algo exterior, ao menos já se sabe que, se isso for possível, será a partir das ideias.

Mais uma vez perguntamos: como é possível considerar que ideias são a condição para sair do solipsismo se, como determina o § 7 da Meditação Terceira, a existência de qualquer outra coisa ainda não pode ser admitida? Como podem as ideias ser a condição para o encontro de um outro, se quando estas são definidas a existência de qualquer outro não pode ser admitida? Como é possível definir as ideias como aquilo que dá ao sujeito a ocasião de perceber a presença de um outro se a existência de qualquer outro ainda não pode ser admitida? Enfim, o que são as ideias entendidas como o que dá ao sujeito a ocasião de perceber a presença de um outro?

As ideias são como os signos da exterioridade ontológica. Esta expressão, que caracteriza as ideias como “signos”, é empregada por Ferdinand Alquié em sua obra *Leçons sur Descartes*, ao afirmar que “A ideia, embora esteja sempre ontologicamente reatada ao eu, é então interrogada como signo da exterioridade ontológica” (ALQUIÉ, 2005, p. 184). E assim o é, para este comentador, porque, diferentemente de como as ideias são tomadas nas duas primeiras meditações, somente como modos do eu – a partir de sua realidade formal –, na Meditação Terceira as ideias “[...] revelam agora como tendo uma outra realidade, a realidade dita objetiva” (ALQUIÉ, 2005, p. 185)⁹⁹.

A caracterização das ideias como signos, feita por Alquié e aqui adotada, não é empregada explicitamente por Descartes no parágrafo da Meditação Terceira onde o filósofo inicia sua análise das ideias, tampouco no restante desta meditação. No entanto, não se trata de uma invenção deste comentador acerca da teoria cartesiana das ideias e, embora Descartes não se refira às ideias como signos na terceira das *Meditações Metafísicas*, esta caracterização pode ser encontrada em outros textos¹⁰⁰.

⁹⁹ Os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias serão analisados e discutidos com mais detalhe no quarto capítulo da presente tese.

¹⁰⁰ De certa forma, a Meditação Sexta também expressa essa caracterização das ideias como signos, no entanto, referindo-se somente às ideias sensíveis que, por serem obscuras e confusas e, assim, por não se assemelharem aos objetos que as causam, tem a “função” de “[...] significar ao meu espírito que coisas são convenientes ou nocivas [...]” (AT VII, p. 83; IX, p. 66).

Um dos textos de Descartes onde encontramos elementos que tornam possível e viável a compreensão das ideias como signos é a *Dióptrica*, um dos ensaios publicados juntamente com o *Discurso do Método*, em 1637. No Discurso IV dessa obra o filósofo afirma o seguinte:

[...] devemos considerar que existem diversas outras coisas, além das imagens, que podem estimular nosso pensamento, como, por exemplo, os signos e as palavras que não se assemelham, em nenhum modo, às coisas que eles significam (AT VI, p. 112).

Como se pode perceber, neste texto, o termo “signo” não é utilizado para definir o que o filósofo entende por ideia. Aqui Descartes está argumentando contra a tese dos filósofos da Escola de que, para sentir, a alma tenha a necessidade de contemplar imagens ou quadros, que, de algum modo, seriam enviados pelos objetos até o cérebro. No início do referido discurso, intitulado “Dos sentidos em geral”, Descartes afirma que “[...] é a alma que sente, não o corpo” (AT, VI, p. 109), e que esse sentir pode ser causado de diversos modos, já que “existem diversas outras coisas que podem estimular o nosso pensamento”. Entre essas outras coisas em relação às imagens estão os signos e as palavras. O termo signo é aqui empregado tão somente para se referir a algo que estimula o pensamento, ou seja, que provoca, que causa algum sentir.

É em outra obra que Descartes se refere ao termo signo fazendo uma relação mais próxima com o conceito de ideia. Em *O Mundo, ou Tratado da Luz*, o filósofo não chega a afirmar exatamente que “as ideias são signos”, mas nos indica que assim podem ser pensadas a partir de uma analogia entre as ideias e as palavras. Como se considerasse um princípio aquela afirmação do § 9 da Meditação Terceira, segundo a qual o maior dos erros “[...] consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim” (AT VII, p. 37; IX, p. 29)¹⁰¹, Descartes começa *O Mundo* com uma advertência:

¹⁰¹ Embora Descartes diga que a metafísica se ocupa dos primeiros princípios do conhecimento humano (AT IX-2, p. 14), e que suas *Meditações* tratam, além dos temas expressos em seu subtítulo (de Deus e da alma) “[...] em geral de todas as primeiras coisas que se pode conhecer filosofando por ordem” (AT III, p. 239), tivemos o cuidado de empregar o “como se” para não afirmar, categoricamente, que Descartes toma como princípio uma passagem das *Meditações* para algo escrito n’*O Mundo*. Em primeiro lugar, por conta da cronologia dos textos: Descartes, muito provavelmente, se dedicou primeiro à escrita de sua obra não publicada, *O Mundo*, e

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que pode haver diferença entre o sentimento que dela temos, isto é, a **ideia** que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento, isto é, o que há na flama ou no Sol que se chama pelo nome de “luz”. Pois, embora cada um comumente se persuada de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso (AT, XI, p. 405-406 – grifo nosso).

Para não incorrer no principal e mais comum dos erros, tal como anunciado nas *Meditações*, Descartes inicia seu texto sobre física advertindo o leitor de que pode haver diferença entre a ideia que se tem da luz e a causa dessa ideia. Mesmo nesta obra científica, na qual a existência dos corpos não chega a ser colocada em suspenso – tal como ocorre nas *Meditações*, por exemplo –, Descartes parte do pressuposto de que as ideias podem não ser semelhantes ao que elas se referem. No entanto, nesta obra o filósofo se propõe a conhecer o fenômeno da luz – e não somente este fenômeno físico.

Se é através da ideia de luz que o sujeito concebe a luz, e se o filósofo parte do pressuposto de que pode haver diferença entre a ideia de luz e a própria luz, de que modo será possível tomar a luz ou qualquer fenômeno físico como objeto de conhecimento? De que maneira as ideias são entendidas para que se possa falar sobre a luz a partir desse pressuposto? É ao responder esta questão que Descartes apresenta a analogia acima mencionada:

Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las [...]. Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza¹⁰² não poderá, ela também, ter estabelecido certo

somente depois à das *Meditações*. Além disso, tratam-se de obras de diferentes contextos, e que trazem os conceitos de acordo com seus respectivos objetivos.

¹⁰² A noção de natureza é empregada em diversos textos cartesianos, e nem sempre com o mesmo significado. Nessa passagem d’*O Mundo*, em que a natureza é colocada como o que pode estabelecer no sujeito certo signo, natureza parece ter o significado definido por Descartes na Meditação Sexta: “[...] por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas” (AT VII, p. 80; IV, p. 64). Como alertamos na nota anterior, é preciso ter cuidado com a relação entre obras de diferentes contextos. No entanto, acreditamos não haver problema em considerar que o significado de natureza dessa passagem d’*O Mundo* está de acordo com a definição de natureza presente na Meditação Sexta, acima citada.

signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? Não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens? (AT XI, p. 406 – negrito nosso).

Para expressar o modo como compreende as ideias em *O Mundo*, Descartes faz uma analogia recorrendo à linguagem, mais especificamente, entre as ideias e as palavras. As palavras são constantemente utilizadas para expressar as coisas, nos remetem a coisas, embora nada com elas tenham de semelhante. Mais importante – para o presente trabalho – do que não ter qualquer semelhança com as coisas, cada palavra empregada para designar uma coisa “significa” a coisa pela palavra designada. Ou seja, o fato de não haver semelhança entre as palavras e as coisas não faz com que as palavras deixem de significar as coisas por elas designadas. Se é assim na relação entre as palavras e as coisas, ou melhor, “[...] se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens, são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma [...]” (AT XI, p. 46), a relação entre as ideias e as coisas pode não ser pautada na semelhança entre ambas, pois é possível que “[...] a natureza [tenha] estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, [ou de outra coisa] mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento [...]” (AT XI, p. 46 - acréscimos nossos)¹⁰³.

O que está em jogo no presente trabalho não é a relação de semelhança entre as ideias e as coisas por elas representadas. Não é este o aspecto da analogia das ideias com as palavras que se pretende aqui destacar. A análise da passagem acima citada d’*O Mundo* tem o objetivo de demonstrar que a referência às ideias como signos existe em textos cartesianos nos quais o filósofo apresenta uma caracterização das ideias. O primeiro capítulo d’*O Mundo* está longe de ser considerado o principal o lugar de onde se pode extrair os conceitos fundamentais da teoria cartesiana das ideias. No entanto, é evidente que, neste texto, o filósofo apresenta uma caracterização das ideias que, segundo entendemos, nos dá elementos a partir dos quais podemos dizer que as ideias, para Descartes, são os signos da exterioridade ontológica.

¹⁰³ O problema da relação entre as ideias e as coisas exteriores, é importante ressaltar novamente, não está sendo desenvolvido na presente tese, como já alertado anteriormente.

A expressão “as ideias são como imagens das coisas”, feita no § 6 da Meditação Terceira, é uma maneira metafórica de se referir ao conceito de ideia, já que o filósofo, nesta passagem, não emprega o termo imagem em seu sentido literal, como já argumentamos acima. Como também já analisamos anteriormente, ao afirmar que as ideias são como as imagens das coisas, Descartes está apresentando sua compreensão de ideia como representação. E a compreensão de ideia como representação significa que a ideia é o que dá ao sujeito a ocasião de perceber algo exterior¹⁰⁴.

Em *O Mundo*, Descartes apresenta mais uma analogia, na qual afirma que as ideias são como signos, que citamos novamente:

[...] por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo **signo** que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento? (AT XI, p. 46 – negrito nosso).

Ou seja, uma ideia pode ser “certo signo” pelo qual o sujeito se dá conta da presença de algo exterior. Segundo entendemos, esta caracterização está de acordo com o modo através do qual o filósofo caracteriza as ideias no § 6 da Meditação Terceira. Se o conceito de ideia como representação compreende a ideia como o que dá ao sujeito a ocasião de perceber algo exterior, e se as ideias são entendidas como signos, podemos considerar que as ideias são os signos da exterioridade ontológica.

¹⁰⁴ Tal como escrevemos em 2.2.2

3 A PRIMEIRA TENTATIVA DE SAIR DO SOLIPSISMO

Nos capítulos precedentes abordamos o caminho percorrido pelo sujeito meditante rumo ao solipsismo, bem como a chegada e a permanência neste “lugar” problemático; abordamos, também, as passagens que expressam a necessidade de sair dessa situação e que, para isso, é preciso encontrar a condição que permite tal saída. Tal condição, como vimos, é o conceito de ideia que começa a ser caracterizado no § 6 da Meditação Terceira.

Nesse capítulo pretendemos analisar a abordagem das ideias feita a partir do § 10 da Meditação Terceira, bem como a consequência desta abordagem no percurso do sujeito meditante. Pretendemos argumentar que este ponto do texto de Descartes trata da primeira abordagem das ideias que tem como objetivo explícito perguntar-se sobre a possibilidade de admitir a existência de outras coisas. Tendo em vista que o § 6 da Meditação Terceira traz a condição para a saída do solipsismo, é necessário ao sujeito meditante partir desta condição para continuar sua caminhada em direção a um outro. É a partir do § 10 da Meditação Terceira que essa empreitada inicia.

3.1 A origem das ideias

Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29).

Com essas palavras Descartes inicia a segunda abordagem da noção de ideia presente na Meditação Terceira. No capítulo anterior analisamos a primeira abordagem, na qual o filósofo caracteriza as ideias como aqueles entre os pensamentos do sujeito que são como imagens das coisas. Tal como adverte Gueroult, aqui Descartes se refere a “[...] uma nova enumeração e a uma nova classificação, desta vez não mais entre os pensamentos, mas entre as ideias” (GUEROULT, 1953, p. 168). Enquanto no § 6 da Meditação Terceira Descartes apresenta uma classificação dos pensamentos, entre os quais estão as ideias, esta segunda abordagem das ideias se refere a elas a partir de sua origem, e classifica-as como inatas, adventícias e factícias. Seria esta classificação uma

tese cartesiana, ou a expressão “parecem” indica que se trata de uma tese que o filósofo pretende refutar?

A origem das ideias não é um tema exaustivamente desenvolvido na Meditação Terceira – não será o problema ao qual o filósofo se dedicará a partir da classificação citada¹⁰⁵. Recorrendo novamente a Gueroult, temos que “Esta enumeração [...] constitui uma operação prévia. Ela não pertence ao corpo da pesquisa; ela é destinada, também, a abrir o caminho” (GUEROULT, 1953, p. 168). Concordamos com este comentador quando ele afirma que a referida enumeração abre caminho para uma refutação que Descartes fará, na sequência de seu texto, à tese segundo a qual o nosso conhecimento provém das ideias sensíveis, que essas ideias são imagens fiéis das coisas exteriores e encontram nessas coisas a sua origem (GUEROULT, 1953, p. 168).

Se a classificação das ideias em inatas, adventícias e factícias abre caminho para a retomada de uma tese não cartesiana, pode-se inferir disso que tal classificação das ideias apresentada no § 10 da Meditação Terceira não faz parte da concepção cartesiana de ideia? Ou seja, há, de fato, para Descartes, uma distinção das ideias a partir de sua origem, tal como expresso na referida passagem da Meditação Terceira? Ou esta classificação simplesmente faz parte da tese do senso comum que o filósofo pretende refutar em seguida?

O fato de esta enumeração das ideias abrir caminho para a reconsideração de uma tese do senso comum que Descartes irá refutar poderia nos levar a concluir que, segundo o filósofo, não há uma distinção entre as ideias em inatas, adventícias e factícias. Como será tratado no próximo capítulo, é somente a partir do § 15 da Meditação Terceira que a teoria propriamente cartesiana das ideias terá continuidade. Entre o § 10 e o § 14 da respectiva meditação, Descartes se dedica, como já afirmado acima, à exposição e refutação de uma tese não cartesiana. Isso tudo indica que a classificação das ideias a partir de sua origem faz parte dessa tese, não se tratando, assim, de

¹⁰⁵ Como mencionamos nos capítulos anteriores, em mais de um momento da Meditação Terceira Descartes expressa que o principal dos erros consiste em admitir a existência de coisas exteriores, e que as ideias são semelhantes a essas coisas (AT VII, p. 35; IX, p. 28 e AT VII, 37; IX, p. 29). No próximo ponto do presente capítulo é que iremos tratar do que segue à classificação das ideias a partir de sua origem, mencionada no início do décimo parágrafo da Meditação Terceira.

uma classificação cartesiana das ideias. No entanto, em uma de suas cartas a Mersenne Descartes afirma que:

[...] pela palavra ideia eu entendo tudo o que pode estar em nosso pensamento, e **eu as distingo em três tipos**: à saber **algumas são adventícias**, como a ideia que se tem vulgarmente do Sol; **outras são as factícias**, entre as quais se pode colocar essas que os Astrônomos fazem do Sol por seu raciocínio; **e outras inatas**, como a ideia de Deus, da mente, do corpo, do triângulo, e em geral de tudo o que representa as essências verdadeiras, imutáveis e eternas (AT III, p. 383 – negrito nosso)¹⁰⁶.

Esta passagem contém alguns dos elementos e conceitos mais fundamentais e importantes da concepção cartesiana de ideia. Inicia com uma definição de ideia, entendida como tudo o que está presente no pensamento¹⁰⁷, e termina expressando o conceito de representação. Vemos aqui que ao mencionar sua concepção de ideia ao seu amigo Mersenne, Descartes apresenta a distinção entre as ideias a partir da sua origem, e cita uma classificação similar àquela que se encontra no § 10 da Meditação Terceira. Deste modo, embora a origem das ideias não seja um tema exaustivamente abordado na Meditação Terceira, e apesar do fato de a classificação das ideias a partir de sua origem se seguir a reconsideração de uma tese não cartesiana que será em seguida refutada, há, para Descartes, uma diferença entre as ideias a partir de sua origem; pode-se considerar a classificação das ideias em inatas, adventícias e factícias como uma caracterização cartesiana das ideias.

Apesar de a origem das ideias não ser um tema exaustivamente desenvolvido por Descartes em sua Meditação Terceira, o filósofo não deixa de abordá-lo, ainda que de modo sucinto. Sabendo que entre os pensamentos do sujeito estão as ideias, que são como imagens das coisas – isto é, representam coisas – o sujeito se pergunta de onde provém esses pensamentos. Essa questão é respondida com a afirmação de que entre essas ideias há aquelas que “parecem ter nascido comigo” e são, por isso, inatas.

Entre as ideias existem aquelas que não têm a sua origem em coisas exteriores, tampouco são feitas e inventadas (ou seja, criadas) pelo sujeito, pois

¹⁰⁶ Carta de 23 de junho de 1641.

¹⁰⁷ Essa concepção de ideia será abordada no próximo capítulo da presente tese, principalmente em 4.1.1 e 4.2.1.

as ideias que parecem ser feitas e inventadas recebem outro nome. O que são as ideias inatas para Descartes? Não são as que vêm de fora, tampouco as que o sujeito cria. Embora em suas *Meditações* Descartes diga que as ideias inatas são aquelas que “parecem” ter nascido com o sujeito, é preciso tomar cuidado para não interpretar de modo equivocado o sentido do inatismo das ideias em Descartes. Da mesma maneira que a expressão “como” deve ser levada em conta, pois desempenha um papel importante na correta compreensão da noção de ideia “como imagem das coisas” no § 6 da Meditação Terceira – por indicar que a noção de imagem não deve ser tomada no seu sentido literal – na classificação das ideias apresentada no § 10 desta mesma meditação, é o termo “parecem” que não pode passar despercebido, e merece a devida atenção para que o sentido do inatismo das ideias ali expresso pelo filósofo não seja entendido de modo equivocado.

Esse cuidado parece não ter sido tomado por Hobbes, por exemplo, que na décima de suas objeções às *Meditações* questiona o seguinte:

Ademais, onde ele diz que a ideia de Deus e de nossa alma é nascida e residente em nós, eu gostaria de saber se as almas dos que dormem profundamente e não tem nenhum sonho pensam. Se elas não pensam, então não tem nenhuma ideia e, portanto, não há ideia que seja nascida e residente em nós, pois o que é nascido e residente em nós está sempre presente em nosso pensamento (AT IX, p. 146).

Ao que parece, mais uma vez Hobbes não se atenta a alguns termos que indicam a necessidade de não interpretar apressadamente o que o texto cartesiano está a dizer¹⁰⁸. Segundo o que escreve o filósofo inglês, o texto de Descartes diz que as ideias inatas são aquelas que literalmente nasceram com o sujeito, que estão presentes na alma do homem desde o seu nascimento, e por ele são pensadas a todo o tempo. Tese que Hobbes refuta recorrendo a um exemplo a partir do qual demonstra haver momentos em que a alma não pensa (durante o sono em que o homem não sonha). Se há momentos em que o homem não pensa, infere Hobbes, não há ideias pensadas a todo o tempo; e, assim, não há ideias inatas.

¹⁰⁸ No capítulo anterior, em 2.3.1, analisamos a objeção em que Hobbes interpreta o termo “imagem”, nesta definição, de modo literal, como que ignorando a expressão “como”.

Em sua resposta, ao refutar a objeção do filósofo inglês, Descartes esclarece da seguinte maneira o que são para ele as ideias inatas:

Enfim, quando eu digo que alguma ideia é nascida conosco, ou que é naturalmente impressa em nossas almas, eu não entendo por isso que ela se apresente sempre ao nosso pensamento, pois assim não haveria nenhuma. Mas, somente, que temos em nós mesmos a faculdade de produzi-la (AT IX, p. 146).

Como afirmado acima, o emprego da expressão “parecem” indica a necessidade de tomar certo cuidado ao interpretar a afirmação “algumas ideias parecem ter nascido comigo”. Com esta afirmação, Descartes quer dizer que entre as ideias há aquelas que tem a sua origem no próprio sujeito, não por serem pensadas a todo o tempo pelo sujeito, “pois assim não haveria nenhuma” diz o filósofo, mas porque o sujeito possui em sua natureza a faculdade de produzir essas ideias. Tais ideias são chamadas “inatas”, são ditas terem “nascido com o sujeito”, não por estarem presentes de forma atual na mente do homem desde criança; “nasceram comigo”, diz o sujeito meditante, “porque nasceram em mim”, na alma; são inatas porque tem a sua origem em algo que faz parte da natureza do sujeito: a faculdade de produzir tais ideias, assim como Descartes escreve sobre as ideias inatas no próprio texto da Meditação Terceira:

Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza (AT VII, p. 38; IX, p. 29).

Pelo que escreve o filósofo nas *Terceiras Respostas* e, também, no texto da Meditação Terceira, há ideias que são inatas, e assim o são porque sua origem decorre de algo natural ao ser pensante: uma espécie de faculdade de produzir tais ideias. Sendo assim, seria correto afirmar que as ideias inatas têm o sujeito como causa? Se as ideias inatas são aquelas oriundas de uma faculdade de produzir ideias que o sujeito possui em sua própria natureza, significa que estas ideias são feitas pelo sujeito?

Temos aqui uma aparente confusão entre ideias inatas e ideias factícias. Embora Descartes tenha dito que o sujeito tem em sua natureza a faculdade de “produzir” ideias, não significa que as ideias inatas tenham o próprio sujeito como o seu criador. Como afirma Descartes na Carta a Mersenne acima citada, as ideias inatas são as ideias “[...] de tudo o que representa as essências

verdadeiras, imutáveis e eternas” (AT III, p. 383), como as ideias de Deus, da mente, do corpo, do triângulo, etc. Se a ideia de Deus, por exemplo, está no gênero das ideias inatas, o sujeito não pode ser a sua causa¹⁰⁹. Ao afirmar que o sujeito tem em sua natureza a faculdade de produzir ideias, não significa que todas as ideias oriundas desta faculdade têm como causa o próprio sujeito, mas que o sujeito tem uma natureza tal que lhe possibilita, embora ainda não saiba claramente como, ter em si ideias que representam coisas que não podem ter a sua origem pelos sentidos, tampouco ser feitas e inventadas por ele próprio.

É importante ressaltar, novamente, a necessidade de se atentar à expressão “parecem” presente no § 10 da Meditação Terceira, onde Descartes afirma que “[...] destas ideias, umas me **parecem** ter nascido comigo [...]” (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29 – negrito nosso). Esta expressão pode indicar, também, que o sujeito meditante ainda não tem clareza suficiente para falar sobre a origem das ideias. Quer nos parecer ser esta a razão da aparente confusão entre as ideias inatas e as factícias. Neste ponto da meditação, o sujeito só pode afirmar que algumas ideias “parecem ter com ele nascido”, pois ele ainda não tem condições suficientes para saber indubitavelmente de onde essas ideias provêm. A ideia de Deus, por exemplo, não pode ter sido feita ou inventada pelo próprio sujeito, sendo assim, não é uma ideia factícia; muito menos pode, essa ideia, ser causada pela percepção sensível e, portanto, não é uma ideia adventícia. Como afirma Descartes em sua resposta a Hobbes, ideia inata é aquela que é “[...] naturalmente impressa em nossas almas” (AT IX, p. 146), este é o sentido do inatismo das ideias em Descartes.

Além das ideias inatas, há aquelas que parecem ter a sua origem em outras coisas que, de algum modo, imprimem no sujeito a sua representação (parecem ser estranhas e vir de fora): “[...] se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto o calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim” (AT VII, p. 38; IX, p. 29). Deste gênero de ideias fazem parte aquelas que, nas *Meditações*, Descartes coloca no gênero das ideias adventícias.

¹⁰⁹ Como Descartes irá argumentar nas provas da existência de Deus da Meditação Terceira. No capítulo cinco da presente tese essas provas serão analisadas.

Enquanto as ideias inatas são aquelas que o sujeito possui por ter em si, naturalmente, a faculdade de produzi-las, e as adventícias as que parecem ser estranhas e vir de fora, as ideias que são criadas, ou seja, feitas e inventadas pelo sujeito são as que Descartes chama de factícias¹¹⁰: “[...] e, enfim, parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito” (AT VII, p. 38; IX, p. 29). Como se vê, no texto das *Meditações*, Descartes coloca como exemplo de ideias factícias aquelas ideias formadas pelo sujeito a partir da reunião de conteúdos de diferentes ideias como, por exemplo: à ideia de mulher é misturada a de peixe e, então, forma-se a ideia de sereia; e de modo semelhante ocorre com qualquer ideia de quimera.

No entanto, na carta acima citada, destinada a seu amigo Mersenne, onde Descartes expressa a mesma classificação das ideias do § 10 da Meditação Terceira, parece que o filósofo atribui um significado diferente às ideias adventícias e às factícias. Vejamos novamente:

[...] eu as distingo [as ideias] em três tipos: a saber **algumas são adventícias, como a ideia que se tem vulgarmente do Sol**; outras são as **factícias, entre as quais se pode colocar essas que os Astrônomos fazem do Sol por seu raciocínio** (AT III, p. 383 – acréscimo e negrito nosso).

Enquanto no texto das *Meditações* Descartes coloca entre as adventícias as ideias oriundas das sensações, como um som, um ruído, etc., e as ideias factícias as ideias de coisas fabulosas – que poderiam ser também chamadas de fictícias – como a ideia de sereia, de hipogrifo ou de qualquer quimera, na Carta a Mersenne de 23 de junho de 1641 o filósofo coloca como exemplo de ideia adventícia a ideia que se tem vulgarmente do sol, enquanto o exemplo de ideia factícia é a que os astrônomos têm do sol “a partir de seu raciocínio”. Ou seja, na carta citada, Descartes afirma que as ideias factícias são aquelas ideias formadas pelo próprio sujeito – tal como as define nas *Meditações* – mas no caso da carta, são as ideias formadas pelo próprio sujeito quando este faz uso da razão. Estaria o texto da Meditação Terceira em desacordo com a referida carta? Teria Descartes cometido um engano ao redigir a carta a seu amigo, ou mesmo

¹¹⁰ Tal como se pode conferir na Carta a Mersenne acima citada (AT III, p. 383).

a passagem da Meditação Terceira, e confundido os dois tipos de ideia na hora de exemplificar cada um deles?

Primeiramente, é preciso esclarecer que não há aqui uma simples troca, em que na Carta Descartes tenha atribuído às ideias adventícias o exemplo que nas *Meditações* está para as ideias factícias e vice-versa. Sobre as ideias adventícias o problema é menor, pois na carta está escrito que entre as adventícias estão as ideias que se formam “vulgarmente” de coisas exteriores como, no exemplo citado, a ideia do Sol que, também, é causada pela sensação. A questão é muito mais a respeito do exemplo dado das ideias factícias, sobre as quais há uma diferença considerável entre os dois textos. Enquanto no § 10 da Meditação Terceira Descartes afirma que entre as factícias estão as ideias de sereia, de hipogrifo, ou de qualquer outra quimera – ideias que podem ser chamadas de fictícias – na Carta o filósofo afirma que neste gênero de ideias estão as que são como a ideia que os astrônomos formam do sol através de seu raciocínio, o que nos remete à uma importante passagem da Meditação Terceira, na qual Descartes diz:

[...] notei amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua ideia. Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira (AT VII, p. 39; IX, p. 31)¹¹¹.

Nessa passagem, Descartes fala da diferença entre o objeto e sua ideia, e cita como exemplo as duas ideias do sol: uma oriunda dos sentidos e que provém de fora (pela qual o sol me parece extremamente pequeno), e a outra que é formada pelas razões da astronomia (pela qual o sol parece ser muitas vezes maior que a terra inteira). Nos termos da Carta a Mersenne, a ideia adventícia do sol é a ideia que toma sua origem nos sentidos, a que indica ser o sol extremamente pequeno, etc.; e, assim, uma ideia adventícia é uma ideia pela

¹¹¹ Esta passagem faz parte do fechamento do que iremos abordar no próximo ponto do presente capítulo: a dessemelhança entre as ideias adventícias e as coisas que elas pretendem representar. No entanto, é importante no presente ponto para esclarecer as questões acima colocadas sobre a origem das ideias.

qual o sujeito não conhece uma coisa tal como ela é. Já a outra ideia desse mesmo objeto, a tomada nas razões da Astronomia, é uma ideia factícia; e, por ser uma ideia tomada das razões da Astronomia, é uma ideia que dá ao sujeito a ocasião de conhecer uma coisa tal como ela é¹¹².

Esta passagem esclarece que o texto do § 10 da Meditação Terceira não deixa de expressar uma caracterização propriamente cartesiana das ideias, mas não exatamente como o filósofo a considera. Não significa que a classificação das ideias a partir de sua origem neste ponto da Meditação Terceira esteja em desacordo com a Carta a Mersenne. Na Meditação Terceira, Descartes afirma que as ideias adventícias são aquelas que parecem ser estranhas e vir de fora. Ora, a ideia “vulgar” que se tem do sol não é oriunda de outro lugar senão de “fora”; portanto, neste ponto, os textos estão de acordo. As ideias factícias, no texto da Meditação Terceira, são definidas como aquelas que parecem ser feitas e inventadas pelo próprio sujeito; a ideia do sol formada pelas razões da Astronomia tem como origem noções presentes, de algum modo, no próprio sujeito. Ora, se é assim, esta ideia do sol é feita e inventada pelo sujeito, a partir das noções que ele possui em sua razão; portanto, sobre este ponto tampouco há desacordo entre os textos.

Ocorre que no § 10 da Meditação Terceira, o sujeito meditante não sabe ainda com clareza de onde provêm as ideias, por este motivo afirma que “algumas **parecem** ter nascido comigo, outras **parecem** ser estranhas e vir de fora, enquanto outras **parecem** ser feitas e inventadas por mim mesmo”¹¹³. Tanto é assim, que ao final do referido parágrafo o filósofo afirma:

Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem (AT VII, p. 38; IX, p. 30).

Ou seja, a aparente confusão a respeito da origem das ideias expressa no § 10 da Meditação Terceira é decorrente da situação do sujeito meditante

¹¹² A noção de correspondência é fundamental para definir a concepção cartesiana de verdade. Como já afirmado em outros pontos desse texto, a noção de verdade não é objeto da presente pesquisa. Sobre a noção correspondencial de verdade em Descartes, ver FORLIN, 2002.

¹¹³ Mais uma vez a importância de levar em conta a sutil expressão “parecem”, empregada pelo filósofo para indicar que ainda não há clareza a respeito do que ele está abordando.

neste ponto do texto. A dúvida continua atuando, poucas coisas lhe escaparam até esse momento das *Meditações*. O sujeito continua inserido no solipsismo, e acabou de encontrar a condição para a saída desta situação problemática: as ideias, que são os signos da exterioridade ontológica, ou seja, este é o gênero de pensamento a partir do qual o sujeito pode ter acesso às coisas exteriores. Se é a partir das ideias que o sujeito pode ter acesso a coisas exteriores, o questionamento sobre a origem das ideias é feito para saber a partir de qual delas se poderia chegar a um outro. No entanto, isso é questionado em um momento em que o sujeito ainda não tem clareza suficiente sobre a origem das ideias. E não é por outro motivo que se pode ser persuadido, como diz Descartes, “[...] de que todas essas ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim” (AT VII, p. 38; IX, p. 30).

A abordagem das ideias a partir de sua origem, iniciada no § 10 da Meditação Terceira, não visa aprofundar a discussão sobre a origem das ideias, mas abrir caminho para a continuidade do percurso do sujeito meditante: sua necessária caminhada em direção à saída do solipsismo. Ao ter descoberto que as ideias são os signos da exterioridade ontológica e, assim sendo, que é a partir delas que se pode alcançar a existência de um outro, e é isso que visa essa abordagem das ideias. Se entre as ideias, algumas parecem ser estranhas e vir de fora, é a elas que o sujeito deve recorrer para realizar a sua primeira tentativa de sair do solipsismo.

3.2. A crença na semelhança entre ideia e coisa

Como afirmado no ponto anterior, a classificação das ideias a partir da sua origem, presente no § 10 da Meditação Terceira, tem o objetivo de abrir caminho. No presente ponto, pretende-se abordar os primeiros passos dados pelo sujeito a partir dessa abertura. É importante ressaltar que a caracterização das ideias em inatas, adventícias e factícias é uma classificação prévia, pois o sujeito ainda não tem clareza o suficiente a respeito da origem das ideias, como procuramos mostrar no ponto anterior¹¹⁴. Após refletir sobre a origem das ideias,

¹¹⁴ Assim como Descartes afirma imediatamente antes de dizer o que foi colocado na citação que inicia o presente ponto: “Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas

e trazer à tona a opinião segundo a qual umas parecem ser inatas, outras adventícias e outras factícias, o sujeito se pergunta o que fazer a partir desta classificação, ao que responde:

E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas [ideias] que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos (AT VII, p. 38; IX, p. 30 – acréscimo nosso).

Se a abordagem das ideias a partir de sua origem visa abrir caminho, nesta passagem fica claro para onde o sujeito pretende se direcionar, fica claro qual é o caminho que o sujeito pretende percorrer neste primeiro momento. A partir da classificação das ideias em inatas, adventícias e factícias, as que interessam ao sujeito são aquelas que parecem vir de fora (me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim). Ou seja, as ideias que parecem ter nascido com o sujeito, bem como aquelas que parecem ser feitas e produzidas por ele, não serão levadas em conta neste percurso, pois, de acordo com essa classificação das ideias, não são esses gêneros de ideias que indicam a existência de outra coisa. Se são as ideias adventícias aquelas que parecem vir de fora, são elas que podem conduzir o sujeito meditante para o lugar de onde vieram.

Sendo assim, os primeiros passos dessa primeira tentativa de sair do solipsismo serão dados com a abordagem das ideias que parecem vir de fora e a análise das razões da crença de que há semelhança entre essas ideias e as coisas exteriores; a abordagem deve recair sobre as ideias adventícias porque, de acordo com esta classificação, são somente elas que parecem conduzir o sujeito meditante à existência de um outro.

Uma vez aberto o caminho, a análise das ideias adventícias começa com um questionamento sobre o que é a causa da crença de que essas ideias são semelhantes a coisas exteriores. Para esta análise, Descartes recorre a uma tese do “senso comum”, de onde ele extrai as razões de tal crença:

A primeira dessas razões é que parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio

ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas e inventadas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem” (AT VII, p. 38; IX, p. 30).

que essas ideias não dependem, de modo algum, de minha vontade; pois amiúde se apresentam a mim mau grado meu, como agora, quer queira quer não, eu sinto calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou esta ideia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro. (AT VII, p. 38; IX, p. 30).

A primeira das razões que persuade o sujeito a crer que as ideias adventícias são semelhantes a objetos exteriores recorre a um apelo à natureza (GUEROULT, 1953, p. 169). A segunda das razões recorre a outro elemento que sustenta essa crença: o fato de a presença dessas ideias ser independente da vontade do sujeito, pois “quer queira, quer não, sinto o calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou esta ideia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo”, por uma coisa existente fora do sujeito, um outro.

Ou seja, deve existir coisas exteriores, pois as ideias que aparentemente são estranhas e vêm de fora parecem ser semelhantes a coisas exteriores que seriam suas causas. Considerando essas razões, as ideias adventícias podem ser a saída do solipsismo, pois é através delas que o sujeito descobre haver coisas fora dele, “E nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa” (AT VII, p. 38; IX, p. 30).

Embora as razões acima citadas indicarem ser muito plausível a crença de que existem coisas exteriores que imprimem no sujeito a sua semelhança, Descartes afirma ser “[...] preciso [verificar] se estas razões são suficientemente fortes e convincentes” (AT VII, p. 38; IX, p. 30 – acréscimo nosso) para confirmar essa crença.

Quanto à primeira razão, a que recorre à natureza para justificar a crença de que existem coisas exteriores que imprimem no sujeito a sua semelhança, o filósofo esclarece que, neste ponto, somente entende pela palavra natureza “[...] uma certa inclinação que me leva a acreditar nessa coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira” (AT VII, p. 38; IX, p. 30). Com isso, é estabelecida uma distinção no significado de “natureza”: por um lado pode ser entendida como “certa inclinação” e, por outro, como uma “luz natural”. Segundo Descartes,

[...] essas duas coisas diferem muito entre si; pois eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me revela ser verdadeiro, assim como ela me fez ver, há pouco, que, do fato de eu duvidar, podia concluir que existia. E não tenho em mim outra faculdade, ou poder, para distinguir o verdadeiro do falso, que me possa ensinar que aquilo que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e na qual eu me possa fiar tanto quanto nela. Mas, no que se refere a inclinações que também me parecem ser para mim naturais, notei frequentemente, quando se tratava de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas não me levaram menos ao mal do que ao bem; eis por que não tenho motivo de segui-las tampouco no referente ao verdadeiro e ao falso (AT VII, p. 38-39; IX, p. 30).

Ao verificar se a primeira razão é suficientemente forte para sustentar a crença de que as ideias que parecem vir de fora são semelhantes a coisas exteriores, Descartes deixa claro não ser pela luz natural que o sujeito assim pensa, mas por algo chamado por ele aqui de inclinação, como uma inclinação natural, uma espécie de instinto. Isto indica que a mencionada crença é sustentada não por razões, tal como ocorre, por exemplo, no conhecimento expresso no *cogito* – este sim adquirido através da luz natural – mas por uma espécie de instinto ou, nas palavras de Descartes, uma mera “inclinação” que, como afirmado pelo filósofo, se não é confiável referente ao mal e ao bem, tampouco o será para a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Ao verificar a força argumentativa da primeira razão da crença na semelhança entre ideias adventícias e coisas exteriores, Descartes define o que significa o termo “natureza” como uma certa inclinação, no entanto, não define o que é esta inclinação. O que o filósofo faz, nesta refutação, é indicar que o emprego destas inclinações na escolha entre as virtudes e os vícios não traz nenhuma clareza sobre o mal ou o bem, e disto infere que elas tampouco devem ser seguidas no que se refere ao verdadeiro e ao falso. Mas o que Descartes entende por inclinação, termo que o filósofo desqualifica em sua refutação à tese segundo a qual as ideias adventícias têm semelhança com coisas exteriores?

Como mencionado acima, inclinação é, para Descartes, uma espécie de instinto natural. Se esta interpretação está correta, a definição de instinto trará luz sobre o significado do termo inclinação, empregado pelo filósofo no § 12 da Meditação Terceira. Em uma Carta a Mersenne, Descartes apresenta uma

distinção entre dois tipos de instintos: a luz natural (*intuitus mentis*) e “certo impulso da natureza”:

[...] eu distingo dois tipos de instintos: um está em nós enquanto homens e é puramente intelectual, é a luz natural ou *intuitus mentis*, ao qual somente eu quero que se deva confiar; o outro está em nós enquanto animais, e é um certo impulso da natureza para a conservação de nosso corpo, para o gozo dos prazeres corporais e etc., o qual não deve sempre ser seguido (AT II, p. 599)¹¹⁵.

Em um primeiro momento, esta passagem diz que tanto a luz natural (*intuitus mentis*) quanto um impulso natural são chamados de instintos. Porém, como se pode ver, esta é a única coisa em que comungam. Ambos são instintos, mas cada um o é a seu modo: o primeiro está no homem enquanto humano, é o que há de próprio no humano: a luz natural que, embora tratado aqui como instinto, é puramente intelectual; o segundo está no homem não enquanto o que é próprio do humano, trata-se de algo que o homem compartilha com os animais, refere-se ao que o humano tem de animal: um certo impulso da natureza. Se a “inclinação natural”, colocada como a razão que sustenta a crença na semelhança entre as ideias adventícias e coisas exteriores, é uma espécie de instinto, pode ser somente o segundo tipo de instinto descrito nesta carta.

Embora Descartes escreva a Mersenne que este tipo de instinto, o “certo impulso da natureza”, não deve ser completamente rechaçado – não deixa de ter alguma utilidade, já que visa “a conservação do nosso corpo, o gozo dos prazeres corporais, etc.” – adverte que este tipo de instinto “não deve ser sempre seguido”. E não o deve exatamente por não dar conta do que é estritamente intelectual, o que é objeto do outro tipo de instinto: a luz natural¹¹⁶. Ou seja, quando Descartes fala, na Meditação Terceira, que pela palavra natureza entende somente uma certa inclinação, ele está a dizer que a crença de que existem coisas exteriores que são semelhantes às ideias adventícias é sustentada por um mero impulso, que não deve ser seguido no que se refere às questões intelectuais, como a semelhança entre ideia e coisa exterior.

¹¹⁵ Carta de 16 de outubro de 1639.

¹¹⁶ É importante ressaltar a impossibilidade de aceitar o que não é “estritamente intelectual”, uma vez que nesse ponto da Meditação Terceira o Eu não é outra coisa que um ser pensante e, então, se esse “instinto natural” se identifica a algo decorrente daquilo que somos como animais, certos impulsos naturais, não pode ainda ser admitido.

O entendimento de “natureza” como mera inclinação ou instinto torna a primeira razão insuficiente para que o sujeito admita que as ideias, que parecem ser estranhas e vir de fora, são semelhantes ou conformes a coisas exteriores e, conseqüentemente, que existem coisas exteriores. Agora, é preciso analisar se a segunda razão tem força suficiente para que o sujeito possa sair do solipsismo a partir das ideias adventícias.

E, quanto à outra razão, segundo a qual essas ideias devem provir de alhures, porquanto não dependem de minha vontade, tampouco acho mais convincente. Pois, da mesma forma que as inclinações, de que falava há pouco, se encontram em mim, não obstante não se acordarem sempre com minha vontade, e assim talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas ideias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela não me seja ainda conhecida; como, com efeito, sempre me pareceu até aqui que, quando durmo, elas se formam em mim sem a ajuda dos objetos que representam (AT VII, p. 39; IX p. 31).

Se a primeira razão não é suficientemente forte para fazer com que o sujeito aceite a tese segundo a qual as ideias adventícias são semelhantes a coisas exteriores e que, conseqüentemente, existem coisas exteriores, a segunda o é tampouco. Descartes refuta a segunda razão argumentando que o fato de o sujeito possuir ideias que parecem vir de fora independentemente de sua vontade não garante a existência de coisas exteriores que seriam as causas dessas ideias.

E por que não garante? Para responder a isso, o filósofo menciona a possibilidade de o sujeito ter em si alguma faculdade desconhecida de produzir, por si próprio, tais ideias que, assim, não seriam adventícias. É importante ressaltar que Descartes não está afirmando categoricamente a existência de uma faculdade oculta, mas trazendo à tona a possibilidade de sua existência, o que indica que o sujeito ainda não se conhece plenamente, pois, se assim fosse, não haveria dúvidas sobre a existência dessa faculdade. Para exemplificar a possibilidade de possuir essa faculdade oculta, Descartes recorre novamente à experiência do sonho para mostrar que durante o sono, por exemplo, ideias se formam “sem a ajuda dos objetos que essas ideias representam”.

Assim como na Meditação Primeira, aqui Descartes recorre a uma possibilidade para refutar uma determinada tese. Lá, pela falta de critério

suficiente para distinguir sonho de vigília é possível considerar que todas as ideias de coisas materiais não possuem um correlato materialmente existente – do que se segue que não se pode admitir a existência de coisas materiais; aqui, pela possibilidade da existência de uma faculdade oculta que produz no sujeito as ideias que parecem ser estranhas e vir de fora, não há razões suficientemente fortes para que o sujeito acredite haver semelhança entre as ideias adventícias e as coisas exteriores – do que se segue, novamente, que não se pode admitir a existência de coisas exteriores às quais essas ideias seriam semelhantes.

Outro ponto fraco da tese que Descartes traz à tona para refutar, e que contempla as duas razões mencionadas, é o argumento de que, mesmo considerando que as ideias adventícias tivessem sido causadas por objetos exteriores, disso não seguir-se-ia que elas fossem semelhantes a esses objetos. Segundo o filósofo,

E, enfim, ainda que eu estivesse de acordo que elas [as ideias adventícias] são causadas por esses objetos [os objetos exteriores], não é uma consequência necessária que lhes devam ser semelhantes. Pelo contrário, notei amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua ideia (AT VII, p. 39; IX, p. 31).

Mais uma vez temos o filósofo tomando como princípio o que escrevera há alguns parágrafos acima dessa passagem, que

[...] o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Ao afirmar isso, Descartes não está levando em conta a inexistência de coisas que as ideias representariam, o que permite inferir que neste ponto, também, o filósofo está a dizer que “mesmo considerando a existência de coisas exteriores é um erro [o maior que se pode cometer] julgar que as ideias dessas coisas são semelhantes a elas”. O que se tem aqui é a tese da dessemelhança entre as ideias e as coisas, especialmente, entre as ideias que parecem ser estranhas e vir de fora e as coisas que essas ideias pretendem representar.

Esta tese está presente, também, n’*O Mundo*. Como analisado em 2.3.2, Descartes começa essa obra se propondo a falar a respeito da luz, e a primeira coisa feita por ele é uma advertência sobre a possibilidade de que haja diferença

entre “[...] o sentimento que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação [...] e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento [...]” (AT, XI, p. 405-406). Mesmo em uma obra sobre física, na qual a existência de coisas materiais não é questionada, Descartes defende que pode haver diferença entre a ideia de uma coisa material, no caso a luz e o que há no objeto que causa no sujeito essa ideia. A passagem desta obra que mais tem relação com o que está sendo tratado neste ponto é a seguinte:

Pois, embora cada um comumente se persuada de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso (AT, XI, p. 405-406).

Mais um ponto d’*O Mundo* que corrobora com aquilo que Descartes afirma em sua Meditação Terceira, sobre a crença na semelhança entre as ideias adventícias e as coisas exteriores que seriam representadas por essas ideias. Em *O Mundo*, o filósofo afirma que, comumente, existem razões que nos persuadem de que as ideias são inteiramente semelhantes aos objetos que as causam. No entanto, essas razões não são consideradas suficientemente fortes para nos assegurar de que há semelhança entre as ideias e as coisas exteriores. E, assim como na Meditação Terceira, afirma haver exemplos que demonstram o contrário¹¹⁷. Um deles visa mostrar que o tato pode enganar na tentativa de atribuir semelhança entre a ideia que se cria de algo exterior e o objeto que produz essa ideia.

Um soldado retorna de uma batalha; durante o calor do combate, ele poderia ter sido ferido sem se aperceber; mas, agora, que começa a se esfriar, sente dor e crê estar ferido: um cirurgião é chamado, o soldado é despojado de suas armas, é assistido e, finalmente, nota-se que o que sentia era apenas uma fivela ou um cinturão que, estando debaixo das armas, o pressionava e o incomodava. Se seu tato, fazendo-o sentir esse cinturão, tivesse imprimido a imagem dele em seu pensamento, não teria havido necessidade de um cirurgião para lhe informar o que sentia (AT XI, p. 407).

¹¹⁷ Em 2.3.2 analisamos o que vem imediatamente após a última citação d’*O Mundo* que neste ponto fizemos: a analogia entre as ideias e as palavras (AT XI, p. 406).

No texto da Meditação Terceira, Descartes recorre ao exemplo da ideia do sol, ou melhor, das duas ideias de sol¹¹⁸, uma decorrente dos sentidos e que vem de fora, ou seja, a ideia adventícia do sol, “[...] segundo a qual o sol parece extremamente pequeno [...]” (AT VII, p. 39; IX, p. 31); e outra decorrente das razões da astronomia, ou seja, a ideia factícia do sol¹¹⁹, “[...] segundo a qual o sol parece muitas vezes maior do que a terra inteira” (AT VII, p. 39; IX, p. 31). Neste ponto da Meditação Terceira, ainda não é admitida a existência do sol, ou de qualquer outra coisa exceto o sujeito meditante. Mais uma vez Descartes “solta as rédeas”¹²⁰ para mostrar que, admitindo ou não a existência do sol, a ideia que se forma dele a partir dos sentidos (a ideia adventícia) não é semelhante ao objeto, mesmo que este seja a causa da ideia.

Por certo, essas duas ideias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dessemelhante (AT VII, p. 39; IX, p. 31).

Ou seja, a razão – aquele tipo de instinto que o filósofo caracteriza como o que é próprio do humano em relação aos animais, e que deve ser seguido no que se refere ao que é puramente intelectual – é a fonte da crença segundo a qual entre as duas ideias de sol, a oriunda dos sentidos e que vem imediatamente de sua aparência, é mais dessemelhante ao sol do que aquela que tem como causa as razões da Astronomia.

A abordagem das ideias a partir de sua origem, que inicia no décimo parágrafo da Meditação Terceira, e a discussão sobre a crença na semelhança entre as ideias que parecem vir de fora e as coisas que parecem ser suas causas, consiste na primeira tentativa do sujeito meditante de sair do solipsismo.

¹¹⁸ Tal como citamos na seção anterior, em 3.1.

¹¹⁹ De acordo com a classificação precisamente cartesiana das ideias a partir de sua origem, expressa na Carta a Mersenne de 23 de junho de 1641 (AT III, p. 383).

¹²⁰ Na Meditação Segunda Descartes diz: “Mas vejo bem o que seja: meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo” (AT VII, p. 30; IX, p. 23). Na Meditação Segunda as rédeas são soltas com a admissão da existência do pedaço de cera, que tem o objetivo de provar que é mais fácil conhecer o espírito que o corpo. Claro que na Meditação Terceira o sujeito já está melhor “dominado” e “conduzido” pelo caminho da verdade, pois já foi encontrado, por exemplo, o critério de clareza e distinção. No entanto, ainda há questões que precisam ser esclarecidas, que decorrem do “instinto” de voltar a admitir o que era considerado verdadeiro antes do percurso meditativo. Entre essas questões está a discussão sobre a dessemelhança entre as ideias adventícias e os objetos que seriam suas causas.

Recorrer à tese do senso comum resolveria o problema do solipsismo a partir das ideias que parecem ser estranhas e vir de fora, as ideias adventícias. Se houvessem razões suficientemente fortes para sustentar que as ideias adventícias são semelhantes a objetos exteriores, e que esses objetos existem, esta seria a saída da solidão em que o sujeito se encontra. No entanto, esta tentativa de sair do solipsismo se configurou em uma tentativa frustrada, pois

Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças (AT VII, p. 39-40; IX, p. 31).

Após encontrar no conceito de ideia a condição para a saída do solipsismo, a primeira tentativa de sair dessa situação problemática foi feita recorrendo aos argumentos segundo os quais há ideias que são estranhas e vêm de fora, e que é a partir dessas ideias que se pode chegar a existência de um outro. No entanto, esta tese não está sustentada em razões, em juízos “certos e premeditados”, mas “apenas por um cego e temerário impulso” pelo qual acreditar-se-ia haver coisas exteriores¹²¹. A análise desencadeada por Descartes a partir do § 10 da Meditação Terceira mostra, mais uma vez, que a tarefa do sujeito meditante, neste ponto, é resolver o problema do solipsismo, e que, para realizar essa tarefa, é preciso que o sujeito tome outro rumo. É preciso de outra via.

¹²¹ Em sua interpretação da Meditação Terceira, Dan Arbib também chama a abordagem das ideias iniciada no § 10 dessa meditação de “primeira via”. Esse comentador também considera, assim como nós, que embora a via pelas ideias adventícias seja infrutífera, ou seja, não resolva o problema do solipsismo, ela não é completamente descartável, “Longe disso. Ela estabelece dois marcos de uma reflexão sobre os tipos de ideias que a sequência das *Meditações* virá a explorar. – De início, a tripartição entre ideias inatas, adventícias e factícias: enunciando-as aqui prudentemente, como uma tripartição de sentido comum, valendo somente como primeira abordagem, ela será retomada e confirmada progressivamente pelo fim da Meditação III (51, 6-14), o início da Meditação V (63, 4-65) depois o conjunto da Meditação VI. Ela não é, então, descartada, ela é, para o momento, insuficiente” ARBIB, 2019, p. 114-115).

4 A OUTRA VIA

Mas há ainda uma outra via para buscar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim (AT VII, p. 40; IX, p. 31).

A primeira via percorrida pelo sujeito após a descoberta da ideia como a chave para a saída do solipsismo não o levou à existência de um outro. A abordagem das ideias a partir de sua origem, feita entre os parágrafos 10 e 13 da Meditação Terceira, não trouxe razões suficientemente fortes para o sujeito poder admitir a existência de qualquer outra coisa. Por esta razão, foi uma tentativa frustrada, como mostramos acima. Esta é a abordagem que caracteriza a primeira via percorrida pelo sujeito imediatamente após encontrar, nas ideias, a chave para a saída do solipsismo. Apesar de frustrada, essa primeira via consiste numa abordagem necessária, pois

[...] eu não teria podido dizer *que se apresenta ainda uma outra via*, etc., se eu não tivesse anteriormente rejeitado todas as outras e, por esse meio, preparei os leitores para melhor conceber o que eu tive que escrever (AT V, p. 354-344)¹²².

Com esses termos, Descartes deixa clara a sua preocupação em fazer com que o leitor acompanhe o exercício reflexivo que as *Meditações* exigem, pois aqueles que se propõe a dar-se ao trabalho de meditar seriamente com Descartes e considerar as coisas com atenção (AT VII, 157; IX, p. 123) devem acompanhar o enfrentamento dos problemas, bem como as tentativas de resolução que fazem parte do processo analítico e meditativo, já que deve se colocar como sujeito meditante¹²³.

Embora a primeira tentativa de encontrar um outro tenha sido frustrada, dessa frustração não se segue uma desistência. Pelo contrário, ao se dar conta de que tomou o caminho errado, o sujeito meditante redireciona seu percurso e toma outra via para “buscar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim”.

¹²² Carta a Clerselier, de 23 de abril de 1649.

¹²³ Tal como mostramos em nossa Introdução, p. 24 a 35.

Esta passagem mostra, mais uma vez, que o objetivo principal da teoria das ideias na Meditação Terceira, e por consequência, a principal tarefa do sujeito meditante nesta meditação, é resolver o problema do solipsismo, é encontrar um outro. Como a primeira via percorrida após o encontro da chave para a saída do solipsismo – expressa pelos § 10 a 13 da Meditação Terceira – não conduziu o sujeito meditante para a direção correta, é preciso tomar outro rumo, seguir por outra via, que inicia no § 15 da Meditação Terceira.

Mas em que consiste esta outra via? Quais são os próximos passos do sujeito meditante? A primeira via, como vimos no capítulo anterior, consiste naquela concepção das ideias a partir de sua origem, segundo a qual há algumas ideias que parecem ter vindo de fora que, por sua aparente natureza, conduziriam o sujeito à existência de outras coisas. No entanto, o filósofo demonstra que as razões pelas quais essa tese é defendida não são suficientemente fortes para a admissão de que existem coisas exteriores às ideias. Sendo assim, esta primeira concepção de ideia abordada entre os § 10 e 13 da Meditação Terceira não cumpre a tarefa à qual o sujeito se propõe.

Se as ideias forem tomadas a partir de sua aparente origem, o sujeito não cumpre sua tarefa, não alcança a existência de um outro. Sendo assim, é preciso que as ideias sejam consideradas de outro modo. Como as ideias podem ser tomadas para que o percurso do sujeito tenha a segurança que a primeira via não teve? Após anunciar a existência de outra via para pesquisar se, entre as coisas representadas pelas ideias há algumas que existem fora do sujeito, Descartes segue dizendo que:

[...] caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas **formas de pensar**, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as **como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra**, é evidente que elas são bastante diferentes entre si (AT VII, p. 40; IX, p. 31 – negrito nosso).

Nesta passagem o filósofo menciona o modo como as ideias podem ser consideradas a partir dessa outra via: 1) como “formas de pensar”, e 2) “como imagens”, como “representantes das coisas”. De acordo com o que escreve Vere Chappel, “A distinção traçada nessa passagem, entre o sentido ‘material’ e o ‘objetivo’ de ‘ideia’, é a chave para entender toda a teoria das ideias de

Descartes” (CHAPPEL, 1986, p. 177). No presente capítulo pretendemos analisar estes dois modos a partir dos quais as ideias podem ser tomadas para compreender este novo caminho que o sujeito meditante percorre em sua busca pela existência de um outro. Pretendemos mostrar que a concepção de ideia apresentada a partir desta via é outra em relação àquela que se encontra entre os mencionados parágrafos 10 a 13, não sendo contrária à concepção de ideia expressa no § 6 da Meditação Terceira. Abordaremos, também, a definição de ideia da Exposição Geométrica, para compreender se esta definição traz uma aceção de ideia diferente do que o filósofo apresenta em sua Meditação Terceira.

4.1 A dupla realidade das ideias

Ao anunciar a outra via a ser percorrida, no § 15 da Meditação Terceira, Descartes lança mão de uma dupla caracterização das ideias. Esta caracterização não traz algo absolutamente novo à compreensão cartesiana de ideia, em relação ao que Descartes escrevera anteriormente. No entanto, se o próprio Descartes caracteriza a abordagem que inicia no parágrafo citado como “outra via”, como é possível admitir que ela não consiste em algo novo à compreensão cartesiana de ideia?

O filósofo afirma que as ideias podem ser tomadas de duas maneiras: primeiramente como formas de pensar, o remetendo-se à classificação dos pensamentos da “coisa que pensa” presente no § 9 da Meditação Segunda – “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, **que concebe**, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (AT VII, p. 28; IX, p. 22 – negrito nosso). Ou seja, uma das maneiras pelas quais Descartes diz que a ideia pode ser tomada, nessa “outra via”, é como um modo de pensar, pois está entre os pensamentos do sujeito, consiste em um dos modos da *res cogitans*. Por esta razão que, assim consideradas, não se pode reconhecer qualquer diferença entre as ideias, pois “todas parecem provir de mim de uma mesma maneira”.

Em segundo lugar, Descartes afirma que seguindo essa “outra via” as ideias podem ser consideradas como imagens, como representantes de coisas,

o que nos remete à passagem do § 6 da Meditação Terceira, analisada no Capítulo 2 da presente tese, onde consta que entre os pensamentos do sujeito meditante, alguns “[...] são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, [...]” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Ou seja, a outra via seguida pelo sujeito meditante a partir do § 15 da Meditação Terceira para verificar a possibilidade da existência de outras coisas, embora seja outra via, recorre a caracterizações elaboradas em passagens anteriores nas quais as ideias já haviam sido mencionadas, direta ou indiretamente. Primeiro ao § 9 da Meditação Segunda, onde aparece entre os modos do ser pensante (uma coisa que concebe); e em seguida ao § 6 da Meditação Terceira, onde é colocada entre àqueles dos pensamentos que são como imagens das coisas. Sendo assim, a outra via não traz algo absolutamente novo para caracterizar as ideias, mas recorre a caracterizações que o filósofo já fez anteriormente em seu texto.

Como escrevemos acima, Descartes retoma duas classificações nas quais as ideias são mencionadas. Na primeira (§ 9 da Meditação Segunda), as ideias são mencionadas de uma maneira menos direta, por assim dizer, pois elas são referidas enquanto o que têm em comum com os outros modos do ser pensante; na outra (§ 6 da Meditação Terceira) as ideias são mencionadas de maneira mais direta, pois nessa passagem o filósofo se refere ao que as diferencia dos outros modos do ser pensante. Esta dupla caracterização afirma, respectivamente, os conceitos de realidade formal e de realidade objetiva das ideias.

Mas por quais razões Descartes chamaria de “outra via” essa maneira pela qual as ideias podem ser consideradas, se não se trata de uma caracterização absolutamente nova nas *Meditações*? Como colocado acima, se não se trata de uma acepção de ideia absolutamente nova a partir dessa passagem, trata-se de uma via diferente daquela abordada a partir do § 10 da Meditação Terceira; trata-se de um caminho diferente daquele em que as ideias foram consideradas a partir de sua origem (como inatas, adventícias e

factícias)¹²⁴. Como a conclusão do Capítulo 3 da presente tese nos mostra, a abordagem das ideias iniciada no § 10 da Meditação Terceira consiste em uma primeira tentativa de sair do solipsismo a partir do conceito de ideia, no entanto, configura-se como uma tentativa frustrada, pois consiste em uma via que não conduz o sujeito à existência de outra coisa.

A abordagem das ideias iniciada no § 15 da Meditação Terceira é outra via em relação à via anterior e, seguindo essa outra via, o sujeito empreende uma nova caminhada na tentativa de resolver o problema do solipsismo. Apesar de se tratar de uma abordagem que retoma caracterizações já feitas anteriormente, a partir dessa “outra via” Descartes introduz os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias, conceitos que não haviam sido mencionados antes, o que faz com que essa outra via traga, também, algumas novidades em relação ao que o filósofo escrevera até então.

O que significa esta dupla caracterização das ideias? Qual a necessidade de atribuir uma duplicidade de realidade às ideias? Em que consiste tomar as ideias como formas de pensar? E como representantes de coisas? A partir dessas questões, os próximos pontos do presente capítulo pretendem analisar os conceitos de realidade formal das ideias e realidade objetiva das ideias para compreender o significado desses conceitos na metafísica cartesiana, bem como para compreender de que maneira o sujeito segue por esta outra via na direção da existência de um outro.

¹²⁴ Ao escrever sobre a “outra via” que se apresenta no percurso da Meditação Terceira, Dan Arbib diz tratar-se de uma via que não buscaria mais a origem das ideias, mas a sua causa (ARBIB, 2019, p. 115). O comentador, claramente, se refere a essa outra via como uma mudança de postura, por assim dizer, em relação à abordagem das ideias desenvolvida anteriormente, aquela iniciada no § 10 da Meditação Terceira, interpretação que, quer nos parecer, acompanha a que aqui apresentamos. Vale destacar que esse comentador também se refere à abordagem das ideias a partir de sua origem como a primeira via a partir da qual as ideias serão tomadas após a sua caracterização “como imagens das coisas” (ARBIB, 2019, p. 114). Uma primeira via que não é suficiente para os propósitos do momento e, por isso, não será por esse caminho que o sujeito meditante irá seguir para resolver o principal problema que está a enfrentar nesse ponto da meditação. De todo modo, se na primeira abordagem das ideias após a sua caracterização “como imagens das coisas” as ideias são consideradas a partir de sua origem, e a “outra via” mencionada por Descartes não buscará mais a origem das ideias, essa nova via é outra em relação àquela que inicia no décimo parágrafo da Meditação Terceira, que abordamos em nosso Capítulo 3.

4.1.1 As ideias como algo do sujeito: a realidade formal das ideias

[...] mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar (AT VII, p. 41; IX, p. 32).

Como afirmamos acima, segundo Descartes, uma das maneiras pelas quais as ideias podem ser tomadas é como formas de pensar (AT VII, p. 40; IX, p. 31). Mas o que significa as ideias tomadas desta maneira? Qual a razão pela qual as ideias podem ser tomadas como formas de pensar? Qual propriedade das ideias possibilita que possam ser assim consideradas?

As ideias podem ser tomadas como formas de pensar porque são, primeira e necessariamente, “obras do espírito”, como atesta a passagem acima citada. Tal como escrevemos anteriormente, entre os modos de pensar do sujeito estão as ideias¹²⁵, e é neste sentido que elas são obras do espírito.

Diante disso, vemos que a passagem acima citada diz respeito, em um primeiro momento, à natureza das ideias. Tomadas como formas de pensar, ou como obras do espírito, as ideias (todas elas) têm a mesma natureza, qual seja: “[...] sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito [...]” (AT VII, p. 41; IX, p. 32). Consideradas como obras do espírito, as ideias não têm outra origem senão o próprio espírito (o eu como ser pensante). Ao falar sobre a natureza das ideias tomadas como formas de pensar, Descartes lança mão do conceito de realidade formal. Todas as ideias, independentemente de qual seja o objeto representado, tem a mesma natureza, tem a mesma realidade formal.

Não é raro o emprego das expressões “realidade formal” e “realidade objetiva” nos textos cartesianos. Como vimos acima, a outra via anunciada no §

¹²⁵ Como escrevemos em 4.1, no § 9 da Meditação Segunda Descartes elenca os modos do ser pensante, e entre esses modos está o “conceber”, que consiste em ter ideias (AT VII, p. 28; IX, p. 22). Mesmo na definição de ideia do § 6 da Meditação Terceira as ideias são referidas como um modo de pensar, ou seja, uma obra do espírito: “Entre os meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus [...]” (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Com isso Descartes está a dizer que entre os modos de pensar do ser pensante, alguns são como as imagens das coisas, e somente a este modo convém o nome de ideia.

15 da Meditação Terceira expressa exatamente esse duplo modo de considerar a realidade das ideias. No entanto, o conceito de realidade formal não é empregado por Descartes somente em relação às ideias. Nas *Primeiras Respostas*, por exemplo, o filósofo afirma que “[...] a ideia do Sol é o Sol mesmo existente no entendimento, não [...] formalmente, como ele é no Céu [...]” (AT IX, p. 82). Nesta passagem o filósofo menciona a oposição entre a ideia do sol – o sol existente no entendimento, enquanto pensado – e o próprio sol – o sol existente independentemente de ser pensado. Enquanto pensado, o sol existe objetivamente; independentemente de ser pensado, o sol existe “formalmente”. Trata-se da oposição entre a existência de uma coisa como ideia (a ideia de uma coisa) e a existência da própria coisa fora do pensamento, independentemente de sua ideia. Partindo desse exemplo do sol e sua ideia, se é no céu que o sol existe formalmente, podemos considerar que a realidade formal diz respeito à realidade do sol, no sol em si, à realidade de algo independentemente de ser pensado; diz respeito à realidade atual, extra-mental; a realidade formal diz respeito à própria realidade de uma coisa, à sua existência enquanto sol, no caso do exemplo das *Primeiras Respostas*.

De que modo, portanto, o conceito de realidade formal é empregado às ideias? O que é a realidade formal das ideias? Dizer que as ideias têm realidade formal não pode significar que elas possuam uma existência extra-mental. Essa impossibilidade parece evidente, pois as ideias, tomadas formalmente, ou seja, a partir de sua realidade formal, são exatamente, como vimos acima, “obras do espírito, formas de pensar” (AT VII, p. 28, 37 e 41; IX, p. 22, 29 e 32) e, então, seria contraditório afirmar que algo cuja existência consiste em ser uma “obra do espírito” possui uma existência extra-mental. Ao empregar o conceito de realidade formal das ideias, na Meditação Terceira, Descartes não afirma que a ideia possui realidade formal, nela e por ela mesma, mas que “[...] recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar” (AT VII, p. 41; IX, p. 32).

Ou seja, ao afirmar que as ideias possuem realidade formal, Descartes não está a dizer que elas sejam coisas, que tenham um estatuto ontológico semelhante ao de uma substância. Obviamente não é o que ocorre, e não o é exatamente por serem as ideias obras do espírito, modos de pensar, como vimos

na passagem acima. No entanto, embora não possuam um estatuto ontológico forte, as ideias não deixam de ser algo, não deixam de ter alguma existência. Neste sentido é que a elas pode ser atribuída realidade. Mas somente neste sentido, uma realidade “emprestada do espírito”, do qual a ideia é apenas um modo, uma maneira ou forma de pensar. As ideias possuem realidade formal pelo “simples” fato de existirem e, neste sentido, são alguma coisa. Que coisa? Uma operação do pensamento, uma obra do espírito, enfim, um modo de pensar.

Outro texto onde Descartes expressa a dupla realidade das ideias é o Prefácio ao Leitor, publicado na edição em latim das *Meditações*. Neste escrito, o filósofo diz que a ideia: “[...] ou pode ser tomada materialmente por uma operação de meu entendimento, [...]; ou pode ser tomada objetivamente pela coisa que é representada por esta operação [...]” (AT VII, p. 8; JMB, p. 42). Entendemos que estes termos corroboram com o que escrevemos acima: a outra via seguida pelo sujeito meditante para buscar a saída do solipsismo recorre à classificação dos pensamentos presente no § 9 da Meditação Segunda, e à definição de ideia apresentada no § 6 da Meditação Terceira. Além disso, e o que mais importa no presente ponto, Descartes afirma novamente que as ideias podem ser tomadas como operações do entendimento, o que, segundo a passagem citada no início dessa seção, consiste em tomar as ideias a partir de sua realidade formal, ou, como é afirmado no início do § 15 da Meditação Terceira, como obras do espírito (operações do entendimento) as ideias são tomadas formalmente (AT VII, p. 40; IX, p. 31), o que equivale a tomá-las materialmente, de acordo com o que escreve o filósofo na passagem do Prefácio que acabamos de citar¹²⁶.

Este não é o único texto no qual Descartes se refere às ideias tomadas materialmente. Nas *Quartas Respostas*, mais uma vez o filósofo se refere às ideias nesses termos: ele reafirma que as ideias, se consideradas “[...] somente como sendo as operações do entendimento, poder-se-ia, bem à verdade, dizer

¹²⁶ Vere Chappel destaca que o texto do Prefácio das *Meditações* expressa uma ambiguidade no sentido do termo “ideia”, que pode ser tomada materialmente ou objetivamente. O comentador, inclusive, prefere empregar a expressão “sentido material” das ideias à “realidade formal” das ideias, para falar de um desses sentidos mencionados. De todo modo, segundo Chappel, Descartes define uma ideia no sentido material como uma operação do intelecto (CHAPPEL, 1986, p. 180).

que elas seriam tomadas materialmente” (AT IX, p. 180). Ou seja, se consideradas somente como operações do entendimento, as ideias seriam tomadas a partir daquilo que elas são independentemente do que representam. Tomar as ideias materialmente é como tomá-las a partir de sua “causa material”, para usar o sentido aristotélico deste termo. Segundo Aristóteles, todo o ente possui uma causa material. No entanto, não é a partir dessa causa que um ente é determinado. A matéria diz respeito àquilo “de que” uma coisa é feita, não diz respeito à “o que” a coisa é¹²⁷.

Considerar as ideias a partir de sua realidade formal é considerá-las materialmente, a partir de sua “matéria prima”, a partir daquilo do que as ideias são feitas. Qual é esta “matéria prima”? Se as ideias recebem a sua realidade formal do pensamento ou do espírito¹²⁸ (AT VII, p. 41; IX, p. 32), a matéria¹²⁹ da qual as ideias são feitas é o pensamento. É neste sentido que considerar as ideias como obras do espírito é tomá-las materialmente, tomadas deste modo as ideias são consideradas a partir de sua realidade material ou formal.

Ao afirmar que toda ideia é uma obra do espírito (AT VII, p. 41; IX, p. 32), Descartes deixa claro que, nesta perspectiva, as ideias têm a mesma origem, já que todas são modos de pensar. Por terem a mesma origem, por serem obras do espírito, as ideias não precisam de outra realidade formal senão a que é tomada de empréstimo do espírito. As ideias têm realidade formal por serem algo, e como essa realidade é emprestada do pensamento ou do espírito, uma ideia é algo pensante ou espiritual¹³⁰. A realidade formal de uma ideia consiste na realidade da ideia enquanto um modo de pensar. Desta maneira, nenhuma ideia pode ser concebida sem realidade formal, pois toda ideia é uma “obra do espírito”. Sendo assim, a realidade formal da ideia se refere à ideia enquanto algo do sujeito.

¹²⁷ No Livro II do *De Anima* Aristóteles afirma: “Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado [...]” (ARISTÓTELES, 2006, p. 71).

¹²⁸ Ou seja, da *res cogitans*.

¹²⁹ Evidentemente, o termo material não é entendido, aqui, como sinônimo de extenso, como a propriedade essencial da substância extensa, mas para se referir ao estatuto ontológico de algo, ao “tipo de ser” a partir do qual algo existe, por isso no sentido de matéria prima.

¹³⁰ O que, para Descartes, é o mesmo (AT VII, p. 27; IX, p. 21).

A realidade formal das ideias é um aspecto necessário, mas não suficiente para defini-las. Necessário porque as ideias são operações do entendimento, formas de pensar, mas isso não basta para que tenhamos delas uma definição completa. Tomadas materialmente, ou seja, “[...] somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira” (AT VII, p. 40; IX, p. 31). Considerar as ideias somente a partir de sua realidade formal é tomá-las de modo incompleto, pois a realidade formal das ideias não as define suficientemente; sob esse aspecto, elas não diferem entre si e, tampouco, dos outros modos de pensar. É preciso esclarecer, portanto, qual é o aspecto das ideias que permite que elas sejam definidas por completo.

4.1.2 A ideia enquanto algo do objeto: a realidade objetiva

Pois, com efeito, aquelas [ideias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais **realidade objetiva**, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes (AT VII, p. 40; IX, p. 31-32 – acréscimo e negrito nossos).

Esta é a primeira passagem da Meditação Terceira em que o conceito de realidade objetiva das ideias é empregado explicitamente. Aqui, o filósofo está justificando que é quando são consideradas como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, que as ideias são diferentes entre si (AT VII, p. 40; IX, p. 31); e ao mencionar a diferença que pode haver entre as ideias, apresenta uma espécie de graduação de sua realidade objetiva – aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si mais realidade objetiva do que aquelas que representam somente modos ou acidentes.

A pergunta sobre o que é a realidade objetiva tem aqui sua primeira complicação, suscitada por uma “graduação de realidades” na qual essa noção está envolvida. Se Descartes escreve que uma ideia tem mais realidade objetiva do que uma outra, nessa passagem o conceito de realidade objetiva deve ser entendido a partir de um caráter quantitativo. Denis Kambouchner ressalta esse aspecto como determinante na compreensão da realidade objetiva das ideias,

contrariamente ao que ele nomeia como uma interpretação *standard* dessa noção, que assimila a realidade objetiva ao conteúdo objetivo¹³¹. Segundo ele,

[...] o que Descartes chama de realidade objetiva da ideia é estritamente função do grau de ser que se pode atribuir ao objeto atado à ideia, dizendo de outro modo, do lugar que se deve atribuir a esse objeto numa certa escala de ser, da perfeição ou da realidade tão somente (KAMBOUCHNER, 2015, p. 101).

Mas em que sentido algumas ideias têm mais realidade objetiva do que outras? O que significa essa graduação de realidade? Em primeiro lugar, devemos observar que essa referência quantitativa à realidade, expressa pela noção de “graus de realidade”, não se restringe ao texto da Meditação Terceira acima citado, e pode ser encontrada em outros escritos do filósofo. No Axioma VI da Exposição Geométrica Descartes afirma que

Há diversos graus de realidade ou de entidade: pois a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita. Eis por que também há mais realidade objetiva na ideia de substância do que na de acidente, e mais na ideia de substância infinita do que na de substância finita (AT IX, p. 128).

Esta passagem expressa uma diferença importante na ontologia cartesiana: primeiramente entre substância e modo; e, em segundo lugar, entre substância finita e substância infinita. O motivo pelo qual a ideia de substância tem mais realidade objetiva do que a de acidente ou modo, tal como Descartes afirma na passagem que citamos do § 15 da Meditação Terceira, é o fato de a própria substância ter mais realidade do que o acidente ou modo. Mas em que sentido a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo? De acordo com o que Descartes afirma no artigo 51 da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*: “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (AT IX-2, p. 47); já no artigo 56 deste mesmo texto, o filósofo escreve:

Quando digo aqui *maneira* ou modo refiro-me apenas àquilo a que chamo atributo ou qualidade. **Quando considero, porém, que a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira, sirvo-me particularmente do nome modo ou maneira.** [...]

¹³¹ Denis Kambouchner cita que isso é feito tanto por comentadores já clássicos do cartesianismo, como Jean Laporte (1950, p. 126) e Martial Gueroult (1953, p. 160), quanto por autores mais recentes, como Gary Hatfield (2003, p. 159), Raul Landim (2004, p. 193) e, ainda Emanuela Scribano (2007, p. 81).

enfim, quando penso mais geralmente que esses *modos ou qualidades* estão na substância, *sem considerá-los de outro modo senão como dependências dessa substância*, designo-os por atributos (AT IX-2, p. 49 – negrito nosso).

Descartes define substância como aquilo cuja existência não depende de qualquer outra coisa senão de si. Substância é, por assim dizer, um modo de ser independente. Modo, por sua vez, é definido como aquilo cuja existência é dependente da substância, algo que está na substância e que, se dela depende, nada seria sem a substância da qual é modo e, assim, dependente. Tal como destacamos na citação acima, modo é a modificação da substância e dela dependente, é neste sentido que “a substância tem mais realidade que o acidente ou o modo”. Tal graduação de realidade depende desta diferença entre algo que existe como substância e algo que depende da substância para existir, que existe apenas como modo.

Além disso, é preciso atentar que, de acordo com o que consta no artigo 51 da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*, há diferentes sentidos de substância: existem as substâncias criadas – a alma e o corpo –, e a substância divina, Deus, o único ente ao qual se pode atribuir plenamente o significado de substância. Ou seja, segundo Descartes, somente a existência de Deus é absolutamente independente, somente Deus tem, em absoluto, necessidade somente de si próprio para existir. Alma e corpo podem ser considerados substâncias apenas na medida em que a existência de um não depende da do outro, mas ambos dependem da existência de Deus (AT IX-2, p. 46-49). Desta maneira, podemos entender que as substâncias corpo e alma (as substâncias criadas) têm independência relativa, enquanto somente Deus é uma substância cuja independência é absoluta.

A graduação de realidade expressa na passagem em que Descartes emprega pela primeira vez o conceito de realidade objetiva das ideias indica que a realidade objetiva tem um aspecto quantitativo, na medida em que o filósofo considera que há ideias que contêm mais realidade objetiva do que outras. Como vimos, há na ontologia cartesiana uma espécie de hierarquia quantitativa em relação aos graus de realidade, na qual a substância tem mais realidade que o acidente ou o modo, a substância infinita mais que a finita, tal como vimos na passagem citada acima do Axioma VI da Exposição Geométrica (AT IX, p. 128).

Mas o que Descartes entende por realidade objetiva das ideias? Qual é o significado desse conceito fundamental da teoria cartesiana das ideias? É verdade que na Meditação Terceira o conceito de realidade objetiva é introduzido de maneira lateral, e não é definido explicitamente pelo autor das *Meditações* (KAMBOUCHNER, 2015, p.172). No entanto, na Exposição Geométrica Descartes apresenta uma definição desse conceito:

Pela realidade objetiva de uma ideia, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia; [...]. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representação, nas próprias ideias (AT IX, p. 124).

Se a realidade formal das ideias é definida como a sua realidade material, a matéria prima das ideias – por isso a sua realidade enquanto um modo do ser pensante – a realidade objetiva é caracterizada pelo filósofo como a “entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia”. Quer nos parecer que além de um aspecto quantitativo, essa passagem indica que a realidade objetiva das ideias possui, também, um aspecto qualitativo. Segundo Dan Arbib,

[...] a realidade objetiva [da ideia] é princípio de uma dupla diferença: diferença qualitativa, porque as ideias não representam a mesma coisa, e diferença quantitativa, porque os objetos representados pelas ideias são de teor ontológico variável e seu grau de ser objetivo varia na proporcionalidade: as ideias veem, assim, sua realidade objetiva se dispor sob um eixo escalonado que corresponde à realidade formal do seu objeto (ARBIB, 2019, p. 114-115 – acréscimo nosso).

Consideramos que admitir o aspecto quantitativo da realidade objetiva das ideias não impossibilita a interpretação segundo a qual a realidade objetiva das ideias possuem, também, um aspecto qualitativo. Deste modo, acompanhamos a interpretação de Arbib que admite essas duas maneiras pelas quais o conceito de realidade objetiva das ideias pode ser entendido.

No entanto, é preciso abordar a definição de realidade objetiva das ideias da Exposição Geométrica, e questionar o que Descartes entende como a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia. Que tipo de ente é esse? Se a realidade objetiva se refere à realidade do objeto, trata-se, então, de uma realidade exterior ao sujeito?

Levando em conta que Descartes se refere ao “ser da coisa” representada pela ideia, poder-se-ia entender que essa “coisa” seria algo exterior ao pensamento, ao qual o sujeito teria acesso, de alguma maneira. Com isso, o filósofo poderia estar indicando que o sujeito tem relação com as coisas de tal modo que a ideia seria algo como o resultado (como uma espécie de reflexo) da percepção de uma coisa exterior. Todavia, na passagem acima citada, consta que a realidade objetiva diz respeito a algo cuja existência é restrita a “ser pensado”; nas palavras de Descartes, trata-se da entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, “na medida em que tal entidade está na ideia”. Se essa “coisa” mencionada é somente “na medida em que está na ideia”, significa que não se trata de uma realidade exterior. A “entidade ou o ser da coisa representada na ideia” consiste em um ente que só existe na medida em que é representado a partir da ideia “no” e “para o” ser pensante (LANDIM, 2009, p. 65). “No” ser pensante porque se este ente (o ser da coisa representada pela ideia) está nas ideias, e as ideias são modificações do ser pensante, o referido ente está no próprio ser pensante; “para” o ser pensante porque se é o sujeito que percebe as ideias, é para ele que o ente que está nas ideias é apresentado, pelo fato de o ser pensante ter a capacidade de representar.

Mas, poder-se-ia insistir com o questionamento a respeito da possibilidade de o ente que aparece para o sujeito, por meio da ideia, ser uma realidade exterior, pois ao falar de “entidade ou ser da coisa representada pela ideia”, Descartes poderia estar a dizer que esta coisa é algo que existe fora do sujeito. Enfim, à qual realidade se refere a realidade objetiva da ideia?

Se Descartes afirma que a ideia é “[...] *a coisa mesma concebida ou pensada, enquanto ela é objetivamente no entendimento* [...]” (AT IX, p. 81), a realidade objetiva é o modo de ser da coisa enquanto pensada pelo sujeito. Nas *Primeiras Respostas*, Descartes discute com Caterus¹³² o conceito de ser objetivo. Com o questionamento ao texto cartesiano, Caterus pretende refutar a possibilidade de provar a existência de Deus a partir da realidade objetiva de sua

¹³² Uma abordagem esclarecedora sobre a diferença entre o conceito de ser objetivo em Caterus e Descartes é feita por Forlin (2008, p. 109-118).

ideia, tal como Descartes tem a intenção de fazer na Meditação Terceira¹³³. Este argumento parte da compreensão de Caterus sobre o que significa “ser objetivamente”: “[...] terminar ao modo de um objeto o ato do entendimento, o que, em efeito, é somente uma denominação exterior, e que não acrescenta nada de real à coisa” (AT IX, p. 74). Segundo Caterus, “[...] a realidade objetiva é uma pura denominação; atualmente ela não existe” (AT IX, p. 74). Ou seja, o problema de pretender provar a existência de Deus pela necessidade de haver uma causa para a realidade objetiva não se sustentaria, nos termos desse objetor, pois sua compreensão de o que é um ser objetivo não atribui a esse ser uma existência, propriamente; trata-se, tão somente, de uma denominação exterior. Em relação a este ponto, Descartes escreve:

[...] é preciso notar que ele [Caterus] considerou a coisa mesma, como existente fora do entendimento, a respeito da qual é, em verdade, uma denominação exterior [...]; mas eu falo da ideia, que não existe, jamais, fora do entendimento, e a respeito da qual *ser objetivamente* não significa outra coisa que existir no entendimento, da maneira como os objetos costumeiramente ali existem (AT IX, p. 81-82 – acréscimo nosso).

Como explica Forlin, a diferença fundamental entre o conceito de realidade objetiva de Descartes e o de Caterus é consequência da diferença das concepções de ideia desses dois pensadores. “Para a Escolástica, de maneira geral, [e também para Caterus] ideia é o conceito que a alma produz *a partir* da sua percepção da realidade” (FORLIN, 2008, p. 113 – acréscimo nosso), é neste sentido que Caterus afirma que o ser objetivo “é somente uma denominação exterior”. Para Descartes, ao contrário, a ideia não é o resultado da percepção que a alma tem da realidade, mas a própria percepção. Isso nos leva a crer que na resposta de Descartes, que citamos acima, o filósofo se refere à ideia, não a algo exterior ao entendimento¹³⁴. Neste aspecto, o “ser objetivo” não pode ser considerado como uma denominação exterior, mas somente como algo que existe no entendimento, enquanto pensado, “da maneira como os objetos costumeiramente ali existem”. Nas palavras de Descartes:

¹³³ O capítulo 5 da presente tese é dedicado às provas da existência de Deus da Meditação Terceira.

¹³⁴ Lembrando que neste ponto da Meditação Terceira não é, ainda, permitido ao sujeito falar sobre algo exterior ao entendimento.

[...] *ser objetivamente no entendimento* não significará terminar sua operação ao modo de um objeto, mas, precisamente ser no entendimento da maneira pela qual seus objetos costumam, no entendimento, ser; de tal modo que a ideia do sol é o sol mesmo existente no entendimento, não, à verdade, formalmente, como ele é no céu, mas objetivamente, isto é, da maneira pela qual os objetos costumeiramente são no entendimento (AT IX, p. 82).

Ou seja, o ser objetivo é um ente cuja existência consiste, necessariamente, em ser pensado, em ser no entendimento. Disso se segue que a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia é uma realidade exclusivamente mental, que nada tem de exterior, independentemente de qual seja o conteúdo que tal entidade expressa, ou apresenta, ao sujeito?

Vere Chappel dá uma resposta afirmativa a esse questionamento ao considerar que, em Descartes, não se pode admitir que a realidade objetiva da ideia do sol, por exemplo, seja o sol mesmo, pois o sol é uma coisa distinta da minha mente, e que existe fora de mim, assim como tantas outras coisas das quais temos ideias, inclusive as ideias de quimeras, dos números, e mesmo de coisas inexistentes (CHAPPEL, 1986, p. 185). Segundo esse comentador, ao responder Caterus sobre o ser objetivo como uma denominação exterior, Descartes deixa claro que as ideias no sentido objetivo só existem no intelecto: “Uma ideia, [realidade objetiva], Descartes está dizendo, é uma coisa pensada no sentido em que tal coisa é algo que existe na mente” (CHAPPEL, 1986, p. 187 – acréscimo nosso).

Quer nos parecer que essa questão é um tanto mais complicada, e se coloca, ainda, porque embora a definição de realidade objetiva das ideias, presente na Exposição Geométrica, diga que a realidade objetiva de uma ideia é “[...] a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, **na medida em que tal entidade está na ideia**” (AT IX, p. 124 – negrito nosso); assim como na passagem que acabamos de citar da resposta a Caterus, na qual Descartes afirma que os objetos “costumam existir objetivamente no entendimento” (AT IX, p. 82); por outro lado, na passagem das *Primeiras Respostas* o filósofo afirma que “a ideia do sol **é o sol mesmo** existente no entendimento”. Apesar de Descartes terminar a oração dizendo que “a ideia do sol é o sol mesmo **existente no entendimento**” (AT IX, p. 82 – negrito nosso), ou seja, enquanto pensado, ele não afirma se tratar de uma espécie de reflexo do sol, de uma imagem,

propriamente, do objeto pensado; ele afirma que “a ideia do sol é o próprio sol”. O que é escrito, também, algumas linhas acima, nas mesmas *Respostas*, onde Descartes diz que a ideia é “a coisa mesma concebida pelo entendimento” (AT IX, p. 81).

Não há dúvidas de que o “lugar”, por assim dizer, onde a realidade objetiva existe é no entendimento, tanto a definição de realidade objetiva da Exposição Geométrica quanto a resposta a Caterus indicam isso. No entanto, essa interpretação parece conduzir-nos à consideração de que a realidade objetiva nada tem do objeto representado que, nem sempre, é de natureza mental, como o sol usado como exemplo pelo filósofo nas *Primeiras Respostas* e em outros textos, como na própria Meditação Terceira.

Deborah J. Brown oferece uma saída interessante para essa questão, ao propor uma leitura segundo a qual

[...] Descartes introduz a noção de realidade objetiva precisamente como um modo de unir a mente ao mundo. Uma ideia é um modo da mente que, segundo essa leitura, é *idêntico* (em um modo objetivo de ser) à coisa que ela representa (BROWN, 2011, p. 201).

De acordo com a comentadora então citada, a discussão com Caterus confirma essa tese quando Descartes afirma que “[...] a ideia do sol é o próprio sol existindo no entendimento” (AT IX, p. 82). Sendo assim, a “entidade”, ou “o ser da coisa”, citada na definição de realidade objetiva da Exposição Geométrica, não é uma entidade exterior ao pensamento, pois sua existência se restringe a ser objetivamente no entendimento, mas é, ao mesmo tempo, a própria coisa (o sol, por exemplo) na medida em que é percebida e, então, objeto de pensamento. Quer nos parecer que esse é o sentido da afirmação segundo a qual a ideia do sol é o sol mesmo percebido de imediato pelo sujeito, enquanto existe no entendimento, enquanto realidade objetiva, enquanto ser objetivo¹³⁵,

¹³⁵ Acreditamos que essa interpretação do conceito de realidade objetiva das ideias como o que une a mente ao mundo em algum sentido está presente no texto de Enéias Forlin (2005, p. 298-302). Ao explicar o conceito de ideia e a noção de realidade objetiva que define esse conceito, Forlin afirma que “[...] não são as coisas que se introduzem na alma, mas é a alma que se introduz nas coisas, as ilumina, as intelige” (FORLIN, 2005, p. 300). Essa passagem está no contexto de uma abordagem da realidade objetiva das ideias, sobretudo em relação às ideias de coisas materiais, tese que depende, no caso das ideias sensíveis (que não são propriamente objeto de análise na presente tese) de como se entende a união corpo e alma, e o modo como tais substâncias interagem entre si. Embora a presente pesquisa se restrinja a uma análise da

“[...] maneira de ser, verdadeiramente, mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento; mas, entretanto, não é um puro nada” [...] (AT IX, p. 82).

Embora não seja “um puro nada”, a realidade objetiva não possui um estatuto ontológico forte, por assim dizer, pois não se trata da própria realidade formal da coisa, mas de sua realidade enquanto pensada por um sujeito, ou seja, sua realidade objetiva que, como afirma Descartes, é uma “maneira de ser mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento”, ou seja, é uma maneira de ser menos perfeita que a realidade formal.

Tal como vimos em 4.1.1, a realidade formal diz respeito à realidade efetiva, à realidade de uma coisa que existe independentemente de ser pensada, a realidade “pela qual as coisas existem fora do entendimento”. Na medida em que uma coisa é pensada pelo sujeito, na medida em que o ser pensante representa uma coisa, dessa coisa tem-se “somente” a sua realidade objetiva. Ou seja, na medida em que uma coisa se torna objeto do sujeito pensante, tal coisa é uma realidade objetiva. A realidade formal é um conceito que se refere àquilo que possui um estatuto ontológico forte, pois designa o que existe com alguma independência. Deste modo, tal como a análise realizada na seção acima mencionada parece indicar, é como se as ideias não possuíssem realidade formal, uma vez que elas precisam tomar a realidade formal de empréstimo do espírito (AT VII, p. 41; IX, p. 32).

Assim como não diferem entre si na perspectiva de sua realidade formal, não é por sua realidade formal que as ideias se distinguem dos outros modos de pensar (assim como os outros, é um modo). Mais um elemento que parece nos conduzir à conclusão de que as ideias, consideradas nelas mesmas, não possuiriam outra realidade senão a realidade objetiva,

[...] a realidade objetiva de uma ideia é o que faz com que uma ideia seja precisamente ela mesma porque é exatamente a *mesma coisa* que é representada pela ideia, uma coisa que

Meditação Terceira, onde a existência de coisas materiais não é, ainda, admitida, acreditamos que essa interpretação é coerente para entender o conceito de realidade objetiva das ideias, bem como a teoria das ideias de Descartes presente na referida Meditação. De todo modo, entendemos que o aprofundamento dessa discussão exige uma análise cuidadosa e profunda das meditações que sucedem a terceira, o que ultrapassa os objetivos da presente pesquisa.

existe de um modo especial de ser no interior da própria mente (BROWN, 2011, p. 200).

Enfim, a realidade objetiva, segundo Descartes, é a única realidade específica das ideias, que somente elas possuem. Se a realidade formal das ideias é a realidade formal da substância da qual elas são modos (a *res cogitans*), a realidade objetiva é aquela segundo a qual as ideias são o que são. Nesse sentido é que a realidade objetiva pode ser considerada como a única realidade das ideias, como Descartes escreve no § 17 da Meditação Terceira. Vejamos.

Antes de abordar a passagem que parece sustentar a afirmação de que as ideias possuem somente realidade objetiva, é necessário entender em qual contexto tal afirmação é feita. Ao apresentar os princípios de causalidade, Descartes argumenta que a realidade das ideias também deve ser submetida a esses princípios. No § 16 da Meditação Terceira o filósofo começa a desenvolver seus princípios de causalidade:

[...] é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois, de onde é que o efeito pode tirar sua realidade, senão de sua causa? E como poderia esta causa comunicar esta realidade ao efeito se não a tivesse em si mesma? (AT VII, p. 40; IX, p. 32).

Ou seja, a causa de um ente não pode ter menos realidade do que o ente que é, desta causa, efeito. No § 17 Descartes expressa outro princípio de causalidade como consequência do anterior¹³⁶, afirmando que:

[...] o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade¹³⁷, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito (AT VII, p. 40; IX, p. 32).

A Exposição Geométrica é o texto no qual os princípios de causalidade são apresentados esquematicamente. O Axioma III determina que: “Nenhuma coisa, ou perfeição alguma dessa coisa atualmente existente, pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como a causa de sua existência” (AT IX, p. 127); o

¹³⁶ De acordo com Dan Arbib, os princípios de causalidade têm certa ordem de decorrência, na medida em que há um princípio mais geral e outros que podem ser extraídos como consequência desse (ARBIB, 2019, p. 116).

¹³⁷ Como alerta Ong-Van-Cung (ONG-VAN-CUNG, 2012, p. 189) essa passagem nos permite considerar que, em Descartes, realidade e perfeição são sinônimos.

Axioma IV, que: “Toda a realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se formal, ou eminentemente, na sua causa primeira e total” (AT IX, p. 128). Esses princípios exigem que tudo o que existe tem, necessariamente, uma causa; e que a causa de qualquer existente deve possuir tanta ou mais realidade quanto o seu efeito.

A crítica de Caterus a Descartes, acima abordada de modo breve, não atinge propriamente os princípios de causalidade, mas a pretensão cartesiana de submeter a esses princípios a realidade das ideias (AT IX, p. 73-78). Ou seja, segundo este objetor, a realidade objetiva das ideias não exige, como causa da existência das ideias, um ente real, que exista formalmente. E não o exige porque, segundo Caterus, como vimos acima, a realidade objetiva das ideias, o ser objetivo, é uma mera denominação exterior, que não existe atualmente (AT IX, p. 74). Partindo do pressuposto desse objetor das *Meditações*, os princípios de causalidade não podem ser aplicados às ideias. Como abordamos acima, Descartes não concorda com isso, e em sua resposta a esta objeção afirma que, embora seja uma maneira de ser mais imperfeita do que aquela pela qual as coisas são fora do entendimento, a realidade objetiva das ideias não pode ser identificada com o nada. No entanto, a discordância com esses termos de Caterus já é expressa por Descartes na Meditação Terceira, mais exatamente no seu § 17, onde o filósofo afirma que

[...] esta verdade ^[138] não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também **nas ideias onde se considera somente a realidade que denominam objetiva** (AT VII, p. 41; IX, p. 32 – negrito e acréscimo nossos).

Eis o texto no qual o filósofo diz, claramente, que aquilo que os princípios de causalidade determinam deve servir tanto para as realidades formais (os entes cuja realidade é de estatuto ontológico forte) quanto para as realidades objetivas (os entes cuja realidade é de estatuto ontológico fraco). Isto é reafirmado na Exposição Geométrica, mais especificamente no Axioma V:

Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida,

¹³⁸ “[...] o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (AT VII, p. 40; IX, p. 32).

não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente (AT IX, p. 128).

Ao argumentar que o princípio de causalidade deve ser aplicado também à realidade objetiva das ideias, Descartes escreve, como destacamos na passagem da Meditação Terceira acima citada, que as ideias possuem “somente” a realidade objetiva. Se “Nenhuma coisa, ou perfeição alguma dessa coisa atualmente existente, pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como a causa de sua existência” (AT IX, p. 127); e se apesar de a realidade objetiva ser uma “[...] maneira de ser, verdadeiramente, mais imperfeita que esta pela qual as coisas existem fora do entendimento; mas, entretanto, não é um puro nada” [...] (AT IX, p. 82), então a realidade objetiva das ideias exige, também, uma causa. Ao construir esse argumento, o filósofo afirma textualmente que a realidade objetiva é a única maneira de ser das ideias, é a única realidade que pode ser atribuída às ideias, ou, recolocando as palavras do filósofo: “[...] nas ideias [...] somente se considera a realidade que denominam objetiva [...]” (AT VII, p. 41; IX, p. 32).

O que essa passagem nos mostra é que as ideias, “nelas mesmas”, ou seja, considerando aquilo pelo que as ideias se distinguem de tudo o que elas não são, inclusive dos outros modos de pensar da *res cogitans*, possuem apenas realidade objetiva. É nesse sentido que interpretamos a afirmação de Descartes segundo a qual “[...] nas ideias se considera somente a realidade que denominam objetiva” (AT VII, p. 41; IX, p. 32). Não é possível considerar a existência das ideias independentemente de sua realidade formal, pois não é possível considerar a existência de um modo independentemente de sua substância e, como vimos anteriormente, a realidade formal da ideia é tomada de empréstimo da *res cogitans* (AT VII, p. 41; IX, p. 32), da substância da qual a ideia é modo. Como escreve Ong-Van-Cung, a realidade formal e a realidade objetiva das ideias não são duas coisas ontologicamente distintas em Descartes, “elas são distinguidas de um ponto de vista funcional; de acordo com um aspecto subjetivo ou modal do pensamento e, segundo o aspecto objetivo da função representativa da ideia” (ONG-VAN-CUNG, 2012, p. 181).

Se as ideias precisam tomar a realidade formal de empréstimo da *res cogitans*, pois são “meros” modos, nelas mesmas as ideias possuem somente

realidade objetiva; o estatuto ontológico das ideias se restringe a ser objetivamente, um modo de ser que, embora não seja um “puro nada”, é menos perfeito do que aquele pelo qual as coisas existem fora do entendimento¹³⁹ (AT IX, p. 82), o que é reafirmado na sequência do § 17 da Meditação Terceira:

[...] mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem, por conseguinte, que essa ideia tire sua origem do nada (AT VII, p. 42; IX, p. 33).

Além de reafirmar que a realidade objetiva é uma maneira de ser menos perfeita, esta passagem mostra a identidade entre o conceito de realidade objetiva da ideia e o conceito de representação. Isto fica evidente na medida em que a realidade objetiva é a realidade da ideia, e na medida em que o conceito de representação é aquele pelo qual as ideias são definidas na primeira acepção de ideia da Meditação Terceira¹⁴⁰.

A identidade entre o conceito de realidade objetiva das ideias e o de representação é manifesta também na definição de realidade objetiva acima citada, presente na Exposição Geométrica: “Pela *realidade objetiva de uma ideia*, entendo a entidade ou o ser da coisa **representada** pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia” (AT IX, p. 124 – negrito nosso). Quer nos parecer que a realidade objetiva é o ser objetivo, isto é, a coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia. Em que medida tal entidade está na ideia? Na medida em que é objeto de pensamento, na medida em que o sujeito se dá conta da presença de tal ente que existe “[...] objetivamente ou por representação [...]” (AT IX, p.106). A realidade objetiva é a realidade da ideia, entendida como o modo de pensar pelo qual o sujeito representa as coisas, ou seja, entendida como o representante de algo que é um

¹³⁹ O que expressa aquilo que é destacado por Kambouchner: o aspecto quantitativo da realidade objetiva das ideias. Esse aspecto é fundamental na teoria cartesiana das ideias, pois é exatamente por existir essa “gradação de realidade”, essa relação na qual uma ideia é mais perfeita do que outra, que se pode admitir, na verdade, exigir, que toda ideia demande uma causa, a partir do princípio segundo o qual o nada não pode causar coisa alguma. O fato de a realidade objetiva de uma ideia consistir num modo de ser “menos perfeito” que aquele das coisas que existem formalmente é uma consequência da tese cartesiana segundo a qual entre o Ser (Deus) e o nada existem graus de ser, em que uns estão mais próximos da perfeição e outros mais distantes.

¹⁴⁰ Tal como analisamos acima, em 2.3, principalmente.

ser objetivo, um objeto representado, conceitos esses que, para Descartes, têm o mesmo significado.

Disso concluímos que o conceito de realidade objetiva, trazido à luz na “outra via” que o sujeito meditante passa a percorrer após a sua primeira tentativa de sair do solipsismo, se remete a um conceito já expresso anteriormente, no § 6 da Meditação Terceira, para definir uma ideia: o conceito de representação. As ideias são representantes de coisas porque é a partir delas que o sujeito se dá conta da presença de algo; a existência deste “algo” que se faz presente na ideia é uma existência objetiva, por isso se trata de um ser objetivo, por isso se trata de uma realidade objetiva¹⁴¹.

Enquanto a realidade formal das ideias diz respeito à matéria prima da qual as ideias são feitas, a realidade objetiva diz respeito ao conteúdo objetivo da ideia, àquilo que é representado no sujeito a partir da ideia. Nas palavras de Landim, a ideia é a “[...] maneira de pensar representativa” (2009, p, 69) do ser pensante¹⁴². É por esta razão que “[...] considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas [as ideias] são bem diferentes entre si” (AT VII, p. 40; IX, p. 31).

Ou seja, a realidade objetiva é o elemento distintivo das ideias, é aquilo a partir do que se pode distinguir uma ideia de outra. Não é pela realidade formal das ideias que se pode perceber a diferença entre uma ideia e outra, mas pela sua realidade objetiva. Além disso, entendemos que a realidade formal das ideias – as ideias como modos do ser pensante – não as define suficientemente, pois nesta perspectiva elas não diferem sequer dos outros modos de pensar; a realidade objetiva das ideias – as ideias como representações – é o que as define a partir daquilo que as ideias são propriamente, é o que expressa aquilo que diferencia as ideias dos outros modos de pensar do ser pensante: as ideias são os modos de pensar pelos quais o sujeito representa as coisas. A representação

¹⁴¹ É por esta razão que concordamos com Arbib quando este não exclui o aspecto qualitativo da realidade objetiva das ideias, uma vez que esse conceito está intimamente ligado à noção de representação.

¹⁴² Ong-Van-Cung também se refere à função representativa da ideia: “A relação de representação ou a função representativa da ideia é, então, imanente à ideia” (ONG-VAN-CUNG, 2012, p. 178).

é o que diferencia as ideias dos outros modos de pensar; nenhum outro modo tem esta função.

Consideradas a partir de sua realidade formal, as ideias não são outra coisa senão modos de pensar, modificações do sujeito. Por essa razão que as ideias, tomadas por sua realidade formal, são algo do sujeito; consideradas a partir de sua realidade objetiva as ideias representam coisas, pois cada ideia é o que dá à mente a ocasião de pensar em um objeto, é a condição da percepção de um ser objetivo, um objeto de pensamento que é, no, para e pelo sujeito, representado. Nesta perspectiva as ideias são algo do objeto. As ideias trazem ao sujeito a presença de algo por seu caráter representativo. É neste sentido que a partir de sua realidade objetiva as ideias são algo do objeto. É a realidade objetiva das ideias, portanto, aquilo que nesta outra via trilhada pelo sujeito meditante, poderá conduzi-lo à existência de um outro.

Desta aparente duplicidade de realidade das ideias, dessas diferentes maneiras de considerar as ideias, não se segue que Descartes apresente diferentes concepções de ideia na Meditação Terceira. A realidade formal e a realidade objetiva das ideias compõem uma mesma concepção. As ideias são os modos de pensar (realidade formal) a partir dos quais o sujeito representa algo (realidade objetiva). Ou, nas palavras de Landim, as ideias são os modos representativos do ser pensante.

Como procuramos mostrar nos Capítulos 2, 3 e também nesse Capítulo 4 da presente tese, o direcionamento dado por Descartes na abordagem da noção de ideia na Meditação Terceira tem três momentos fundamentais: a partir do § 6, onde o filósofo expressa a definição de ideia como imagem das coisas; a partir do § 10, onde é discutida uma compreensão das ideias a partir de sua origem; e, a partir do § 15, onde o filósofo anuncia a existência de outra via a ser trilhada pelo sujeito em sua caminhada. Tal como argumentamos, esta outra via é outra em relação àquela trilhada pelo sujeito a partir do § 10 da Meditação Terceira, mas não se trata de uma definição de ideia absolutamente nova em relação ao que o filósofo escrevera no § 6. No entanto, este percurso anunciado a partir do

§ 15 traz novos conceitos fundamentais para a constituição da teoria cartesiana das ideias: os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias.

O importante texto da Exposição Geométrica, onde Descartes apresenta suas teses das *Meditações* segundo a via sintética, contém entre suas Definições a de ideia. Se na outra via anunciada na Meditação Terceira o filósofo não apresentou uma concepção de ideia diferente daquela presente no § 6 desta meditação, haveria, na definição da Exposição Geométrica, uma concepção de ideia nova em relação ao que o filósofo escreve na Meditação Terceira? A definição de ideia presente na Exposição Geométrica será o objeto de análise da última seção desse capítulo.

4.2 A definição de ideia na Exposição Geométrica

Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras (AT IX, p. 124).

A passagem da qual se pode extrair uma definição de ideia da Meditação Terceira está presente em seu § 6, e afirma que as ideias são como imagens das coisas (AT VII, p. 37; IX, p. 29), definição esta que expressa o caráter representativo das ideias¹⁴³. Estaria Descartes, com o que escreve na Exposição Geométrica, apresentando outra concepção de ideia?

Em 2.2.1, discutimos se no § 6 da Meditação Terceira Descartes estaria apresentando duas acepções de ideia, uma restrita e a outra ampliada, tal como entende Emanuela Scribano (2007, p. 80-81). A esse respeito, na referida seção de nosso segundo capítulo, defendemos que a interpretação da comentadora italiana não se aplica àquele ponto onde o filósofo apresenta, de acordo com nosso entendimento, uma única acepção de ideia, a que define-a como representação¹⁴⁴. Conteria o texto da Exposição Geométrica uma definição de ideia diferente daquela expressa na Meditação Terceira? Ou a diferença

¹⁴³ Tal como abordamos no Segundo Capítulo da presente tese, mais especificamente em 2.3.

¹⁴⁴ Ver Capítulo 2 da presente tese, mais especificamente 2.2.1.

existente entre esses dois textos está somente na maneira pela qual é expressa a mesma acepção desse conceito?

Em primeiro lugar, destacamos ser bastante clara a diferença nos termos empregados nesses dois textos para dizer o que é ideia. O que não implica, necessariamente, em uma diferença de significado. É preciso, então, refletir se a única coisa a distinguir tais definições são as palavras utilizadas em cada uma delas. Enquanto no § 6 da Meditação Terceira as ideias são definidas “como imagens das coisas”, na Exposição Geométrica o são como “a forma de cada um de nossos pensamentos”. Enquanto no texto da Meditação Terceira o termo “imagem” é empregado para definir o que são as ideias, na Exposição Geométrica é o termo “forma” que o filósofo emprega para referir-se a esse conceito. Diante disso, perguntamos: o que significa dizer que as ideias são as formas de cada um dos pensamentos do sujeito? Qual é o significado de “forma” nessa definição de ideia?

No Capítulo 2 da presente tese, mais precisamente em 2.2.2, analisamos uma passagem do *Tratado do Homem* na qual Descartes utiliza o termo “forma” como sinônimo de “imagem” para se referir às ideias, entendidas: “[...] como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente [...]” (AT XI, p. 177). O termo “forma”, como se pode ver, é empregado para designar o objeto percebido pela alma: trata-se da forma da coisa imediatamente concebida pelo sujeito; isto é, a forma da coisa se refere às características pertencentes ao objeto da percepção: se refere àquilo que o sujeito “vê” da coisa nele representada (por isso, nessa passagem do *Tratado do Homem*, forma é sinônimo de imagem). Ao definir as ideias como as formas de cada um dos pensamentos do sujeito, no texto da Exposição Geométrica, estaria Descartes se referindo ao objeto representado de cada ideia, tal como o faz no *Tratado do Homem*?

Além do *Tratado do Homem* e da Exposição Geométrica há outros textos nos quais o termo “forma” é empregado para se referir às ideias. Nas *Terceiras Respostas*, Descartes afirma que entende “[...] pela palavra ideia [...] o que é a forma de qualquer percepção [...]” (AT IX, p. 146). Neste ponto há um emprego diferente do termo forma em relação àquele do *Tratado do Homem*: nas

Terceiras Respostas “forma” é empregado para definir a ideia enquanto a “forma da percepção”, a forma de pensar pela qual o sujeito percebe coisas; não na perspectiva do objeto pensado, da representação ou da realidade objetiva; mas sim para definir e distinguir a ideia das outras formas de pensar. Tal como nos explica Forlin,

[...] a ideia pode ser entendida de dois modos: como a forma mesma da percepção do intelecto (intelecção), pela qual ela se diferencia dos outros pensamentos (volição, afecção, juízo); e a forma da percepção do objeto (imagem). Em suma, como, simultaneamente, a forma de perceber e a forma do percebido (FORLIN, 2005, p. 268).

Ou seja, por um lado a ideia é a forma de pensar pela qual o sujeito percebe as coisas, é uma operação do entendimento, um modo do ser pensante. Neste sentido é que a ideia é “a forma mesma da percepção do intelecto”, pois entre os pensamentos do ser pensante (duvidar, conceber, afirmar ou negar, querer ou não querer, etc.) está aquele pelo qual este ser percebe, o que pode ser chamado de intelecção. Duvidar, por exemplo, não é uma forma de percepção, assim como querer ou afirmar. Considerar a ideia como a forma de qualquer percepção é entendê-la tão somente a partir daquilo que a distingue dos outros modos de pensar.

Por outro lado, a ideia é a forma de cada pensamento do sujeito e, assim entendida, se refere àquilo que permite ao sujeito distinguir uma ideia de outra; é o que permite distinguir a “forma” de uma ideia da “forma” de outra ideia, tendo em vista que é a ideia que representa no e para o sujeito a forma do objeto percebido.

Essa reflexão parece nos levar a concluir que a definição de ideia presente no texto da Exposição Geométrica equivale àquela do § 6 da Meditação Terceira, onde ideia é definida como imagem das coisas. Podemos considerar que não se trata, na definição de ideia da Exposição Geométrica, da ideia como a forma da própria percepção, mas como a forma do objeto da percepção, pois Descartes afirma entender por ideia “[...] esta forma de cada um de nossos pensamentos [...]” (AT IX, 124), não que é “a forma da percepção”. Quer nos parecer, diante disso, que a definição de ideia da Exposição Geométrica acompanha aquela que o filósofo apresenta no § 6 da Meditação Terceira.

É preciso esclarecer que os dois modos pelos quais a ideia pode ser entendida, de acordo com o texto de Forlin, não constituem duas diferentes acepções de ideia. Consistem, na verdade, nos dois aspectos que analisamos nas primeiras seções deste capítulo quarto: a ideia como forma da percepção consiste na realidade formal (a ideia enquanto algo do sujeito); e a ideia como a forma de cada um dos pensamentos do sujeito consiste na realidade objetiva (a ideia enquanto algo do objeto). Uma definição completa de ideia em Descartes, tal como vimos na primeira parte deste quarto capítulo, deve levar em conta, necessariamente, esses dois aspectos, pois ideia é a forma de pensar pela qual o sujeito representa coisas. Ou, para usar novamente os termos de Forlin, ideia é “[...] simultaneamente, a forma de perceber e a forma do percebido” (FORLIN, 2005, p. 268).

Uma vez esclarecido o que significa dizer que a ideia é a forma de cada um de nossos pensamentos, é preciso abordar outro elemento importante da definição de ideia da Exposição Geométrica. Neste texto, ideia é definida não somente como forma dos pensamentos do sujeito, mas como “[...] a forma de cada um de nossos pensamentos **por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos**” (AT IX, p. 124 – negrito nosso). Diferentemente da edição em francês das *Segundas Respostas*, onde consta “*avons connaissance*” – temos conhecimento –, na edição em latim os termos empregados são “*conscius sum*” (AT VII, p. 160) – somos conscientes. Apesar de as diferentes traduções possuírem termos que, literalmente, são de significado distinto, acreditamos não haver diferença de sentido entre eles, pois ao afirmar que o sujeito “tem conhecimento” desses pensamentos, o filósofo não quer dizer outra coisa senão que o sujeito “tem deles consciência”. De que maneira o sujeito é consciente de tais pensamentos? Pela percepção **imediata** que deles tem. Deste modo, as ideias são as formas dos pensamentos pelas quais o sujeito é imediatamente conhecedor, ou consciente, da presença desses pensamentos. Por meio das ideias, que representam coisas, o sujeito é imediatamente consciente da presença das próprias ideias que representam coisas no e para o sujeito.

Quer nos parecer que essa passagem não nos permite considerar que as ideias sejam “meio” para a percepção de alguma coisa. Como se trata

simultaneamente da forma do perceber e da forma do percebido (FORLIN, 2005, p. 268), a ideia consiste na própria percepção, no próprio dar-se conta da presença de algo, de modo imediato. Sendo assim, o sujeito não tem acesso a um objeto “mediante” uma ideia, pois o objeto está na ideia (é o percebido), cuja percepção é imediata. Ou seja, a relação entre o pensamento (o ser pensante) e a ideia é imediata, tal como nos escreve Ong-Van-Cung:

É a relação do pensamento à ideia que é imediata. A percepção da ideia dá imediatamente ao pensamento tal ou tal forma. Ela se modalisa como entender, querer, imaginar, sentir, ao mesmo tempo que reconhece seu objeto como intelectual, como verdadeiro ou bom, como ficção ou imagem composta, como coisa corporal. A ideia se percebe imediatamente, segundo o duplo aspecto da forma do pensamento, em outras palavras, da realidade formal e da realidade objetiva da ideia (ONG-VAN-CUNG, 2012, p. 189).

Na mesma direção, nos parece, segue Raul Landim, ao dizer que as ideias têm uma dupla função, “[...] elas tornam o sujeito pensante consciente dos seus modos de pensamento e representam, *como* coisas, os conteúdos de consciência” (LANDIM, 1992, p. 56). De acordo com este comentador, as ideias têm uma dupla função na medida em que 1) tornam o sujeito consciente de seus próprios modos de pensar; e 2) são representantes das coisas, ou seja, são os modos de pensar a partir dos quais o sujeito tem contato com as coisas que aparecem para ele como imagens¹⁴⁵.

Segundo nossa interpretação, essas duas funções¹⁴⁶ são assinaladas pela definição de ideia da Exposição Geométrica¹⁴⁷, pois nela Descartes afirma ser a ideia “a forma de cada um dos pensamentos do sujeito pela qual o sujeito é consciente desses mesmos pensamentos”. Neste sentido, as ideias tornam o sujeito consciente de seus próprios modos de pensar – além da consciência de que é sujeito desses pensamentos; e são representações das coisas, na medida em que são expressas como as “formas de cada um dos pensamentos” do sujeito.

¹⁴⁵ Esta segunda função das ideias já foi abordada largamente em nosso Segundo Capítulo.

¹⁴⁶ A primeira função da ideia citada por Landim é, também, uma função complexa, pois segundo ele, “[...] ao tornar o sujeito consciente dos seus atos, ao mesmo tempo [a ideia] torna o sujeito consciente de ser sujeito” (LANDIM, 1992, p. 57 – acréscimo nosso).

¹⁴⁷ Ver, Landim, 1992, p. 57.

Landim e Ong-Van-Cung, ao que nos parece, se referem ao que abordamos em nosso segundo capítulo, sobre a maneira como os próprios modos de pensar se tornam objetos de pensamento, ou seja, podem ser pensados como ideias, embora não sejam, neles mesmos, ideias¹⁴⁸. Em cada ato de consciência o sujeito se torna consciente deste ato, uma vez que, “Não há, pois, pensamento sem percepção, isto é, não há modo de pensamento que não envolva uma ideia” (LANDIM, 1992, p. 57). Ou seja, os diferentes modos de pensar são atos do sujeito pensante (LANDIM, 1992, p. 56), são modificações do sujeito; e ao se manifestar em seus diferentes modos, o sujeito é consciente, é imediatamente conhecedor de que está se manifestando deste ou daquele modo. Por exemplo, ao duvidar, o sujeito não só duvida, mas sabe que duvida, é consciente da dúvida. E é disso consciente porque tem em si a ideia de duvidar, concomitantemente ao próprio exercício da dúvida (AT IX, p. 141).

Na Exposição Geométrica, imediatamente antes da definição de ideia, Descartes define pensamento da seguinte maneira:

Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos (AT IX, p. 124).

Se ideia é definida como “a forma de cada um dos pensamentos do sujeito por cuja percepção imediata o sujeito é consciente desses pensamentos,” e pensamento é definido como “tudo o que está de tal modo no sujeito que ele é, de imediato, disso consciente”, pode parecer que a definição de ideia se confunde com esta de pensamento; pode parecer, também, que a função da ideia – tornar o sujeito consciente de seus pensamentos – se confunde com o que a definição de pensamento parece dizer ser a função do pensamento.

A semelhança entre as duas definições é completamente compreensível, pois ideia é pensamento, é um dos modos do ser pensante¹⁴⁹; mas essa semelhança pode fazer parecer que assim como ideia é pensamento,

¹⁴⁸ Ver 2.2.1.

¹⁴⁹ Como fica evidente pelo que o filósofo escreve em diversas passagens da Meditação Terceira, por exemplo: “Entre os meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia” (AT IV, p. 37; IX, p. 29); “[...] sendo toda ideia uma obra do espírito” (AT IV, p. 41; IX, p. 32).

pensamento é ideia. Ou seja, a semelhança entre as definições de ideia e pensamento da Exposição Geométrica pode levar a crer que assim como a ideia pode ser definida pelo pensamento, o pensamento pode ser reduzido à ideia.

É preciso esclarecer, primeiramente, que a Definição I da Exposição Geométrica se dedica ao pensamento “em geral” (FORLIN, 2005, p. 266); a Definição II, por sua vez, se dedica a um tipo específico de pensamento – a ideia. Torna-se, assim, evidente que ideia é pensamento, mas a definição de pensamento não pode ser reduzida à definição de ideia, exatamente pelo fato de ser, aquele, algo mais genérico do que esta.

A diferença fundamental entre o significado de ideia e de pensamento da Exposição Geométrica é que, por pensamento, Descartes entende “tudo o que está em nós de tal modo que disso somos imediatamente conscientes”. Ou seja, pensamento é tudo o que está no sujeito pensante, tudo o que faz parte da constituição do sujeito pensante e do que ele é consciente. Nesta definição, Descartes não diz, não especifica, ser a partir do pensamento que o sujeito se torna consciente de seus pensamentos. É a partir de um de seus modos que o sujeito se torna consciente de tudo o que está nele; por outro lado, os modos que não têm essa função são, também, pensamentos, que estão no sujeito e dos quais ele se torna consciente, de imediato. Por essa razão é que Descartes diz que “Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos” (AT IX, p. 124). Porém, nem todas as operações do ser pensante, nem todos os modos de pensar, tem a “função”, por assim dizer, de tornar o sujeito consciente de seus pensamentos.

No entanto, pode-se argumentar que tanto na definição de ideia quanto na de pensamento Descartes afirma que “somos imediatamente conhecedores dos nossos pensamentos”, e que tanto uma quanto outra definição afirmaria a maneira pela qual o sujeito é consciente desses pensamentos. Até porque, na definição de pensamento Descartes afirma ser pensamento “tudo quanto está *de tal modo* em nós que somos imediatamente seus conhecedores”. Este “de tal modo” seria uma referência ao meio pelo qual o sujeito se torna consciente de algo? Ao afirmar que o pensamento está no sujeito “de tal modo” que somos imediatamente seus conhecedores, Descartes está a dizer que pensamento é

tudo o que é imanente ao ser pensante, tudo o que faz parte da constituição deste ser, que está presente nele de forma imediata, sem qualquer intermédio. Por esta razão, logo após definir o que é pensamento o filósofo escreve:

Mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento (AT IX, p. 124).

Ou seja, pensamento é tudo o que está no ser pensante de forma imanente, tudo o que é no próprio ser pensante, tudo o que depende da existência do ser pensante para “ser”. Por isso está “de tal modo” no ser pensante: de modo imanente, presente no espírito de modo imediato. É certo que na definição de pensamento da Exposição Geométrica Descartes afirma que é por estarem “imediatamente” no ser pensante que este ser “é imediatamente consciente” dos pensamentos; mas isso não significa que nesta definição esteja dito qual é o modo de pensar que tem como função tornar o sujeito consciente desses pensamentos. E este “acréscimo” deixa nítida a intenção do filósofo em esclarecer que pensamento é somente o que é imanente ao espírito, por isso o movimento voluntário não pode ser incluído entre os pensamentos. O modo de pensar a partir do qual o sujeito se torna consciente daquilo que lhe é imanente (a ideia) é afirmado na Definição II deste texto.

Na Definição I Descartes não se refere a um ou outro modo do ser pensante, a uma ou outra forma de pensar, mas ao “pensamento em geral”, que tem diferentes modos. A forma de pensamento pela qual o sujeito se torna consciente é a intelecção, é a percepção, é aquela que é, no sujeito, como imagem das coisas¹⁵⁰. Somente na definição de ideia da Exposição Geométrica é que Descartes se refere à maneira pela qual o sujeito se torna consciente de algo, pois nesta definição o filósofo diz ser a ideia “[...] esta forma de cada um de nossos pensamentos **por cuja** percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (AT IX, p. 124 – negrito nosso). Ou seja, é pela percepção imediata, possibilitada a partir desta forma de pensamento, que o sujeito tem consciência de seus pensamentos.

¹⁵⁰ “Entre os meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e somente àqueles convém propriamente o nome de ideia” (AT VII, p. 37; IX, p. 29).

Se a ideia é a forma da percepção, sem ideia não há percepção, não há consciência de algo (LANDIM, 1992, p. 57), uma vez que qualquer algo percebido pelo sujeito é percebido a partir da ideia, que é a forma da percepção do intelecto – intelecção (FORLIN, 2005, p. 268). E é por ser a ideia a forma da percepção do intelecto, a forma da intelecção, que somente na definição de ideia da Exposição Geométrica a condição a partir da qual o sujeito se torna consciente de seus pensamentos é expressa.

Ou seja, na definição de pensamento Descartes não se preocupa com o “como” o sujeito se torna consciente de seus pensamentos, mas somente em afirmar que é imediatamente consciente de qualquer modo de pensar, de qualquer pensamento. O modo de pensar que tem a função de nos tornar conscientes é a ideia. Não por acaso a definição de ideia é aquela que sucede, imediatamente, a definição de pensamento na Exposição Geométrica das *Meditações* (AT IX, p. 124).

Enfim, segundo Descartes, a ideia é tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito (AT, IX, p. 141), é a partir das ideias que as coisas são pensadas, representadas pelo sujeito, inclusive, seus próprios modos de pensar, em suas diferentes formas (duvidar, querer, negar, etc.). E, ao fazê-lo, o sujeito está tomando cada forma de pensar como uma ideia: posso ter a ideia da dúvida, sem duvidar; no entanto, não posso duvidar sem ao mesmo tempo ter consciência de que duvido, ou seja, sem ter ideia da dúvida. E isso é assim por conta da função das ideias mencionada por Landim: as ideias tornam o sujeito consciente de seus próprios modos de pensar.

Neste sentido, ideia não é o mesmo que pensamento, as duas definições não se equivalem, pelo fato de a ideia ser uma das formas de pensar, mesmo que seja a forma de pensar pela qual todas as outras são conhecidas pelo sujeito. Mas, assim o é exatamente porque a ideia é a forma da percepção (FORLIN, 2005, p. 268). Toda ideia é pensamento, mas nem todo pensamento é ideia, mesmo que seja a ideia a forma de pensar sem a qual o sujeito não teria consciência, inclusive das outras formas de pensar.

Tal como nos mostra a análise acima, ao falar da “forma de cada um dos pensamentos”, na definição de ideia da Exposição Geométrica, Descartes se

refere ao objeto de cada pensamento, ao objeto da percepção que constitui a ideia. Sendo assim, neste texto o filósofo está a dizer que as ideias tornam o sujeito consciente da presença delas mesmas, por isso ele afirma que pela percepção imediata das ideias “temos conhecimento (somos conscientes) desses mesmos pensamentos”. Ou seja, as ideias representam coisas porque elas tornam o sujeito consciente de ter diante de si um objeto, é a partir das ideias que o sujeito se dá conta da presença de algo determinado.

Sem uma ideia não é possível expressar qualquer coisa, e é por esta razão que, logo após dizer o que são ideias na Segunda Definição da Exposição Geométrica, Descartes afirma “[...] que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras” (AT IX, p. 124). Ou seja, por ser a forma de cada um de nossos pensamentos, por ser como imagem das coisas, por representar algo determinado, a ideia é o que contém em si o objeto sem o qual não é possível proferir qualquer palavra, ou mesmo compreender o que é dito; a ideia é a forma de pensar pela qual o sujeito se dá conta da existência de algo sobre o que se pode falar, ou mesmo compreender.

Às ideias o sujeito pensante tem acesso de modo imediato, pois elas são partes de seu ser, são imanentes ao ser pensante (são modos da substância pensante). Às coisas, o sujeito tem acesso na medida em que delas tem ideias, que representam no e para o sujeito tais coisas, uma vez que “[...] não posso ter nenhum conhecimento do que está fora de mim senão graças às ideias destas coisas que eu tenho em mim” (AT III, p. 474)¹⁵¹. Neste sentido é que as ideias são os signos da exterioridade ontológica, tal como a elas nos referimos em 2.3.2, pois é a partir das ideias que o sujeito se dá conta da existência das coisas que são no e para o sujeito representadas. Ou seja, é através das ideias que o sujeito meditante pode resolver o problema do solipsismo. Falta, agora, verificar como este problema é, finalmente, resolvido na Meditação Terceira.

¹⁵¹ Carta a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642.

5 A SAÍDA DEFINITIVA: O PRIMEIRO OUTRO

Neste quinto e derradeiro capítulo pretendemos abordar as provas da existência de Deus da Meditação Terceira como o cumprimento daquilo que defendemos ser a tarefa principal da referida meditação. Nesta abordagem pretendemos mostrar como a prova da existência de Deus corrobora nossa tese mais geral, a de que a tarefa primordial da teoria das ideias da Meditação Terceira, e desta meditação como um todo, é resolver o problema do solipsismo, é provar a existência de um outro.

Como tratamos em nosso segundo capítulo, no § 5 da Meditação Terceira Descartes expressa a necessidade de examinar se Deus existe e, no caso de tal existência se confirmar, se ele é enganador, para que se saiba se é possível superar o terceiro argumento da dúvida, que, embora “seja uma razão de duvidar frágil e metafísica”, ainda não foi inteiramente superado e, por isso, precisa ser “afastada inteiramente”¹⁵². No entanto, como afirma o filósofo neste parágrafo quinto da Meditação Terceira, o exame sobre a existência de um Deus deve ser feito “[...] tão logo a ocasião se apresente” (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29).

Após todo o percurso da Meditação Terceira com a definição e esclarecimento do conceito de ideia, a partir do seu § 6, o sujeito meditante passa a ter condições para examinar se Deus existe. Como vimos ao longo do presente texto, as ideias são como os signos da exterioridade ontológica, e o são por seu caráter representativo, expresso mais precisamente pelo conceito de realidade objetiva das ideias¹⁵³; é a realidade objetiva das ideias o que poderá conduzir o sujeito meditante à existência de um outro. É somente após o esclarecimento do conceito de ideia, após o desenvolvimento, principalmente, do conceito de realidade objetiva das ideias – a realidade própria das ideias –

¹⁵² “E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma” (AT VII, p. 36; IX, p. 28-29). No segundo capítulo da presente tese analisamos esta passagem mais especificamente em 2.1.

¹⁵³ Ver acima, em 4.1.2.

que surgem as condições para que seja possível admitir a existência de um outro. Eis que a ocasião se apresenta!

5.1 O critério de existência

A outra via, iniciada no § 15 da Meditação Terceira, traz à luz não somente os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias, como dito acima, mas também os princípios de causalidade¹⁵⁴. Estes são os elementos fundamentalmente necessários para que a principal tarefa do sujeito meditante na Meditação Terceira seja realizada, para que tal sujeito saia da solidão em que foi inserido ao longo das duas primeiras meditações e encontre, enfim, um outro ente, resolvendo, assim, o problema do solipsismo. Mas de que maneira o conceito de realidade objetiva das ideias e os princípios de causalidade trazem a ocasião para resolver este problema?

De acordo com o Descartes,

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há, ainda, algo que existe e que é a causa desta ideia; ao passo que, se não se encontrar em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum (AT VII, p. 42; IX, p. 33).

Esta passagem é fundamental para o que anunciamos acima como a tese mais geral desta pesquisa. É aqui que Descartes escreve da maneira mais clara, esquemática e explícita a tarefa primordial, tanto da teoria das ideias da Meditação Terceira, quanto da própria Meditação Terceira. Nesta passagem, são evidenciados dois pontos que estão direta e fundamentalmente relacionados com o que é aqui defendido: 1) é pelas ideias que o problema do solipsismo poderá ser resolvido; e 2) é somente pelas ideias que este problema poderá ser resolvido.

¹⁵⁴ Tal como abordamos em 4.1.2.

Isso pode ser verificado nos dois argumentos hipotéticos aqui apresentados pelo filósofo. O primeiro argumento pode ser reescrito da seguinte maneira:

Premissa 1: *Se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente.*

Premissa 2: *Se não posso ser eu mesmo a causa desta ideia.*

Conclusão: *Daí decorre, necessariamente, que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta ideia.*

Este argumento deixa claro que é a partir das ideias que se pode conhecer a existência de qualquer outro, o que corrobora o que escrevemos anteriormente sobre ser a ideia a condição para que algo possa ser considerado existente¹⁵⁵. Se alguma das ideias tiver como realidade objetiva um ser (objetivo) que representa algo exterior ao sujeito; se o sujeito não pode ser a causa da realidade objetiva desta ideia; segue-se que existe um outro, segue-se que o sujeito meditante não existe sozinho no mundo.

No outro argumento presente na passagem acima citada, Descartes conclui que é somente pelas ideias que se pode encontrar a existência de outro ente. Esse segundo argumento tem como objetivo expressar a necessidade de razões claras e fortes para que o sujeito seja persuadido sobre a existência de um outro; tem como objetivo explicitar a necessidade de que o conhecimento sobre a existência de um outro seja certo e seguro, claro e distinto, mas, além disso, que tal argumento tenha força persuasiva. Este argumento tem, também, duas premissas, e pode ser reconstruído do seguinte modo:

Premissa 1: *Tendo em vista que procurei cuidadosamente todos os argumentos que poderiam me convencer e certificar sobre a existência de um outro e não pude, até agora, encontrar nenhum.*

Premissa 2: *Se não se encontrar em mim uma ideia que represente algo que não está em mim e do que eu não posso ser a causa.*

¹⁵⁵ Ver capítulo 2 da presente tese, especificamente em 2.1.

Conclusão: *Não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo.*

O que está sendo colocado aqui como um segundo argumento da passagem acima citada é, na verdade, um complemento daquilo que o filósofo já afirmara no argumento anterior, presente na mesma passagem. Nesta segunda parte, Descartes se refere ao fato de, até então, não ter encontrado argumentos suficientemente convincentes e certos para que seja possível admitir a existência de outro ente.

Como abordado no terceiro capítulo da presente tese, após a primeira definição do conceito de ideia (feita a partir do § 6 da Meditação Terceira), o sujeito faz a sua primeira tentativa de sair do solipsismo, a partir da classificação das ideias de acordo com sua origem, entre as quais há aquelas que “parecem ter vindo de fora” e que, por esta razão, poderiam convencer o sujeito meditante da existência de um outro (AT VII, p. 38; IX, p. 30). No entanto, como vimos no referido capítulo do presente trabalho, esta foi uma tentativa frustrada (AT VII, p. 39-40; IX, p. 31)¹⁵⁶. Ou seja, a primeira tentativa de sair do solipsismo, empreendida pelo sujeito meditante entre os parágrafos 10 e 13 da Meditação Terceira, não trouxe razões suficientemente fortes e convincentes para resolver o problema do solipsismo. Diante disso, o sujeito se direciona por outra via (a partir do § 15 da Meditação Terceira) que lhe conduz a novas razões a partir das quais ele pode estar convencido de que não existe sozinho no mundo, e chega no seguinte critério: se o sujeito meditante não encontrar em si uma ideia cuja realidade objetiva represente algo exterior, e do que este sujeito não pode ser a causa, não será possível saber com clareza se existe um outro. Com este raciocínio, o filósofo sentencia aquilo que colocamos acima como o segundo ponto expresso na passagem do § 18 então analisada: é somente pelas ideias que o problema do solipsismo poderá ser resolvido. Lembrando, novamente, que segundo Descartes, “[...] não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão graças às ideias que eu tenho em mim [...]” (AT III, p. 474)¹⁵⁷. Essa passagem do § 18 da Meditação Terceira contém o critério pelo qual é possível descobrir a existência de um outro. Se no § 2 desta meditação Descartes

¹⁵⁶ Ver também a seção 3.2 do Capítulo 3 da presente tese.

¹⁵⁷ Carta à Gibieuf, 19 de janeiro de 1642.

apresenta o critério de verdade, no § 18 o filósofo apresenta o que pode ser chamado de “critério de existência”, o critério a partir do qual é possível saber se existe algo além do que foi descoberto como indubitavelmente existente no *cogito*, o Eu pensante.

Para que este critério seja mais bem compreendido, é preciso esclarecer o que significa a exigência de uma realidade objetiva estar “formalmente” e “eminente” no sujeito. Na Definição IV da Exposição Geométrica Descartes escreve:

As mesmas coisas são ditas estarem *formalmente* nos objetos das ideias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles *eminente*, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas (AT IX, p. 125).

Como vimos em 4.1.2, a existência objetiva (o ser objetivo) é a existência de algo enquanto objeto de pensamento, de estatuto ontológico fraco. Por outro lado, a existência formal é a existência de algo por si mesmo, é a realidade material de uma coisa, cujo estatuto ontológico é forte. É importante esclarecer que, nesta passagem, os “objetos das ideias” dizem respeito às coisas exteriores que as ideias representam. Deste modo, uma coisa está formalmente nos objetos das ideias quando a realidade desses objetos é tal como o sujeito a concebe ao representá-la. Por outro lado, uma coisa está eminentemente em um objeto quando sua realidade é superior à representação que o sujeito possui desse objeto. Jean-Marie Beyssade tem um exemplo bastante interessante para explicar o significado desses termos:

Quem pode dar três moedas a um mendigo? Ou um homem que tem (*formalmente*) as três moedas em sua carteira, ou um rico banqueiro que tem (*eminente*) valores bem maiores em sua conta (BEYSSADE, 2009, p. 224 – nota 13).

Ou seja, uma coisa está no objeto eminentemente quando sua realidade é superior à realidade objetiva representada pela ideia de tal objeto; e está formalmente quando sua realidade é tal como a realidade objetiva da ideia que a representa.

É importante ressaltar que no “critério de existência” estipulado por Descartes os princípios de causalidade – expressos na Meditação Terceira e,

também, na Exposição Geométrica – se aplicam à realidade objetiva das ideias. Vale lembrar¹⁵⁸ que o primeiro princípio de causalidade determina que “Nenhuma coisa, ou perfeição alguma dessa coisa atualmente existente, pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como a causa de sua existência” (AT IX, p. 127 – Axioma III), ou seja, “[...] o nada não poderia produzir coisa alguma [...]” (AT VII, p. 40; IX, p. 32). O segundo princípio, por sua vez, determina que “Toda a realidade ou perfeição que existe numa coisa encontra-se formal, ou eminentemente, na sua causa primeira e total” (AT IX, p. 128 – Axioma IV). É a partir desses princípios que o filósofo elabora o critério a partir do qual o sujeito pode ter ciência da existência de algo, tal como expresso no Axioma V da Exposição Geométrica:

Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade esteja contida, não só objetiva, mas também formal ou eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis. Pois, como sabemos, por exemplo, que o céu existe? Será por que o vemos? Mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma ideia: uma ideia, digo, inerente ao próprio espírito, e não uma imagem pintada na fantasia; e, por ocasião dessa ideia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda ideia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que julgamos ser o céu mesmo; e assim por diante (AT IX, p. 128).

Esse axioma, que segundo Descartes “deve ser necessariamente admitido”, reafirma o que caracterizamos como o critério da existência, o que é necessário para que seja possível admitir a existência de algo exterior ao sujeito: “a realidade objetiva das ideias requer uma causa em que esta realidade esteja contida não apenas objetiva, mas também formal, ou eminentemente”. Ou seja, embora seja uma maneira de ser de estatuto ontológico fraco, isto é, uma maneira de ser menos perfeita do que aquela pela qual as coisas são fora do entendimento (AT VII, p. 42; IX, p. 33), a existência da realidade objetiva da ideia

¹⁵⁸ Os princípios de causalidade foram citados em 4.1.2 para explicar o contexto no qual Descartes afirmara que a única realidade das ideias é a realidade objetiva. Neste capítulo quinto, citaremos apenas os princípios tal como escritos na Exposição Geométrica para explicar o modo como eles fazem parte do critério a partir do qual é possível demonstrar a existência de algo pela análise da realidade objetiva das ideias.

exige como causa algo que contenha, formal ou eminentemente, o que esta ideia representa.

Mas o que mais chama a atenção neste quinto axioma, além da referência ao critério de existência nele contido, é que ali Descartes afirma expressa e claramente o que é defendido aqui como o principal papel das ideias na metafísica cartesiana: é pelas ideias que se pode saber o que existe. Neste texto Descartes usa o céu como exemplo para argumentar que só se pode saber que algo existe “na medida em que este algo é uma ideia inerente ao próprio espírito”. É a ideia do céu que dá à alma a ocasião de pensar nesse objeto, é a partir da ideia de céu que se pode saber se o céu existe, a partir da busca pela causa da realidade objetiva desta ideia.

É necessário advertir que na Meditação Terceira o sujeito não irá admitir, ainda, a existência do céu, ou de qualquer outra coisa material, pelas razões que serão apresentadas abaixo¹⁵⁹. No entanto, é nesta meditação que o sujeito descobre ser a partir das ideias que se pode alcançar o conhecimento de um outro. Se é às ideias que o sujeito deve recorrer para saber se há algo fora dele, qual dentre elas é que pode trazer a existência de um outro?

5.2 Análise das ideias a partir do critério de existência

Ora, entre essas ideias, além daquela que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras os anjos, outras os animais, outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim (AT VII, p. 42-43; IX, p. 34).

Após esclarecer o conceito de ideia e determinar que é pela investigação da realidade objetiva das ideias que se pode resolver o problema do solipsismo, Descartes inicia mais uma análise das ideias a partir de uma nova classificação, desta vez, de acordo com os diferentes “tipos” de realidade objetiva que as ideias representam ao sujeito: há uma ideia que traz a realidade do próprio sujeito – aquela que “representa a mim mesmo”; a ideia de um Deus; as ideias de coisas

¹⁵⁹ Como será abordado em seguida, é no § 19 que Descartes coloca as razões pelas quais as ideias das coisas materiais, como o céu, não conduzem o sujeito meditante à existência das coisas por essas ideias representadas (AT VII, p. 43; IX, p. 34). É na Meditação Sexta somente que o filósofo apresenta a prova da existência das coisas materiais (AT VII, p. 79-80; IX, p. 63).

corporais inanimadas; de anjos; de animais; e há, ainda, ideias que representam homens.

Esta análise das ideias a partir de uma nova classificação visa verificar se alguma dessas ideias possui uma realidade objetiva que exige a existência de outro ente como causa, de acordo com o critério de existência, estabelecido no § 18 da Meditação Terceira. Descartes irá analisar se a realidade objetiva das ideias de alma, de coisas corporais e inanimadas, de animais, de homens, e mesmo as ideias de anjos não exige um ente exterior como causa, afinal, é somente deste modo que se pode admitir a existência de um outro.

As ideias que representam homens, animais ou anjos, diz Descartes, podem ser formadas pela mistura e composição de outras ideias das coisas corporais e de Deus, “[...] ainda que não houvesse, fora de mim, no mundo, outros homens, nem quaisquer animais ou anjos” (AT VII, p. 43; IX, p. 34). Ou seja, para que o sujeito tenha as ideias de homens, animais ou anjos não é necessário que esses entes existam formalmente, fora do sujeito, pois é possível que suas ideias sejam criadas pelo próprio sujeito a partir da mistura de propriedades de outras ideias. Disso se segue que não é a realidade objetiva das ideias de homens, animais ou anjos o que conduz o sujeito à existência de um outro.

Sobre as ideias que representam coisas corporais, a análise é dividida em duas partes. Embora o filósofo comece mencionando as noções claras e distintas das ideias das coisas corporais¹⁶⁰, primeiro analisa as ideias que serão logo chamadas de materialmente falsas (AT VII, p. 44; IX, p. 34) para, posteriormente, se dedicar às “pouquíssimas coisas” concebidas clara e distintamente que pertencem às ideias das coisas corporais.

Sobre as ideias que representam a luz, as cores, o calor, o frio e “outras qualidades que caem sob o tato”, Descartes argumenta que são ainda tão obscuras e confusas que não se pode saber “[...] se as ideias que concebo

¹⁶⁰ “E quanto às ideias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo; pois, se as considero de mais perto, e se as examino da mesma maneira como examinava, há pouco, a ideia da cera, verifico que pouquíssima coisa nela se encontra que eu conceba clara e distintamente: a saber, a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão; a situação que os corpos diferentemente figurados guardam entre si; e o movimento ou a modificação dessa situação; aos quais podemos acrescentar a substância, a duração e o número” (AT VII, p. 43; IX, p. 34).

dessas qualidades são, com efeito, as ideias de algumas coisas reais, ou se não me representam apenas seres quiméricos que não podem existir” (AT VII, p. 43; IX, p. 34)¹⁶¹. Se assim são, a realidade objetiva dessas ideias não pode, também, conduzir o sujeito meditante à existência de um outro. Afinal, para que seja possível admitir a existência de um outro são necessários argumentos certos e convincentes que tenham o poder de persuadir o sujeito de forma indubitável da existência de outra coisa, poder este que não pode ser atribuído a argumentos extraídos de ideias que ainda são obscuras e confusas.

Em seguida, Descartes se dedica àquelas “pouquíssimas coisas concebidas clara e distintamente das ideias das coisas corporais”. Aquilo que resta de claro e distinto encontrado nessas ideias não pode conduzir o sujeito meditante à existência de outro ente, já que o sujeito é exclusivamente um ser pensante? O que faz parte da realidade objetiva das coisas corporais e é concebido clara e distintamente são a substância, a duração e o número, além da extensão, a figura, a situação e o movimento, tal como colocado no parágrafo anterior. Sobre a noção de substância Descartes diz o seguinte:

[...] quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias (AT VII, p. 44; IX, p. 35).

Ou seja, o fato de o sujeito conceber que uma coisa material é uma substância não garante a existência de algo exterior, pois a noção de substância pode ter sido retirada do próprio sujeito, que é uma substância, tal como abordado no primeiro capítulo da presente tese¹⁶². Embora o Eu pensante e a pedra sejam substâncias distintas, não é necessário que algo exterior seja a causa da noção de substância contida na realidade objetiva da pedra, pois o significado de substância é o mesmo tanto para o Eu pensante quanto para a pedra. Neste ponto, Descartes faz um paralelo entre o ser pensante e a pedra

¹⁶¹ Neste ponto da Meditação Terceira Descartes trata das ideias materialmente falsas, ou seja, as ideias que “[...] representam o que nada é como se fosse alguma coisa” (AT VII, p. 43; IX, p. 34).

¹⁶² Em 1.3.

que, neste sentido, são duas coisas detentoras do mesmo estatuto enquanto são substâncias criadas, pois

A noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como as corpóreas, porque, para compreender as substâncias, basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada (AT IX-2, p. 47).

Para argumentar que a noção de substância presente nas ideias das coisas corpóreas não exige a existência de algo exterior para ser concebida, Descartes recorre à definição de substância criada como “aquilo que existe com alguma independência”, ou seja, o que existe sem o auxílio da outra coisa com ela relacionada. Deste modo, o conhecimento do Eu pensante sobre si é suficiente para que a noção de substância seja concebida clara e distintamente. A noção de substância contida nas ideias de coisas corpóreas, portanto, não conduz o sujeito à existência de um outro.

Sobre as noções de duração e de número Descartes afirma o seguinte:

Da mesma maneira, quando penso que sou agora e me lembro, além disso, de ter sido outrora e concebo mui diversos pensamentos, cujo número conheço, então adquiero em mim as ideias da duração e do número que, em seguida, posso transferir a todas as outras coisas que quiser (AT VII, p. 44; IX, p. 35).

Tal como a noção de substância, que é retirada do conhecimento que o sujeito tem de seu próprio ser, as noções de duração e de número¹⁶³ também são adquiridas pela análise que o sujeito faz de si próprio e daquilo que está nele, como os seus diversos pensamentos. Do que se segue, novamente, que essas noções, embora façam parte da realidade objetiva das ideias das coisas corpóreas, não conduzem o sujeito à existência de um outro.

Sobre a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, propriedades que também fazem parte da realidade objetiva das coisas corporais, e concebidas clara e distintamente pelo Eu pensante, tampouco conduzem o sujeito à existência de um outro. Diferentemente do que ocorre com as noções de substância, duração e número, que são adquiridas pelo

¹⁶³ Na Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia* Descartes escreve sobre essas noções em seu artigo 55: “[...] a duração de cada coisa é um modo ou uma maneira como consideramos essa coisa enquanto ela é; assim, a ordem e o número não diferem, de fato, do que é ordenado e numerado, sendo apenas formas de examinarmos essas coisas” (AT IX-2, p. 49).

conhecimento que o Eu pensante tem de seu próprio ser, as noções de extensão, figura, situação e movimento de lugar não estão formalmente no Eu pensante, visto que este Eu não é outra coisa senão um ser pensante (AT VII, p. 45; IX, p. 35). Apesar disso, Descartes considera que neste momento da meditação essas propriedades não conduzem o sujeito à existência de um outro, tendo em vista que “[...] são somente certos modos da substância, [...] e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente” (AT VII, p. 45; IX, p. 35). Embora não seja possível admitir que a extensão, a figura, a situação e o movimento sejam propriedades pertencentes ao Eu pensante, é possível que o Eu as possua sem ainda saber que as possui, e o que torna isso possível é que essas propriedades são modos e o Eu pensante é uma substância que pode conter, eminentemente, essas propriedades. Ou seja, aqui Descartes recorre à sua definição de “ser eminentemente” para argumentar contra a necessidade de admitir a existência de algo exterior a partir desses modos.

A abordagem feita por Descartes entre os parágrafos 19 e 21 da Meditação Terceira, sucintamente aqui analisados, tem como objetivo central, como vimos, mostrar que as realidades objetivas dos tipos de ideias analisadas não são suficientes, ao menos ainda, para que a partir delas se possa saber sobre a existência de outro ente. Tanto pela realidade objetiva da ideia de alma, quanto das ideias de coisas corporais, de anjos, de animais ou mesmo da ideia de homem não é possível chegar à existência de um outro, pois a realidade objetiva de nenhuma dessas ideias tem, ainda, a necessidade de uma causa exterior ao sujeito para existir; tais ideias não atendem ao critério de existência para que se possa saber, com a segurança por Descartes exigida, se existe alguma coisa além do ser pensante.

Como vimos em nosso capítulo terceiro, após descobrir que as ideias são a condição para a saída do solipsismo o sujeito meditante fez sua primeira tentativa de resolver esse problema, entre os parágrafos 10 e 13 da Meditação Terceira. Da mesma forma o sujeito meditante procede após o encontro do critério de existência. Ou seja, os parágrafos 19 a 21 da Meditação Terceira consistem na primeira tentativa de sair do solipsismo depois da descoberta do critério a partir do qual é possível admitir a existência de outros entes. A diferença

é que a tentativa dos parágrafos 10 a 13 mostrou a necessidade de buscar outra via para tal resolução. Desta vez (após a descoberta do critério de existência) o sujeito meditante segue pelo mesmo caminho até encontrar a saída definitiva.

5.3 O primeiro outro e a resolução do problema do solipsismo

Se a análise das ideias de alma, de coisas corporais, de anjos, de animais e de homem não conduziu o sujeito meditante à resolução do problema do solipsismo, o que lhe resta? “Portanto, resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo” (AT VII, p. 45; IX, p. 34). Dos gêneros de ideias citadas na classificação do § 19 da Meditação Terceira, somente a realidade objetiva da ideia de Deus não foi, ainda, analisada. Se a análise de todos os outros gêneros de ideia não deu ao sujeito meditante condições de admitir a existência de outro ente, a última esperança para resolver o problema do solipsismo é a análise da realidade objetiva da ideia de Deus.

É importante reafirmar que o critério de existência tem como elemento central a realidade objetiva da ideia, com a exigência de que esta realidade objetiva “[...] seja tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa [...]” (AT VII, p. 42; IX, p. 33). Se é somente a ideia de Deus que falta analisar, qual é a realidade objetiva desta ideia? Quais são as propriedades que fazem parte deste ser objetivo?

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente (AT VII, p. 45; IX, p. 35-36).

A primeira coisa que pode ser destacada desta passagem é a ressalva, entre parênteses na edição em francês das *Meditações*, de que o sujeito meditante ainda não sabe se existe algo, o que é um sinal de que permanece na situação solipsista em que foi inserido ao longo das duas primeiras meditações. No entanto, o conteúdo objetivo da ideia de Deus traz boas notícias acerca desta situação. Se o critério para descobrir se existe um ente além do próprio sujeito é

a presença de uma ideia cuja realidade objetiva represente algo que não está no sujeito, nem formal nem eminentemente, e que não pode ter sido causada pelo próprio sujeito, esta ideia parece ter sido encontrada, pois após citar as propriedades que compõe a realidade objetiva da ideia de Deus, o sujeito se dá conta de que “essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia pode tirar a sua origem de mim tão-somente”.

Esses termos, que encerram a passagem citada, deixam claro que a ideia de Deus é aquela que pode atender ao critério estabelecido para que se possa admitir a existência de um outro: a análise da realidade objetiva da ideia de Deus mostra que o sujeito não pode ser a sua causa.

E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (AT VII, p. 45; IX, p. 36).

Esta é a passagem que consolida a primeira prova da existência de Deus apresentada por Descartes na Meditação Terceira. Ela consiste no resultado da análise do conteúdo objetivo da ideia de Deus à luz do critério estabelecido no § 18, o critério que determina o que é necessário para que seja possível admitir a existência de algo exterior ao sujeito. Tal como infere Gueroult,

[...] percebo na minha consciência uma ideia, a de Deus, cuja realidade objetiva, tendo uma amplitude infinita, ultrapassa infinitamente a realidade formal finita de minha alma (GUEROULT, 1953, p. 188-189).

Esses termos expressam bem o raciocínio empregado pelo sujeito meditante em sua primeira prova a partir da qual extrai a necessidade da existência de Deus. O § 22 da Meditação Terceira inicia com a apresentação da realidade objetiva da ideia de Deus, ao que se segue a afirmação da necessidade da existência de um ente que possua, realmente, as propriedades que compõe tal realidade objetiva, ou seja, a necessidade da admissão da existência de Deus.

Apesar de mencionar vários atributos pertencentes à realidade objetiva da ideia de Deus, Descartes toma apenas um deles para submeter ao critério de

existência, a noção de infinito: a ideia de substância, diz Descartes, pode ter sido causada pelo próprio sujeito¹⁶⁴, mas a ideia de uma substância infinita não pode ter o sujeito como causa, pois vai além, ou melhor, “ultrapassa infinitamente” a realidade formal da alma, para usar os termos de Gueroult. O sujeito meditante se conhece como uma substância, no entanto, como uma substância finita, limitada. Deste modo, não é possível que o sujeito seja a causa da ideia de infinito, pois “[...] o que é mais perfeito [...] não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (AT VII, p. 40-41; IX, p.32); a representação do infinito, portanto, exige como causa um ente que contenha em sua realidade efetiva esta propriedade, um ente que seja realmente infinito, tal como exigem os princípios de causalidade (AT VII, p. 40; IX, p. 32).

Poder-se-ia argumentar, diz Descartes, que a causa da ideia do infinito não é a existência de um ente infinito, mas a simples negação do finito, noção que o sujeito tem em mente por conta de sua própria condição limitada. O repouso e as trevas, por exemplo, são concebidos pela negação do movimento e da luz (AT VII, p. 45; IX, p.36), não poderia, portanto, o infinito ser concebido pela mera negação do finito? A resposta dada pelo filósofo é negativa:

[...] ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito [...] (AT VII, p. 45; IX, p.36).

Lembremos, mais uma vez, que uma das determinações dos princípios de causalidade é que o mais perfeito não pode ser uma decorrência nem uma dependência do menos perfeito. Se há mais realidade no infinito do que no finito, significa que aquele é mais perfeito do que este. Sendo impossível, portanto, que a representação do infinito tenha um ente finito como sua causa. É importante ressaltar que não se trata, aqui, de buscar uma causa para o finito como a razão principal pela qual é necessário admitir a existência de um outro; mas sim de buscar uma causa para a realidade objetiva do infinito, causa esta que não pode ser um ente finito. Logo, é necessário que exista um ente infinito, do contrário, não seria possível ao sujeito meditante, um ente finito, ter a ideia de infinito.

¹⁶⁴ Como abordado acima, no § 20 da Meditação Terceira (AT VII, p. 44; IX, p. 35).

Outra possível objeção que Descartes refuta em seu texto é a de que a ideia de Deus seja materialmente falsa. Para refutar, por exemplo, que a ideia de frio exige como causa a existência de algo exterior, Descartes traz à tona a possibilidade de esta ideia ser decorrente da privação do calor, e

[...] se é certo dizer que o frio nada é senão privação do calor, a ideia que o representa como algo de real e de positivo será sem despropósito chamada falsa, e assim outras ideias semelhantes (AT VII, p. 44; IX, p. 35)¹⁶⁵.

A falsidade atribuída à ideia, neste ponto, se refere à falsidade material, que ocorre às ideias quando “[...] representam o que nada é como se fosse alguma coisa” (AT VII, p. 43; IX, p. 34). Estaria a realidade objetiva que representa Deus entre essas “outras ideias semelhantes”, mencionadas no § 19? É possível que a ideia de Deus seja dotada da referida falsidade? Seria a ideia de Deus a representação de algo que nada é como se fosse alguma coisa?

Essas questões vem à tona, pois, no § 19 da Meditação Terceira, Descartes afirma que as ideias materialmente falsas “[...] estão em mim apenas porque **falta algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita**” (AT VII, p. 44; IX, p. 35 – negrito nosso), e a principal razão colocada pelo filósofo pela qual é necessário admitir a existência de Deus, no § 22, é justamente que “[...] eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, **eu que sou um ser finito**, se ela não tivesse sido colocado em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (AT VII, p. 45; IX, p. 36 – negrito nosso). Ou seja, tanto para justificar a presença de ideias materialmente falsas – no § 19 – quanto a impossibilidade de o sujeito ser a causa da ideia de infinito – no § 22 – Descartes recorre à natureza carente e imperfeita – e, portanto, finita – do sujeito.

Deste modo, é preciso esclarecer que a ideia de frio, tal como as outras ideias do mesmo gênero¹⁶⁶, é considerada como uma ideia materialmente falsa no § 19 da Meditação Terceira por ser obscura e confusa; além disso, tal como Descartes adverte Gassendi sobre este ponto da Meditação Terceira, essas ideias não possuem tanta realidade quanto seria preciso para que elas não

¹⁶⁵ Como abordado acima, no § 19 da Meditação Terceira é onde Descartes se refere às ideias materialmente falsas com o intuito de mostrar que não é a realidade objetiva das ideias das coisas como a luz, as cores, os sons, odores, sabores, frio, calor, e etc. que conduz o sujeito à existência de um outro.

¹⁶⁶ Ver nota anterior.

pudessem derivar do espírito tão somente (AT VII, p. 367; JMB, p. 399). Essas razões impossibilitam o sujeito de extrair argumentos convincentes da realidade objetiva dessas ideias que o certifiquem da existência de qualquer outra coisa (AT VII, p. 42; IX, p. 33). Quanto à ideia de Deus,

[...] não se pode dizer que [...] seja materialmente falsa, e que, por conseguinte, eu a possa ter do nada, isto é, que ela possa estar em mim pelo fato de eu ter carência, como disse acima, das ideias de calor e de frio e de outras coisas semelhantes: pois, ao contrário, sendo esta ideia muito clara e distinta, e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade (AT VII, p. 46; IX, p.36).

Ao contrário da ideia de frio e daquelas que a essa são semelhantes, a ideia de Deus é, diz Descartes, muito clara e distinta, o que possibilita que dela se possa extrair argumentos certos e convincentes sobre a existência daquilo que, pela sua realidade objetiva é representado. A carência da natureza do sujeito o impossibilita de saber, ainda, qual é a verdadeira causa da ideia de frio, por exemplo. Concomitantemente, esta carência torna necessário ao sujeito que, tendo em si a ideia de infinito, admita a existência de um ente infinito, por conta da impossibilidade de o sujeito, um ente finito, ser a causa desta ideia. Apesar da limitação da natureza do sujeito, ele conhece que Deus existe conforme a fraqueza de sua natureza permite (AT IX-2, p. 34-35). E é a fraqueza ou a limitação do sujeito que torna necessário a existência de algo exterior como a causa da ideia de Deus nele presente.

Tomar o infinito como referência primeira para provar a existência de Deus, como vimos, é algo problemático, justamente pela mencionada natureza limitada do sujeito em detrimento da amplitude da noção de infinito. Na Meditação Terceira, Descartes coloca, primeiramente como uma hipótese, que o infinito não pode ser compreendido:

E isto [que a ideia de um ser infinito é clara e distinta] não deixa de ser verdadeiro, **ainda que** eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo (AT VII, p. 47; IX, p. 37 – **negrito nosso**).

Ao empregar a expressão “ainda que” (*encore que*) Descartes não está afirmando categórica e definitivamente que o sujeito não compreende o infinito, mas que, mesmo não o compreendendo, a ideia de infinito é clara e distinta; mesmo que o sujeito não possa compreender o infinito, ou todos os atributos pertencentes a Deus, é necessário considerar que pela ideia desse ente o sujeito representa algo de real. Embora seja colocado como uma “mera” hipótese neste ponto da Meditação Terceira, a incompreensibilidade do infinito não é uma tese que Descartes irá refutar, muito pelo contrário:

[...] para ter uma ideia verdadeira do infinito, ele não deve ser de maneira alguma compreendido, tanto mais que a incompreensibilidade mesma está contida na razão formal do infinito; e, entretanto, é coisa manifesta que a ideia que temos do infinito não representa somente uma de suas partes, mas o infinito em sua totalidade, conforme deve ser representado por uma ideia humana; embora seja certo que Deus ou alguma outra natureza inteligente dele possa ter uma ideia muito mais perfeita [...] (AT VII, p. 368; JMB, p. 399-400)¹⁶⁷.

Essa passagem deixa claro que a afirmação segundo a qual o sujeito não compreende o infinito é uma tese cartesiana, já que nela o filósofo afirma que a incompreensibilidade está contida necessariamente no infinito, é uma marca necessária do infinito, o que não deixa de ser afirmado na Meditação Terceira, como podemos ver na passagem citada anteriormente: “[...] é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo” (AT VII, p. 47; IX, p. 37).

No entanto, no texto das *Quintas Respostas*, além da afirmação da incompreensibilidade do infinito, temos uma tese aparentemente paradoxal: do fato de o sujeito ter a ideia do infinito, não se segue que pode compreendê-lo; embora não possa compreender o infinito por sua ideia, a ideia do infinito representa-o não parcialmente, mas em sua totalidade. O aparente paradoxo desta tese consiste em admitir que o infinito, concomitantemente, não pode ser compreendido e é representado em sua totalidade. Este segundo aspecto do aparente paradoxo é resolvido ao levarmos em conta o que Descartes escreve logo após afirmar que o infinito é representado em sua totalidade: assim o é

¹⁶⁷ Esse texto é uma passagem das *Quintas Respostas*. Há outros textos nos quais Descartes reafirma esta tese, como a Carta à Mersenne de 15 de abril de 1630: “[...] nós não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que nós a conheçamos” (AT I, p. 145).

“conforme deve ser representado por uma ideia humana”. Isto é, embora seja um ente finito, que não tem condições de compreender todos os atributos da ideia de um ente infinito, o sujeito representa o infinito em sua totalidade, pois, apesar de não conhecer todos os atributos do infinito, sabe claramente que é da natureza do infinito não ser limitado por nenhuma imperfeição (AT IX-2, p. 35 e 37). Ademais, o Axioma V da Exposição Geométrica afirma que as coisas podem estar nos objetos das ideias não apenas formalmente, mas “[...] *eminente*mente, quando, na verdade, não estão aí, como tais, mas são tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência deles” (AT IX, p. 125); o que está contido também no critério de existência decorrido dos princípios de causalidade ao determinar que a realidade objetiva de uma ideia pode estar contida no sujeito formal ou eminentemente (AT IX, p. 128). É neste sentido que a ideia de infinito pode ser representada em sua totalidade por uma ideia humana.

Como vimos, ao recorrer à realidade objetiva da ideia de Deus, o infinito é o principal atributo abordado por Descartes na primeira prova¹⁶⁸. Como é possível que este atributo possa ser representado em sua totalidade, sem que possa ser, concomitantemente, compreendido pelo sujeito meditante? Ou melhor, qual é o sentido da incompreensibilidade do infinito?

Eu digo que sei, e não que eu o concebo nem que eu o compreendo [a ideia de Deus/infinito]; pois, podemos saber que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma, sendo finita, não o possa compreender nem conceber; assim como nós podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não abraçá-la como faríamos com uma árvore, ou alguma outra coisa que seja, que não excede a grandeza de nossos braços: pois compreender é abraçar com o pensamento; mas para saber uma coisa, é preciso tocá-la pelo pensamento (AT I, p. 152 – acréscimo nosso)¹⁶⁹.

Para explicar por qual razão não é possível “compreender” a infinitude de Deus, mas “saber” que Deus é infinito, o filósofo faz nesta carta uma analogia: embora seja possível tocar uma montanha com as mãos, não é possível abraçá-la, pois a sua grandeza excede o alcance dos braços humanos. Do mesmo

¹⁶⁸ Tanto é o primeiro atributo mencionado no § 22 da Meditação Terceira, onde Descartes diz qual é a realidade objetiva da ideia de Deus (AT VII, p. 45; IX, p. 35-36); quanto é o primeiro dos atributos da realidade objetiva da ideia de Deus utilizado para a primeira prova (§ 22 a 27 da Meditação Terceira AT VII, p. 45-47; IX, p. 35-37).

¹⁶⁹ Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630.

modo, embora seja possível saber que Deus é infinito, não é possível compreender a infinitude deste ente, pois a sua grandeza ultrapassa os limites do entendimento humano (AT I, p. 150). Compreender, diz Descartes, é “abraçar com o pensamento”; saber, “tocar com o pensamento”. O que é abraçar uma árvore, por exemplo, senão envolvê-la nos braços, ao ponto de nossas mãos se tocarem? Ao abraçar uma árvore, envolvemos o todo da circunferência da árvore dentro de nossos braços, sem deixar nada de fora. O que, obviamente, não é possível fazer com uma montanha. Compreender, nesse sentido, consiste em envolver a totalidade de algo pelo pensamento, ao ponto de poder fazer com que “as mãos se toquem”, ou, ao ponto de não deixar de fora nada do objeto compreendido. Embora uma montanha não possa ser abraçada, tampouco o infinito compreendido, o sujeito pode tocar com as mãos uma montanha, assim como pode tocar com o pensamento o infinito. Por sua natureza finita, o sujeito não tem condições de envolver em seu pensamento a totalidade do infinito, sem que nada fique de fora; mas pode tocá-lo com o pensamento. E, ao fazê-lo, ainda que não o compreenda, sabe que aquilo que está a tocar é o infinito, pois tem clareza da condição limitada de seu ser, e da condição infinita daquilo que está a tocar; tem a dimensão de sua pequenez, em detrimento da grandiosidade daquilo que está sendo por ele tocado.

Deste modo, o que está formalmente no objeto das ideias pode ser “abraçado pelo pensamento”, tendo em vista que a realidade desse objeto é tal como o sujeito a concebe, é algo que o sujeito pode envolver em seu pensamento sem que nenhuma de suas propriedades fique de fora; por outro lado, o que está eminentemente no objeto das ideias pode ser somente “tocado pelo pensamento”, pois neste caso a realidade do referido objeto vai muito além do alcance do entendimento. Nem por isso o sujeito deixa de conhecer o objeto dessa ideia, pois, ao tocá-lo, sabe dessa coisa tanto quanto lhe é permitido.

Como vimos, a primeira prova da existência de Deus parte da ideia de Deus, principalmente de um atributo pertencente à realidade objetiva dessa ideia, o infinito, para demonstrar a necessidade de admitir a existência do ente por esta ideia representado. O critério estabelecido no § 18 da Meditação Terceira faz com que o sujeito, ao tocar com o pensamento a realidade objetiva

da ideia de Deus, necessariamente admita a existência real da causa desta ideia. A admissão da existência de Deus é a admissão da existência de um outro. É a resolução do problema do solipsismo.

Provar a existência de Deus é aquilo que o título da Meditação Terceira propõe, como já destacamos. E Descartes dedica as últimas páginas dessa meditação para fazê-lo, após desenvolver sua teoria das ideias. Podemos dizer que essa prova consiste em uma descoberta, uma vez que é realizada seguindo o método analítico, aquele que “[...] mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi descoberta” (AT VII, p. 155; IX, p. 121). E a existência de Deus é uma conclusão¹⁷⁰ que surge necessariamente do exercício meditativo do sujeito, exercício esse que exige resolução e atenção (AT VII, p. 155-156; IX, p. 121).

Se para colocar Deus em dúvida, na Meditação Primeira, Descartes apresenta mais de um elemento¹⁷¹, para extirpar essa dúvida não é diferente. De acordo com a interpretação mais recorrente, duas são as provas da existência de Deus na Meditação Terceira¹⁷². No entanto, Dan Arbib considera que essa meditação não apresenta duas provas diferentes, mas duas etapas de uma mesma prova (ARBIB, 2019, p. 119), o que segundo ele seria confirmado pelo que Descartes escreve em uma Carta a Mersenne, de maio de 1644 (AT IV, p. 112). De acordo com o que diz Arbib, “A primeira prova é muito exigente, e implica uma ontologia escalar aplicada ao ser objetivo, uma prova difícil porque exige a maior atenção naquele momento da meditação” (ARBIB, 2019, p. 119). Isso traz a necessidade de uma nova etapa, cuja função é “[...] tornar a prova mais palpável, em outras palavras, mais acomodada ao homem que pensa para se desfazer do sensível” (ARBIB, 2019, p. 119).

“Pouco importa que minha segunda demonstração, fundada sobre nossa própria existência, seja considerada como diferente da primeira, ou somente

¹⁷⁰ Como esclarecemos em na Primeira Parte de nossa Introdução, as conclusões mencionadas por Descartes não são conclusões de argumentos dedutivos, de silogismos, mas são como os resultados do enfrentamento dos problemas que se colocam no caminho do sujeito ao longo do texto.

¹⁷¹ Como procuramos mostrar em nosso Capítulo 1 (1.1), o terceiro grau da dúvida contém três elementos: a hipótese do Deus enganador, a figura do Gênio maligno e a hipótese da inexistência de Deus.

¹⁷² É o que indica o texto de Gueroult que escreve haver, em Descartes, a primeira e a segunda prova pelos efeitos (GUEROULT, 1953, p.154 e p. 248), bem como o texto de Scribano (2007, p. 85), só para citar alguns exemplos.

como uma explicação dessa primeira” (AT IV, p. 112), diz Descartes na carta citada por Arbib, e mencionada acima. Vemos que se são duas provas diferentes ou apenas uma prova com diferentes etapas é uma questão menor, de acordo com o próprio Descartes. O que há de interessante na interpretação de Arbib é o que ele escreve sobre as diferenças entre uma prova e outra (ou entre uma etapa e outra da prova). Se a primeira prova parte unicamente da consideração da realidade objetiva da ideia de Deus, a segunda busca se apoiar na consideração da realidade formal de um ente (ARBIB, 2019, p. 119). Na mesma direção, ao que nos parece, segue a leitura de Scribano, ao escrever que

A novidade do argumento [a primeira prova] pode contribuir para a dificuldade de manter no tempo a persuasão que deveria ser produzida no decorrer da demonstração. Eis por que Descartes propõe uma segunda prova *a posteriori* (ou uma reformulação da primeira), mais familiar aos ouvidos do leitor: em vez de buscar a causa de uma idéia [sic], buscará a causa de um ente, o único ente a que Descartes, neste nível das *Meditações*, pode atribuir a existência, ou seja, o eu pensante (SCRIBANO, 2007, p. 93).

Quer nos parecer que não é pelo fato de a primeira prova da existência de Deus não ser racionalmente bem elaborada, ou suficientemente forte do ponto de vista racional, que Descartes lança mão de uma segunda prova na Meditação Terceira. É o grau de dificuldade da primeira, a exigência que a primeira prova tem pela sua complexidade, o que leva o filósofo a elaborar outra problematização cujo intuito é extrair, novamente, a conclusão segundo a qual Deus existe. Apesar da clareza e força racional da primeira prova, o seu grau de complexidade e o nível de atenção nela exigidos podem trazer dificuldades para um ente com limitações como é o sujeito meditante e, portanto, uma nova prova (ou uma nova etapa da prova) é importante para “manter no tempo a persuasão”, para usar os termos de Scribano¹⁷³.

A pergunta que Descartes faz para iniciar a segunda prova é sobre a possibilidade de o próprio sujeito meditante existir no caso de não haver Deus:

¹⁷³ A preocupação com a atenção e a persuasão, ou a autopersuasão, são expressas também no início da primeira prova, quando após descrever a realidade objetiva da ideia de Deus Descartes afirma: “[...] essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais **atentamente** as considero, menos me **persuado** de que essa ideia pode tirar sua origem de mim tão somente” (AT VII, p. 45; IX, p. 36 – negrito nosso).

E pergunto: de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas do que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo de igual a ele (AT VII, p. 48; IX, p. 38).

Tal como a primeira, essa é uma prova pelos efeitos¹⁷⁴. Descartes questiona novamente qual é a causa, mas, dessa vez, qual é a causa do próprio sujeito meditante, do próprio eu que possui a ideia de Deus. Como ressalta Arbib, na passagem que citamos acima, a segunda prova se pauta na busca de uma realidade formal, na realidade de um ente (ARBIB, 2019, p. 119); ou, nas palavras de Scribano, nesta etapa da prova é buscada a causa do eu pensante (SCRIBANO, 2007, p. 93). É preciso destacar, no entanto, que mesmo nessa segunda etapa o elemento fundamental para a admissão da existência de Deus é a ideia de Deus que está presente no eu pensante: “Eis porque desejo passar adiante **e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus**, poderia existir, no caso de não haver Deus” (AT VII, p. 48; IX, p. 38 – negrito nosso). Os comentadores mencionados acima estão corretos ao considerar que a pergunta é sobre a causa de uma realidade formal, de um ente, do eu pensante. No entanto, o cerne do questionamento cartesiano, também nessa segunda prova, está na ideia de Deus presente no ente cuja causa é buscada¹⁷⁵. Ou seja: não se trata, simplesmente, de buscar a causa do eu pensante, do sujeito meditante; trata-se de buscar a causa de um ente que possui a ideia de Deus.

A discussão desenvolvida nessa segunda prova tem três hipóteses que o filósofo traz à tona para refutar: 1) a possibilidade de o eu ser independente e criador de si mesmo (AT VII, p. 38; IX, p. 48); 2) a possibilidade de a existência do eu ser desprovida de uma causa (AT VII, p. 38-39; IX, p. 48-49); 3) a possibilidade de o sujeito meditante ser produzido por um ente menos perfeito que Deus, como seus pais ou mesmo outras causas (AT VII, p. 39; IX, p. 49). Descartes refuta a primeira hipótese dizendo que, se o eu fosse independente e criador de si mesmo, não teria deixado de atribuir-se todas as perfeições das

¹⁷⁴ Como é sabido, Descartes apresenta três provas da existência de Deus na sua metafísica: as que o próprio filósofo nomeia como “provas pelos efeitos” (AT IX, p. 129) presentes na Terceira das Meditações, e aquela que, a partir de Kant, passou a ser chamada de prova ontológica, que se encontra na Meditação Quinta.

¹⁷⁵ Como mostraremos abaixo, algumas páginas depois da citação que fizemos Emanuela Scribano não deixa de fazer essa ressalva em seu texto (SCRIBANO, 2007, p. 103).

quais têm alguma ideia e, então, seria ele mesmo Deus (AT VII, p. 38; IX, p. 48). A segunda hipótese exclui a necessidade de uma causa no tempo passado, mas não a de uma causa no tempo presente (SCRIBANO, 2007, p. 95), pois a existência do eu, nesse momento, é inquestionável. Então, o filósofo traz à tona duas teses importantes para refutar essa hipótese: a criação contínua e a divisibilidade do tempo:

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e, assim, do fato de ter sido um pouco antes, não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve (AT VII, p. 49; IX, p. 39)¹⁷⁶.

À terceira hipótese Descartes refuta recorrendo, novamente, aos seus princípios de causalidade que determinam a impossibilidade de uma coisa menos perfeita ser a causa de uma coisa mais perfeita. Desse modo, um ente menos perfeito do que Deus não poderia ser a causa do sujeito meditante na medida em que tal sujeito possui a ideia de Deus.

A segunda prova da existência de Deus traz à tona elementos cuja complexidade e importância na metafísica cartesiana exigem uma análise muito mais ampla e aprofundada do que esta que fizemos para que sejam devidamente abordados. Nosso propósito é destacar que esta segunda prova pelos efeitos, como mencionamos acima, vai do efeito à causa e, nesse caso, o efeito é um ente cuja realidade não é “meramente” um ser objetivo, mas uma substância pensante que, entre seus modos, estão as ideias e, entre suas ideias, está a ideia de Deus, cuja causa não pode ser a substância pensante (tampouco qualquer outra coisa senão Deus), dotado de uma realidade formal que não contém o mesmo grau de perfeição da referida ideia. Se a ideia de Deus não pode ter o nada como sua causa, e exige a existência de algo que possua, formalmente, o que nela está objetivamente, o sujeito não existe sozinho no

¹⁷⁶ Descartes segue dizendo que o poder que é necessário para uma coisa ser conservada em todos os momentos de sua duração é o mesmo poder necessário para criá-la novamente, caso não existisse ainda. Do que se segue que a diferença entre a conservação e a criação existe apenas em relação à nossa maneira de pensá-las (AT VII, p. 49; IX, p. 39).

mundo, pois é necessário que exista um ente como causa dessa ideia. Temos aqui, mais uma vez, a expressão da resolução do problema do solipsismo.

Aquilo cuja causa é buscada nessa segunda prova é o sujeito meditante, já definido como uma substância pensante (AT VII, p. 45; IX, p. 36). No entanto, ainda que seja buscada a causa do ser pensante, o que há de central nessa prova é o mesmo que constitui o centro da primeira: é buscada a causa do ser pensante na medida em que esse ente possui a ideia de Deus. Ou seja, o que há de central tanto na primeira quanto na segunda prova é a ideia de Deus (SCRIBANO, 2007, p. 103), tal como escreve Descartes:

[...] é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada (AT VII, p. 51; IX, p. 40).

Deste modo, “[...] as duas provas *a posteriori* começam notando uma lacuna entre mim mesmo, ou minha natureza, e o pensamento ou ideia de algo mais perfeito que eu” (BEYSSADE, 2009, p. 218), e essa lacuna é a marca de que há uma exterioridade em relação ao eu; essa lacuna é a marca da separação entre o que eu sou e outra coisa que não pode ser eu, mas, um ente que, necessariamente, existe como outro.

Como destacamos no início desse capítulo, as provas da existência de Deus são aqui abordadas com o intuito de destacar que ao demonstrar a existência de Deus Descartes está, a partir do conceito de ideia, cumprindo o que defendemos ser o objetivo primordial da teoria das ideias da Meditação Terceira, e desta meditação como um todo. Claro que essa Meditação, como seu título indica, visa provar a existência de Deus. Mas estas provas fazem muito mais do que demonstrar que existe um ente infinito, eterno, imutável, independente, onisciente, onipotente e etc. Ao fazer isso, estas provas retiram o sujeito meditante da solidão que marca sua caminhada até a Meditação Terceira; essas provas consistem na saída definitiva do solipsismo, na descoberta do primeiro outro.

CONCLUSÃO

Investigar o conceito de ideia no principal texto da metafísica cartesiana foi o propósito dessa pesquisa. A Meditação Terceira é o lugar onde esse conceito é desenvolvido da forma mais completa, e a teoria das ideias é aquilo que exige a maior dedicação do autor nesta meditação. Essa investigação teve como questão motora, como procuramos mostrar em nossa Introdução e ao longo do texto, aquela sobre o objetivo principal das ideias na terceira das *Meditações Metafísicas*.

Considerando que, nessa obra Descartes seguiu a via analítica (AT VII, p. 156; IX, p. 122), e considerando que a análise é um método de resolução de problemas (BATTISTI, 2002, p. 363), o elemento que deve ser levado em conta, fundamentalmente, em qualquer tentativa de abordagem desse texto são os problemas nele desenvolvidos. Considerar a relação entre o método analítico e o estilo meditativo do texto foi o ponto de partida para a definição de uma chave de leitura das *Meditações*, algo imprescindível em se tratando do filósofo do método¹⁷⁷. Meditar metafisicamente é se penetrar lentamente num problema, e viver esse problema, tal como procuramos mostrar em nossa Introdução. Deste modo, a pergunta sobre qual o objetivo principal das ideias na Meditação Terceira exige o esclarecimento a respeito de qual é o problema fundamental que ocupa o sujeito meditante no contexto em que o conceito de ideia é desenvolvido.

Nessa perspectiva, iniciamos nossa tese com a abordagem das duas primeiras meditações para compreender qual é o problema principal que se configura no andamento do percurso do sujeito meditante até a teoria das ideias da Meditação Terceira. Não significa que consideramos haver um único problema em todas as páginas das *Meditações* que antecedem a teoria cartesiana das ideias, mas, da mesma forma como nos dedicamos a compreensão de qual é o objetivo principal das ideias, buscamos qual é o

¹⁷⁷ Na Regra 4, Descartes afirma: “Ora, vale mais nunca procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método: é certíssimo, pois, que os estudos feitos desordenadamente e as meditações confusas obscurecem a luz natural e cegam os espíritos” (AT X, p. 371).

principal problema configurado nas *Meditações* no contexto em que a teoria das ideias começa a ser desenvolvida.

Em nossa tese pretendemos mostrar que o principal problema enfrentado na Meditação Terceira é o problema do solipsismo. Esse problema começa a ser configurado na Meditação Primeira, pois um dos efeitos da dúvida é exatamente a impossibilidade de considerar a existência das coisas. Pelo que chamamos em nosso Capítulo 1 de “critério da hipérbole”, se é possível duvidar da existência das coisas exteriores, elas devem ser consideradas inexistentes. Se a dúvida é levada a sério, aquilo que é por ela atingido tem de ficar em suspenso, inclusive a existência de qualquer coisa, que é colocada em dúvida (tanto pelo argumento do sonho quanto pelo do Deus enganador). Nesse sentido é que já na primeira das meditações o problema do solipsismo começa a ser configurado.

A Meditação Segunda, como procuramos mostrar ainda no nosso primeiro capítulo, consolida a situação solipsista do sujeito meditante, pois, com o *cogito*, ou seja, com a admissão da existência de si, o sujeito não passa a poder considerar a existência de outras coisas. Pelo contrário: se com o *cogito* a existência do sujeito se coloca como necessária, por outro lado, a existência de qualquer outra coisa permanece em suspenso. Nesse sentido é que consideramos a descoberta da existência do Eu, expressa pela proposição *Eu sou, eu existo*, como a chegada ao solipsismo. Se com o *cogito* somente a existência do Eu é afirmada, é como se o sujeito dissesse: “*Eu sou, eu existo, nada mais*”. Após a descoberta do *cogito*, no § 4 da Meditação Segunda, o texto de Descartes busca esclarecer qual é a natureza do espírito humano, e, com isso, continua a se ocupar exclusivamente do próprio Eu. Por essa razão, consideramos que o restante da Meditação Segunda representa a permanência do sujeito na “mais completa solidão”, para usar os termos de Alquié (2005, p. 183).

Ou seja, o problema do solipsismo se configura desde a Meditação Primeira, com a dúvida, passando pela segunda com o *cogito* e a análise da natureza do espírito, até a Meditação Terceira que, a partir de seus primeiros parágrafos, indica ser este o principal problema a ser enfrentado pelo sujeito meditante. Por exemplo, quando Descartes escreve que o maior erro cometido antes da crítica do conhecimento levada à cabo pela dúvida era considerar

[...] que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias [as ideias da terra, do céu, dos astros, e de todas as coisas percebidas pelos sentidos] e às quais elas eram inteiramente semelhantes (AT VII, p. 35; IX, p. 28 – acréscimo nosso).

Em seguida, procuramos mostrar que é no conceito de ideia que Descartes encontra a condição para a resolução do problema do solipsismo, a partir da análise da primeira passagem onde o filósofo apresenta sua concepção de ideia na Meditação Terceira, em seu parágrafo sexto, aquela na qual as ideias são concebidas como imagens das coisas (AT VII, p. 37; IX, p. 29). Argumentamos que essa concepção de ideia consiste na acepção segundo a qual as ideias são representantes de coisas e, assim, podem ser entendidas como os signos da exterioridade ontológica, pois é a ideia aquilo que está no sujeito meditante que lhe dá a ocasião de perceber alguma coisa, mesmo que, pela ação da dúvida, a existência de qualquer outro não possa ainda ser admitida.

Após a análise da primeira passagem onde o conceito de ideia é desenvolvido, procuramos mostrar que a abordagem das ideias a partir de sua origem, aquela que inicia no § 10 da Meditação Terceira (AT VII, p. 37-38; IX, p. 29), consiste na primeira tentativa de sair do solipsismo. Após descobrir que as ideias são os signos da exterioridade ontológica, e que é a partir delas que se pode alcançar a existência de outro ente, o sujeito meditante se dedica a “[...] considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados foram de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos” (AT VII, p. 38; IX, p. 30). Após a consideração dessas razões, Descartes conclui o seguinte:

Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças (AT VII, p. 39-40; IX, p. 31).

Ou seja, o filósofo chega à conclusão de que as razões que o faziam pensar que há objetos exteriores a suas ideias que parecem vir de fora não são suficientemente fortes para que, a partir delas, a existência de coisas exteriores possa ser admitida. Essa primeira abordagem do conceito de ideia, a partir de

sua origem, não resolve o problema do solipsismo; se constitui, portanto, como uma tentativa frustrada, pois não conduziu o sujeito à existência de um outro.

Em seguida, mostramos que, após a frustração da primeira tentativa de sair do solipsismo, o sujeito meditante se dá conta da necessidade de tomar outro rumo para resolver esse problema, pois percebe que “[...] há ainda uma outra via para buscar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim” (AT VII, p. 40; IX, p. 31). Essa outra via começa com a continuidade do desenvolvimento da teoria cartesiana das ideias que, agora, segue uma direção diferente daquela tomada na abordagem das ideias a partir de sua origem. Como procuramos argumentar, a via iniciada no § 15 da Meditação Terceira é outra em relação ao primeiro caminho tomado pelo sujeito em sua tentativa de sair do solipsismo, e não se constitui como uma concepção de ideia totalmente diferente daquela iniciada no § 6, tal como argumentamos em nosso Capítulo 4. Embora não seja uma concepção de ideia absolutamente nova, a partir dessa outra direção anunciada, Descartes traz à tona conceitos que não haviam sido empregados explicitamente na concepção de ideia antes apresentada: os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias.

Se a primeira tentativa foi frustrada, essa outra via se constitui como o caminho certo para a saída do solipsismo, pois traz os elementos fundamentais que permitem a resolução desse problema: os conceitos de realidade formal e realidade objetiva das ideias e os princípios de causalidade, que conduzem ao critério a partir do qual torna-se possível admitir a existência de outras coisas ou, como nomeamos, o critério de existência:

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia (AT VII, p. 42; IX, p. 33).

As provas da existência de Deus da Meditação Terceira, as provas pelos efeitos – ou pelas ideias – não fazem outra coisa senão comprovar a nossa tese: ao demonstrar a existência de Deus a partir da abordagem de sua ideia, da sua realidade objetiva, Descartes não faz outra coisa senão demonstrar que existe outro ente em relação ao sujeito meditante. Deste modo, podemos concluir que

o principal objetivo das ideias na Meditação Terceira está estreitamente relacionado com a tarefa principal a ser cumprida nesta meditação: resolver o problema do solipsismo.

Não significa, é importante ressaltar, que ignoramos o papel de Deus na epistemologia cartesiana, como fundamento do conhecimento, como garantidor da verdade. Reafirmamos que nossa tese não pretende defender que a resolução do problema do solipsismo tenha sido o único objetivo da teoria das ideias de Descartes na Meditação Terceira, isso seria uma simplificação inadequada de um conceito tão complexo presente em uma obra tão dinâmica e também complexa como as *Meditações*. Por essa razão nos preocupamos em insistir que nossa questão é, desde o início, sobre qual é o *objetivo principal* das ideias na terceira das meditações. E nossa análise nos conduziu à conclusão segundo a qual a teoria das ideias da Meditação Terceira tem como tarefa primordial retirar o sujeito meditante da solidão na qual ele se insere no percurso meditativo por ele seguido. O objetivo principal da teoria das ideias da Meditação Terceira é resolver o problema do solipsismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária:

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

_____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1988-89. 3 vol. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié.

_____. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1992. Edités par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beissade.

_____. *Les principes de la philosophie* (première partie). Introduction et notes par Guy Durandin. Paris: Vrin, 1965.

_____. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24).

_____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

_____. *Discurso do Método & Ensaios*. Tradução de César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. Bilíngue, Latim-Português. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *O mundo ou Tratado da Luz e O Homem*. Tradução de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Ed. Bilíngue, Francês-Português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

Bibliografia Secundária:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Tradução de M. Rodrigues Martins. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

ALQUIÉ, F. Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. In: GUEROULT, Martial *et al.* *Cahiers de Royaumont: Descartes*. Paris: Éd. de Minuit, 1957. (Philosophie, II).

_____. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

_____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

ANDRADE, E. “A função do método de análise na constituição do argumento do *cogito* nas *Meditações*: uma leitura do *cogito* através da *reductio ad absurdum*”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 2, 2009, p. 155-171.

ARANGO, I. D. “Descartes segun el orden de los problemas”. *Estudios de Filosofía*, Medellín, n. 4, p. 11-23, 1992.

ARBIB, D. Meditation Troisième. In: ARBIB, D. (Éd.) *Les Méditations Métaphysiques, Objections et Réponses de Descartes – Un Commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BATTISTI, C. A. *O método de análise em Descartes*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2002.

_____. “O Método de análise e o seu fundamento”. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 571-96, 2010.

_____. “É possível as *Meditações* procederem dedutivamente e, ao mesmo tempo, necessitarem da clareza e distinção como critérios de verdade?” *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, vol. 1, n. 2, p. 57-69, 2017.

BEYSSADE, J.-M. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, J.-M. A ideia de Deus e as provas de sua existência. In: COTTINGHAM, J. (Org.). *Descartes*. Tradução de André Oídes. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009 (Coleção Companions & Companions).

BEYSSADE, J.-M.; BEYSSADE, M. Introduction. In: DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1992. Edités par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beissade.

BIRCHAL, T. S. “O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes”. *Discurso*, São Paulo, v. 31, 2000, p. 441 - 461.

BORGES, M. A. *Sobre o cogito como representação*. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

_____. “Il *cogito* è una rappresentazione? Un dibattito sull’interpretazione rappresentativa del presupposto della metafisica cartesiana”. *Giornale Critico di Storia Delle Idee – Rivista Internazionale di Filosofia*. Milano, n. 1, 2018, p. 167-179.

_____. “A força da dúvida e a resistência do cogito na metafísica de Descartes”. *Revista Ambiente: Gestão & Desenvolvimento*. Boa Vista, v. 9, n. 2, 2016, p. 277-295.

_____. “O papel do movimento n’O Mundo de Descartes”. *Revista Prometeus*. Aracaju, n. 10, 2012, p. 125-140.

_____. O que é uma prova em Descartes. In: BATTISTI, C. A. et al (Org.). *Construção e Demonstração: Dimensões do conhecimento*. Toledo: Editora Vivens, 2018.

BRUNSCHVICG, L. *Descartes*. Traducción de Leon Dujovne. Buenos Aires: Sudamericana, 1939.

BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Vocabulário de Descartes*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CHAPPELL, V. The Theory of Ideas. In: RORTY, A. O. (Ed.). *Essays on Descartes’ Meditations*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1986.

COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. (Org.) *Descartes*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. – (Coleção Companions & Companions).

_____. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DUBOUCLEZ, O. *Descartes et la voie de l’analyse*. Paris: PUF, 2013.

FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 1996.

FORLIN, E. O Princípio-Fantasma da Meditação Terceira: esclarecimento sobre os termos de formulação da prova cartesiana do valor objetivo de nossas ideias. In: CUSTÓDIO, M. A. D.; VERZA, T. M.; ITOKAZU, A. G. *Necessidade e Eternidade*. Campinas: Unicamp, 2008.

FRANKFURT, H. *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Tradução de Sylvain M. Luquet. Paris: PUF, 1989.

GATTO, A. “A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 35, jul-dez, 2016, p. 269 – 294.

GAUKROGER, S. *Descartes - uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.

GLEIZER, M. A. Considerações acerca da Doutrina Cartesiana da Livre Criação das Verdades Eternas. In: MARQUES, E. R.; ROCHA, E. M.; LEVY, L. *et al. Verdade Conhecimento e Ação – Ensaio em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999.

GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. *La voie des idées*. De Descartes à Hume. Paris: PUF, 2015.

_____. *Le regard de la pensée*. Philosophie de la représentation. Paris: PUF, 2009.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons - I l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, 1953. 2 v.

_____. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUIMARÃES, J. A. F. *A noção cartesiana de subjetividade*. 2012. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, 2012.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche - Volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

KAMBOUCHNER, D. *Les Méditations Méthaphysiques de Descartes: Introduction Générale. Première Méditation*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

_____. *Le style de Descartes*. Paris: Manucius, 2013.

_____. *Artificium obiectivum – Note sur une idée de Descartes*. In: PÉCHARMAN, M. et ROUHILHAN, P. (Éd.). *Le Philosophe et la langage*. Études offertes à Jean-Claude Pariente. Paris: Vrin, 2015.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. “Pode o *cogito* ser posto em questão?”. *Discurso*, São Paulo, v. 24, 1994, p. 9 - 30.

_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009 (Coleção Philosophia).

_____. “Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas ‘Meditações’ de Descartes”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 669-690.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF: 1945.

LOPARIC, Z. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: Unicamp, 1997. (Col. Trajetória; 5).

MARION, J-L. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.

_____. *Cuestiones cartesianas*. Trad. De Pablo E. Pavesi. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

_____. *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF, 2002.

MOREAU, D. *La philosophie de Descartes – Repères*. Paris: Vrin, 2016.

ONG-VAN-CUNG, K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: PUF, 1999.

_____. *L’objet de nos pensées*. Descartes et l’intentionnalité. Paris: Vrin, 2012.

_____. *Descartes*. Paris: Hachette, 2001.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gubenkien, 2010.

PRICLADNITZKY, P. F. “A natureza das ideias segundo Nicolas Malebranche”. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 11, n. 2, 2015, p. 83-90.

ROCHA, E. “O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes”. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1997, p. 203-218.

_____. *Indiferença de Deus – e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter Editorial, 2016

RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

_____. *Descartes – Uma Biografia*. Tradução de Angélic d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

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

SÉGUY-DUCLOT, A. *Descartes – Une crise de la raison*. Paris: Belin, 2017.

SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o autor – Ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia de Descartes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TIMMERMANS, B. *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*. Paris: PUF, 1995.

VALENTIM, M. A. Notas sobre o conceito cartesiano de ideia. In: BATTISTI, C. A. (Organizador). *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.

VILLORO, L. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

ZANETTE, E. V. C. *O ceticismo e subjetividade em Descartes*. Curitiba: CRV, 2015.

_____. *Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes*. 2015. 149 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Unicamp, 2015.