

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**A AFIRMAÇÃO DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS NAS  
*MEDITAÇÕES DE DESCARTES:*  
VERDADE E PROPENSÕES INCORRIGÍVEIS**

César Schirmer dos Santos

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do  
título de Mestre em Filosofia

Orientadora  
Profa. Dra. Lia Levy

Porto Alegre  
2003

## Resumo

Esta *Dissertação* trata da interpretação da prova da existência dos corpos que Descartes apresenta na Sexta Meditação a partir de elementos encontrados na teoria do juízo que ele apresenta na Quarta Meditação. Tal interpretação parte da análise do modo como Descartes chega à regra da verdade, ao final da Quarta Meditação, para depois utilizar os elementos encontrados nesta análise na compreensão da prova da existência dos corpos. Com este procedimento esperamos trazer alguma luz ao estudo destes textos.

## Agradecimentos

**A**gradeço à CAPES pela concessão de uma bolsa de estudos. Aos professores Balthazar Barbosa Filho, Sven Bernecker, João Carlos Brum Torres, Paulo Faria, Christel Fricke, Marcos Gleizer, José A. D. Guerzoni, André Klaudat, Jaime Rebello, Denis L. Rosenfield, Alfredo Storck e Marco Zingano agradeço pelo exemplo e por tudo o que aprendi.

À minha orientadora, Lia Levy, agradeço por ter me aberto os olhos para possibilidades pouco exploradas de leitura das *Meditações*, e também pela leitura crítica e paciente das diversas versões deste texto.

Aos meus amigos e colegas da filosofia Janio Alves, Luis F. Biasoli, Emerson Cela, Rodrigo L. Chaves, Marcelo D. da Silva, Felipe Elizalde, Mauro Engelmann, Renato D. Fonseca, Andréa Negrão, Katarina Peixoto, Jussara Pereira, Paulo Seixas, Flávio Williges e Inara Zanuzzi, agradeço pelas sugestões e críticas que fizeram ao meu trabalho. Agradeço em particular àqueles que leram versões anteriores deste texto, Fabian S. Domingues, Rogério P. Severo e Márcio R. Teixeira. Ao já mencionado Fabian S. Domingues e ao Lúcio S. Lobo agradeço, ainda, por terem localizado em bibliotecas da Alemanha e da França, obras fundamentais para meu trabalho. Também sou grato aos participantes dos debates dos grupos de discussão por e-mail *Masmorra-1*, *Masmorralista*, *DadaSeyn*, *Argumentos-critica* e *Descartes-Meditações-leitura-lenta*. Aos meus amigos e colegas de outras áreas Maurício S. Santos, Lia Schulz, Rafael L. Reinehr e Jorge A. S. Machado agradeço por me apresentarem importantes trabalhos, teses e discussões das suas respectivas áreas.

Agradeço também aos funcionários da UFRGS, principalmente Lígia M. Rothenbach e Soninha, da Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades, e ao pessoal do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Aline, Alessandra e Wagner Deamici.

Aos meus pais e irmãos agradeço por toda a ajuda que recebi, incessantemente, quando eles mesmos passavam por grandes dificuldades. Minha avó, Lourdes, também auxiliou-me de maneira significativa no momento de maior dificuldade. À minha família em geral — tias e tios, primas e primos — sou muito agradecido pelo estímulo que sempre recebi, desde muito cedo, para seguir em frente com meus estudos. Dedico este trabalho à minha Mariana.

Não esqueçamos muito rápido que cada um entre nós se apóia sobre seu próprio Descartes para julgar o cartesianismo do outro, nem, principalmente, que todos nossos Descartes são pós-kantianos?

Yvon Belaval (1955:443)

O historiador da filosofia oscila entre dois perigos: o de ser cego, comentando literalmente os textos (então ele se dispensa de repensá-los); mas também o de julgar mais como filósofo do que como historiador e de apreciar uma obra através de nossas interpretações.

Maurice Merleau-Ponty (1948:10)

Entre as passagens difíceis das quais está repleta a filosofia de Descartes, uma das mais desencorajadoras é seguramente a prova da existência real do mundo exterior.

Étienne Gilson (1930:300)

A *VIª Meditação* completa o desenrolar da cadeia de razões. Assim, ela oferece o máximo de complexidade, como é natural a uma última razão, que é necessariamente, de todas, a mais composta e a mais difícil.

Martial Gueroult (1953b:7)

# Índice

<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>2</b>
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
A PROVA COMO DIFICULDADE FILOSÓFICA .....	13
O PROBLEMA A SER RESOLVIDO .....	20
<i>A posição da prova da existência dos corpos na ordem da meditação.....</i>	<i>21</i>
<i>A crença na existência dos corpos e a teoria do juízo .....</i>	<i>22</i>
COMO SOLUCIONAR ESTE PROBLEMA.....	23
ITINERÁRIO.....	25
A REFERÊNCIA AOS TEXTOS DE DESCARTES E O USO DE TRADUÇÕES.....	26
<b>1. A TEODICÉIA EPISTÊMICA DA QUARTA MEDITAÇÃO .....</b>	<b>28</b>
1.1 O PROBLEMA .....	31
1.2 NEGAÇÃO E PRIVAÇÃO .....	39
1.3 O ENTENDIMENTO E A VONTADE .....	43
1.4 CONCLUSÃO .....	67
1.5 APÊNDICE: JUÍZO E NORMATIVIDADE.....	69
<b>2. A REGRA DA VERDADE.....</b>	<b>73</b>
2.1 O ESTABELECIMENTO DA REGRA DA VERDADE .....	78
2.2 A DEMONSTRAÇÃO DA REGRA GERAL.....	79
2.3 NOVA APRESENTAÇÃO DA DEMONSTRAÇÃO.....	81
2.4 A DEMONSTRAÇÃO DA REGRA SEGUNDO RAUL LANDIM FILHO .....	85
2.5 A REGRA DA INCLINAÇÃO SEM CORREÇÃO.....	86
2.6 CONCLUSÃO .....	87
2.7 APÊNDICE: PERCEBER CLARA E DISTINTAMENTE .....	88
<b>3. A PROVA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS .....</b>	<b>90</b>
3.1 AS ETAPAS DA PROVA .....	91
3.2 A CONTRAPARTE NÃO-MENTAL DA PASSIVIDADE SENSÍVEL.....	95
3.3 A INCORRIGIBILIDADE DA INCLINAÇÃO NATURAL .....	100
3.4 A PROVA BURLA A TEORIA DO JUÍZO? ALGUMAS OBJEÇÕES E RESPOSTAS .....	105

3.4.1	<i>A crença natural na existência dos corpos</i> .....	106
3.4.2	<i>O alcance da veracidade divina</i> .....	108
3.4.3	<i>O papel da veracidade divina na prova</i> .....	116
3.4.4	<i>O papel da inclinação natural na prova</i> .....	118
3.5	A PROVA É CLARA E DISTINTA .....	122
3.6	CONCLUSÃO .....	124
3.7	APÊNDICE: RAZÕES PARA APRESENTAR A PROVA.....	124
<b>CONCLUSÃO</b> .....		<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....		<b>134</b>

## Introdução

... me parece que é prudente, e que a própria ordem, da qual nosso autor parece tão cuidadoso, requer que todas as coisas que não servem de modo algum ao assunto, e que podem dar lugar a várias disputas, sejam suprimidas, por medo que, enquanto o leitor se diverte inutilmente a disputar de coisas que são supérfluas, ele seja desviado do conhecimento das necessárias. (Antoine Arnauld, Quartas Objeções: AT IX-1 168)

Nesta Introdução consideramos a importância da prova da existência dos corpos apresentada na Sexta Meditação<sup>1</sup> no atual debate sobre a filosofia de Descartes, e apresentamos, de maneira geral, o que se deve esperar da resposta ao problema filosófico de provar a existência dos corpos nas *Meditações*.

Alguns leitores talvez esperem que as *Meditações* dêem uma atenção especial ao problema cético em questão, o que não é o caso. Nesta obra, esta discussão não é destacável do debate sobre o conhecimento da existência da mente e da existência de Deus, pois a prova da existência dos corpos está subordinada à obtenção dos mesmos, na ordem da meditação.

Do ponto de vista do debate intelectual da época, entendemos que esta subordinação do conhecimento da existência dos corpos ao conhecimento da existência da mente e de Deus estabelece um ponto de concordância e de diálogo entre a filosofia da cristandade (representada por Descartes, que pretende substituir a escolástica aristotélica neste papel), os materialistas<sup>2</sup> e os ateus, deixando em se-

---

<sup>1</sup> Ao longo desta *Dissertação* faremos referência à prova da existência dos corpos apresentada na Sexta Meditação de maneira resumida como “prova da existência dos corpos” ou simplesmente como “prova”.

<sup>2</sup> Segundo Daniel Garber (1992:457) há motivos para se considerar um anacronismo a utilização do termo “materialismo” no contexto do debate de Descartes com seus objetores.

gundo plano o debate com um personagem filosófico muito mais presente na filosofia européia após Descartes, o cético *imaterialista*. Acreditamos que isto ocorra porque, muito provavelmente, este ceticismo que propõe que se duvide *hiperbolicamente* da existência do mundo exterior é, em grande parte, criação do próprio Descartes.

A análise do ceticismo não é o objetivo do nosso trabalho, mas faremos, a seguir, algumas breves observações sobre os ceticismos pré-cartesiano e pós-cartesiano.

O ceticismo pirrônico reaparece com importância na cena intelectual européia em meados do século XVI, por ocasião da publicação das *Hipotiposis* de Sexto Empírico. Neste ambiente, esta obra é bastante utilizada por teólogos contra-reformistas que pretendem mostrar o quanto a razão humana é limitada e dependente da revelação divina para alcançar a certeza do que quer que seja (Popkin 1979:69–71).

Em pouco tempo a obra passa a ser utilizada, também, em argumentações filosóficas, principalmente nos escritos de Michel de Montaigne (Popkin 1979:82–114). A partir deste momento, a obra de Sexto Empírico, antes vista pelos intelectuais católicos como uma arma útil na discussão com os intelectuais protestantes, passa a ser vista como uma ameaça que poderia levar os homens ao pecado e ao ateísmo (Popkin 1979:144–75), o que leva notáveis membros da igreja católica, como Marin Mersenne e Pierre Gassendi, a esboçar uma reação aos excessos dos intelectuais considerados pirrônicos, sem, contudo, deixarem de incluir nas suas teorias elementos retirados do próprio ceticismo (Popkin 1979:201–30).

Nos dias de hoje, não é raro que consideremos como um *cético* um personagem que sustente razões de duvidar semelhantes àquelas apresentadas por Descartes na Primeira Meditação. Todavia, há razões para acreditarmos que tal tipo de *ceticismo cartesiano* deva ser distinguido do *ceticismo pré-cartesiano*, pois Descartes parece ter criado um tipo de *hiperceticismo* que não encontramos nos autores anteriores a ele (Popkin 1979:288–316).

De maneira geral, o ceticismo cartesiano distingue-se do ceticismo antigo pelo novo emprego da velha hipótese do demônio enganador para gerar uma dú-

vida global, isto é, para gerar uma dúvida sobre a existência da realidade vista como um todo (Bermúdez 2000). Vejamos isto em maior detalhe.

Segundo Myles Burnyeat (1982:18–9), ao menos até o advento do neoplatonismo de Plotino a filosofia grega como um todo admite, sem questionar, o realismo em epistemologia, isto é, a teoria que nossa mente, ao *pensar* em algo, está a pensar *em algo*. Além disso, segundo Gérard Simon (1988:32), a epistemologia da antiguidade grega, de maneira geral, é marcada pela suposição do axioma da comum medida entre o que está no observador e o que está no observado. Se supõe que a percepção é fruto de causalidade analógica, onde só o semelhante age sobre o semelhante, sendo a causa e o efeito entes do mesmo gênero. Por exemplo, a explicação da visão exige que se suponha que um elemento ígneo saia pela pupila, para atestar a presença da luz (Simon 1988:30–1). Ou seja, não só se supunha a materialidade daquilo que é percebido, como também se supunho que a percepção era possível por haver algo material no sujeito percipiente.

Atualmente, a aplicação da tese da semelhança entre a causa e o efeito para a explicação da percepção nos parece impensável, pois trabalhamos com categorias muito distintas daquelas dos gregos. As teorias antiga e atual são incomensuráveis, e Gérard Simon (1988:31–2) chega a sugerir “... um esforço de reconstituição quase etnológico ...” dos seus principais conceitos.

Para nós, diferentemente da antiguidade grega, é quase senso comum que a percepção comporta três etapas. A primeira, de ordem física, produz-se no meio exterior e termina nos receptores dos nossos órgãos sensoriais. A segunda, nervosa ou fisiológica, permite a transmissão da informação até o cérebro. A terceira, de ordem mental, é a única acompanhada de consciência.

Assim, atualmente distinguimos cuidadosamente nossas representações mentais de suas condições de ocorrência físicas e fisiológicas. Fazendo isto, não temos razão alguma para postular uma semelhança de natureza entre o que sentimos e os fenômenos físico-fisiológicos que provocam as sensações (Simon 1988:32), e temos condição de questionar o realismo tácito dos filósofos gregos (Burnyeat 1982).

A oposição entre sujeito e objeto, tornada mais precisa pela distinção entre o que há de subjetivo e de objetivo em nós, é uma conquista relativamente recente

da cultura européia, devida em grande parte à teoria da visão que Descartes desenvolve, nos anos 1630, a partir da descoberta da imagem retiniana (Simon 1988:32). Deste modo, é uma descoberta científica o que permite a Descartes criar uma teoria da percepção livre da tese da comum medida, um pressuposto central da teoria anterior a ele. Mas, voltando ao nosso problema atual, o que isto tem a ver com o ceticismo antigo?

Tal como entendemos a situação, é relevante saber que não só os antigos permanecem realistas em epistemologia, como também supõem a similaridade entre a causa e o efeito da percepção, para entendermos porque o foco do ataque contra o ceticismo realizado por Descartes não se ocupa do cético imaterialista, este personagem tão presente da filosofia pós-cartesiana, justamente por surgir do ceticismo cartesiano desenvolvido na Primeira Meditação.

Os filósofos gregos, dos pré-socráticos aos cétricos, têm toda a capacidade de supor que a realidade possa ser completamente diferente do que costumamos acreditar que ela seja. Nossa percepção da mesma pode ser distorcida pelo nosso ponto de vista humano, e distorcida pela linguagem, de acordo com Heráclito. Talvez aspectos fundamentais da nossa experiência, como o movimento e a mudança, sejam meras ilusões, segundo os eleatas. Talvez cada um de nós viva na sua própria realidade, segundo a teoria que Platão atribui a Protágoras. Ou talvez, como sugere Demócrito, a única realidade objetiva comum seja o mundo de átomos e vazio desprovido das qualidades secundárias que experimentamos. Ou é possível, ainda, que talvez não tenhamos a menor idéia de como a realidade de fato é, como alegam alguns cétricos. Todavia, todos estes filósofos, por mais dispostos que estejam a revisar nossas crenças cotidianas sobre a realidade, *confiam cegamente que há alguma realidade que nos confronta*, mesmo que esta realidade não seja exatamente como imaginamos que ela seja (Burnyeat 1982:18-9).

Se tal retrato da filosofia grega antiga está correto, e acreditamos que ele esteja, o problema cético de se provar a existência do mundo exterior parece ser alheio à mesma, pois esta filosofia lida com a falsidade e o engano sem supor em nenhum momento que nós, seres percipientes, possamos estar a perceber sem que exista alguma realidade a ser percebida. A dúvida do ceticismo antigo diz respeito à conformidade entre o que nos aparece e as coisas (em si), sem alcançar o grau

hiperbólico de dúvida da Primeira Meditação, onde se supõe a inexistência da própria realidade.

Quanto à questão de haver no ceticismo da antiguidade alguma forma de imaterialismo, parece que este não é o caso, pois a própria teoria da percepção dos antigos supunha a semelhança entre os elementos presentes no ato de perceber e os elementos presentes na coisa percebida, sem supor, ao menos antes de Plotino, que as duas coisas sejam semelhantes por serem de natureza mental, e, mesmo em Plotino, sem empregar de maneira hábil a distinção entre a mente que percebe e o objeto percebido (Burnyeat 1982:17). Ou seja, grosso modo, podemos dizer que na epistemologia grega grassa o materialismo (Burnyeat 1982:19). Além disso, é uma característica do pensamento grego antigo em geral a suposição de que estamos em contato com alguma realidade. A partir deste quadro, Myles Burnyeat afirma que o problema de se provar a existência de um mundo exterior é alheio à filosofia grega:

A filosofia grega não conhece o problema de provar de maneira geral a existência de um mundo exterior. Este problema é uma invenção moderna ... O problema que tipifica a investigação filosófica antiga de uma maneira que o problema do mundo exterior veio a tipificar a investigação filosófica nos tempos modernos é completamente o oposto. É o problema de entender como o pensamento pode ser de nada ou o que não é, como nossas mentes podem ser exercitadas sobre falsidades, ficções e ilusões. A preocupação característica, a partir de Parmênides, não é como a mente pode estar em contato com o que quer que seja, mas como ela pode não estar. E penso que neste contraste há muito a ser aprendido sobre as diferenças entre a filosofia antiga e moderna. (Burnyeat 1982:19)

Para Myles Burnyeat, e também para José L. Bermúdez (2000:333), o ceticismo antigo tem um aspecto ético próprio a uma filosofia da busca da felicidade *em um mundo* onde serão realizadas as ações que levam à mesma. Além disso, do ponto de vista lógico, a própria forma de argumentação dos céticos antigos está comprometida com a existência daquilo sobre o que se fala. Segundo José L. Bermúdez (2000:339), um típico argumento pirrônico pode ser esquematizado da seguinte forma:

- (i) x parece F na situação S.
- (ii) x parece F\* na situação S\*.
- (iii) Não há razão epistêmica para crer mais em S do que em S\*, ou vice versa.
- (iv) Não podemos nem afirmar nem negar que x seja realmente F ou realmente F\*.

Em tal tipo de argumento, *em nenhum momento* é questionada a existência de x.

Levando-se em conta tais fatos, devemos nos perguntar *quando*, na história da filosofia, a existência do mundo exterior à mente passa a ser um problema epistemológico, e a resposta a tal “inquérito” é que isto ocorre *em Descartes* (Faria 1994). É ele quem aceita a possibilidade da *verdade* da experiência subjetiva, ao contrário dos pirrônicos, que só consideravam digno de verdade ou falsidade o que ocorresse no mundo. É ele quem aceita a possibilidade de haver *conhecimento* dos próprios estados subjetivos, coisa que os pirrônicos não consideravam conhecimento. É ele quem coloca o próprio corpo de cada um de nós como parte do mundo exterior, ao contrário dos céticos, que consideravam exterior o que ocorre fora do próprio corpo, e interior o fluxo de humores no mesmo (Burnyeat 1982:32).

Tais inovações permitem que Descartes construa um ceticismo global, diferente do ceticismo localizado que encontramos nos pirrônicos. Para marcar a diferença que estamos apontando, entre estes dois tipos de ceticismo, vejamos estes dois tipos de argumentos céticos:

(a). Para todas minhas crenças perceptuais, é possível que cada uma delas esteja errada.

(b). É possível para todas minhas crenças perceptuais que eles estejam erradas. Para José Bermúdez (2000:337), o ceticismo pirrônico adota argumentos do tipo (a), admitindo a possibilidade, em cada percepção, que esta não seja fiel à coisa (em si) que é objeto de crença. A novidade cartesiana está em admitir um argumento do tipo (b), admitindo que a *totalidade* das crenças individuais esteja errada.

Tendo feito estes esclarecimentos, voltamos ao ponto que motivou esta digressão sobre o ceticismo antigo. Como estávamos dizendo, a argumentação

cartesiana, na prova da existência dos corpos, está vinculada à estratégia de refutar os céticos quanto à existência de Deus ou da mente separada do corpo. Ainda que a prova da existência dos corpos refute um cético imaterialista, seu principal papel no todo da estratégia argumentativa é convencer materialistas e ateus, enquanto crentes na existência do mundo, que eles têm ainda mais razões para crer nas existências da mente (substância imaterial) e de Deus (substância imaterial infinita).

Em outras palavras, a leitura que propomos nesta *Dissertação* supõe que o alvo de Descartes nas *Meditações* não é o cético *cartesiano*, e sim certos tipos de personagens que encontramos no ambiente intelectual europeu do século XVII, como os filósofos ligados às escolas que propõe uma física que aceita qualidades reais e formas substanciais. Contra estes Descartes pretende mostrar que a matéria só tem propriedades geométricas, e pretende mostrar isto de tal forma que, ao alcançar este conhecimento na ordem correta, o sujeito que segue esta ordem já sabe que Deus existe. Assim, a resposta ao cético imaterialista é parte do trajeto que se dirige a responder ao filósofo da natureza de orientação escolástica.

Após estas considerações preliminares passaremos, nesta Introdução, ao problema específico que nos ocupa, a afirmação da existência dos corpos nas *Meditações*. Pretendemos mostrar que não há razão para desconfiar da prova por causa de dificuldades apontadas por Malebranche e Étienne Gilson, que, grosso modo, acusam Descartes de ter burlado sua regra da clareza e distinção na prova. Pretendemos mostrar a compatibilidade da prova com esta regra exibindo as condições para o estabelecimento da mesma, condições estas que também fundamentam o procedimento durante a prova. Antecipamos que, entre estas condições, é central para o estabelecimento da regra da verdade e para a prova o que chamamos — seguindo Lex Newman (1999) — de *regra da correção de todas as crenças apoiadas em alguma inclinação humana incorrigível*.

#### *A PROVA COMO DIFICULDADE FILOSÓFICA*

A filosofia desenvolvida na Europa após Descartes (incluindo-o) pode ser esboçada da seguinte maneira:

Uma forma típica de filosofia moderna confronta uma dificuldade <predicament> familiar. Ela toma a si mesma como convocada a explicar como, partindo de dados da consciência independentemente disponíveis, nós chegamos à confiança justificada de haver um mundo objetivo.<sup>3</sup> (McDowell 1994:110)

Em linhas gerais, esta é uma boa descrição do “clima” da epistemologia pós-cartesiana. Mas não a utilizaremos, na nossa análise da prova, porque nos parece que a mesma deve ser comparada com duas preocupações mais importantes, nas *Meditações*: a prova da existência da mente separável da matéria e a prova da existência de Deus.

Se colocamos Descartes dentro do escopo da descrição acima, o quadro geral da filosofia moderna pode ser esboçado da seguinte maneira: a partir de Descartes (incluindo-o) os filósofos colocam em dúvida todas as coisas, inclusive a existência dos corpos; a crença na existência dos corpos torna-se problemática; a solução para este problema é tomar como ponto de partida aquilo do que ele não pode duvidar, suas percepções. ←

Segundo tal esboço, a partir de Descartes surge tal problema na filosofia, e tal tipo de solução. O quadro só muda quando Kant, na *Crítica da Razão Pura*, apresenta argumentos a favor da tese da interdependência entre os dados da consciência e os corpos existentes no mundo (McDowell 1994:110).

Este quadro está correto, em relação a Descartes. De fato, Descartes coloca em dúvida a existência dos corpos. Porém, não devemos passar muito rapidamente da tese que Descartes problematiza (no contexto das *Meditações*) a crença na existência dos corpos, para a tese que *para Descartes* a existência dos corpos é problemática.

Se há alguma urgência na filosofia primeira de Descartes, ela está em mostrar que, se nossas percepções representam os corpos (e algumas delas os representam (*Princípios* I 71)), então é ainda mais certo do que isto que existem as substâncias imateriais finita (a mente) e infinita (Deus).

Acreditamos que Descartes nem teve nenhuma doutrina positiva que pudesse ser considerada “idealismo problemático”, nem prova a existência dos cor-

---

<sup>3</sup> Agradeço a Rogério P. Severo pelo auxílio na tradução desta passagem.

pos apenas a partir dos dados da consciência;<sup>4</sup> sua intenção, com a prova da existência dos corpos, é antes trazer elementos teóricos que defendam as crenças cristãs, no debate com materialistas e ateus, sem tomá-las como ponto de partida.

Não se trata de “idealismo problemático” porque a crença na existência dos corpos é verdadeira e certa, embora sua certeza seja menor do que a das crenças nas existências da mente e de Deus (que já é algo exterior à mente). Descartes coloca a dúvida sobre a existência dos corpos em um *status* muito peculiar, entre a “metafísica” e a “insensatez”, e a prova deve ser considerada, pelos materialistas e ateus que aceitam seguir o procedimento meditativo, em comparação com as provas das existências da mente e de Deus, que o meditador<sup>5</sup> alcança antes nas *Meditações*. É isto que o leitor acostumado com o quadro da filosofia moderna esboçado acima deve ter em mente ao analisar a prova da existência dos corpos apresentada na Sexta Meditação. Ou seja, se há alguma “ansiedade” epistemológica nas *Meditações*, ela diz respeito à existência de coisas imateriais, a mente e Deus.

Em Descartes não há, propriamente, uma ansiedade relacionada à existência da matéria, sendo mais correto se dizer que, *metodologicamente*, a *metafísica* ou filosofia primeira começa quando a matéria desaparece (Marion 1986:29), dando lugar às “coisas imateriais e metafísicas” (Carta-prefácio aos *Princípios*: AT IX-2 10). A metafísica inicia-se “pela idéia de Deus, pela idéia da alma e pelas idéias das coisas insensíveis” (Carta a Mersenne de julho de 1641: AT III 392), e as *Meditações* são *metafísicas* por seguirem este caminho.

As *Meditações* não são algum tipo de “filosofia do senso comum”. O contraste entre a metafísica e o senso comum é feito na passagem da Segunda Meditação que trata do pedaço de cera. Ali, o meditador conclui que, diante das razões para duvidar apresentadas na Primeira Meditação, as quais ele ainda não tem motivos para rejeitar, tudo o que ele sabe da matéria é o que ele só pode ter descoberto pela inspeção da própria mente, a saber, que se trata de algo extenso, flexível e

---

<sup>4</sup> “O idealismo problemático ... professa apenas nossa incapacidade de provar uma existência fora de nós por nós mesmos através de uma experiência imediata ...” (Kant 1787:B274–5).

<sup>5</sup> Chamamos de *meditador* o narrador e personagem das *Meditações*. Este não é o próprio autor, René Descartes (Rorty 1986b, Kosman 1986). Caso queiramos conceber o tipo de pessoa que é o meditador, podemos dizer que é uma pessoa culta da sua época e lugar, a primeira metade do século XVII europeu, conhecedora da filosofia escolástica e do ceticismo humanista, e preocupada em fornecer uma base filosófica para a então recente física matemática.

mutável, ao invés de algo que tenha as qualidades percebidas através dos sentidos (AT IX-1 24).

A primeira consideração *metafísica* dos corpos esvazia-os do que o senso comum considera sua materialidade (Marion 1986:29–30), o que é uma maneira de tratar os corpos pouco comum (*Discurso*: AT VI 31), não por ser extravagante, mas por ser dificilmente acessível às pessoas muito ligadas aos sentidos, e também às mentes especulativas dos matemáticos, muito ligados à imaginação (Marion 1986:31–2). Ou seja, o conhecimento *metafísico* dos corpos é muito difícil para as pessoas que não fazem filosofia primeira, ou que não a fazem como se deve, através do procedimento metafísico.

A prova da existência dos corpos deve ser entendida como um passo dado por um leitor (um *meditador*) já familiarizado com o procedimento *metafísico*. Para o senso comum tal prova é inútil, pois apenas as razões *metafísicas* levam à dúvida *metodológica* sobre a existência da matéria. Para o homem do senso comum, na sua vida cotidiana, este procedimento é impraticável, e mesmo nocivo à preservação da sua própria vida (Carta ao Hyperaspistes de agosto de 1641: Alquié II 359). Para o meditador metafísico, ocupado com as razões para duvidar da existência de coisas imateriais, a dúvida de tudo, inclusive da existência da matéria, leva-o à conclusão — contrária ao senso comum, que toma por mais certo que existem na matéria as qualidades que nela percebemos — que a mente e Deus são conhecidos com mais evidência do que o corpo:

... na sexta [Meditação] ... apresento todas as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais: *não que as julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que nunca foram postas em dúvida por homem algum de bom senso*; mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecê-las que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da nossa alma; de sorte que estas últimas são as mais certas e as mais evidentes que possam cair no conhecimento do espírito humano. E é tudo o que me propus provar nestas seis Meditações .... (Resumo das *Meditações*: GP 81–2, AT IX-1 12; AT VII 15–6, nossos itálicos)

Na comparação que Descartes faz, nesta passagem, entre a prova da existência dos corpos e as provas das existências da mente e de Deus, a relação entre a primeira e as últimas não é, propriamente, de depreciação do papel da primeira, mas de *subordinação epistemológica* daquela em relação a estas. Este ponto merece ser esclarecido.

Em primeiro lugar, façamos algumas observações sobre o papel das *personas de bom senso* entre os personagens filosóficos das *Meditações*. A tarefa que Descartes propôs-se a cumprir, nesta obra, já foi descrita como a de levar uma pessoa de bom senso a algo de certo nas ciências (Frankfurt 1970). Segundo esta descrição, a pessoa que executa a tarefa deve ter bom senso caso queira iniciá-la, sem colocar em dúvida a consistência da sua faculdade de julgar. A consistência da razão é um pressuposto da meditação, como se vê logo na primeira página da obra, onde esta faculdade é invocada:

... uma vez que *a razão* já me persuade .... (Primeira Meditação: GP 85, AT IX-1 14, nossos itálicos)

Aceitamos esta descrição de um pré-requisito para aquele que pretende meditar, a pressuposição da consistência da faculdade de julgar, mas destacamos que na Primeira Meditação as hipóteses céticas do sonho e da loucura podem ser aproximadas uma da outra, desde que consideremos apenas certo tipo de loucura, aquela que provoca delírios e alucinações perceptuais que são tomadas por verdadeiras representações de coisas existentes por aqueles que as sofrem. Para os fins das *Meditações*, o sonhador é equivalente a *este tipo* de louco (J.-M. Beyssade 1973), como podemos ver pelo texto da Primeira Meditação:

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que estes insensatos em vigília. (GP 86, AT IX-1 14)

Porém, como a atribuição da loucura, mesmo que seja apenas esta loucura ligada à percepção da exterioridade material seria ofensivo, pois no século XVII os loucos eram considerados *de-mentes*, isto é, desprovidos de algo fundamental à sua própria humanidade (J.-M. Beyssade 1973), a mente ou alma imortal, Descartes em-

prega apenas a hipótese equivalente do sonho, como parece esclarecer este texto da *Investigação da verdade*:

Eudoxo: Visto que não basta te dizer que os sentidos nos enganam em certas ocasiões, onde você o apercebe, para te fazer temer que eles não o façam também em outras, sem que você o possa reconhecer: quero passar outra [razão de duvidar], para saber se você alguma vez viu estes melancólicos, que pensam ser vasos ou bem ter alguma parte do corpo de um tamanho enorme; eles juram que os vêem e que os tocam assim como o imaginam. É verdade que *seria ofender um honesto homem dizer-lhe que ele não pode ter mais razão que eles para assegurar sua crença, visto que ele se reporta, como eles, ao que os sentidos e sua imaginação lhe apresentam. Mas você não achará mal que eu te pergunte se você não está sujeito ao sono, assim como todos os homens, e se você não poderia, dormindo, pensar que me vê, que passeia neste jardim, que o sol te ilumina, em resumo todas as coisas das quais você acredita agora estar totalmente assegurado.* (*Investigação da verdade*: AT X 511, nossos itálicos)

Assim, o bom senso, enquanto uso correto da própria razão, parece ser um pressuposto para a meditação, mas isto não impede que o meditador utilize esta faculdade no domínio do conhecimento — oposto ao domínio da vida — e encontre razões para considerar-se como se fosse uma pessoa que sofre de alucinações. Neste uso da razão, o meditador se afasta do senso comum, e chega a razões para duvidar do que as pessoas do senso comum não duvidam, da existência dos corpos.

A dúvida sobre a existência dos corpos deve ser entendida como ausência de bom senso, no domínio da vida cotidiana. Ela é um exagero: dúvida do que é *dubitável*, embora *indubitado*. A passagem citada do Resumo está de acordo com vários trechos onde Descartes compara o cético ao insensato.<sup>6</sup> O escopo da dúvida

---

<sup>6</sup> Descartes diz que a dúvida dos céticos é imotivada e fingida (*Discurso*: AT VI 29). Mas não se trata de uma dúvida totalmente inofensiva, pois a opinião dos céticos pode perturbar espíritos mais fracos (Carta a \*\*\* de março de 1637: AT I 354). É por isso que as *Meditações* são uma obra a ser lida apenas por espíritos fortes. Esta obra é para pessoas de mente sã (Respostas às Quintas Objeções: *Alquié II* 350–1; *Resumo das Meditações*: AT VII 16; Carta ao Hyperaspistes de agosto de 1641: AT III 423), e não para céticos que buscam a morte e precisam ser socorridos pelos amigos para não caírem em precipícios. Nestas condições ele considera a dúvida dos céticos e acadêmicos sobre as coisas corpóreas o melhor método para chegar a um conhecimento firme (Respostas às Segundas Objeções: AT VII 130, AT IX-1 103), ou seja, para destruir o ceticismo e o ateísmo (Carta aos curadores da universidade de Leyde de 4 de maio de 1647: AT V 9). É por isso que na Primeira

metafísica é mais amplo do que o da sensatez, e é por isso que o ponto de partida das *Meditações* inclui um tipo de dúvida não exercido pelas pessoas de bom senso, mas exercível caso elas queiram empregar sua razão em uma meditação metafísica, de filosofia primeira.

A passagem citada do Resumo propõe uma hierarquização de conhecimentos, do mais duvidoso ao mais certo. | O mais duvidoso é aquele não duvidado por pessoas de bom senso, como a existência dos corpos. | Os mais certos são os conhecimentos das existências da mente e de Deus. |

Vista desta maneira, a passagem parece estar estabelecendo um parâmetro para a comparação do conhecimento apresentado pelas provas da existência destas substâncias. A passagem parece sugerir que, apesar de ser apresentada uma prova da existência dos corpos, com isto não se quer disputar com os cétricos imaterialistas (os insensatos), mas sim firmar um ponto comum para o debate com os teóricos materialistas e ateus, considerados indivíduos de bom senso. Com a prova, Descartes pretende chamar a atenção destes interlocutores manifestos da sua obra (Carta aos senhores deão e doutores: AT IX-1 4), para o fato de haver *mais certeza* no conhecimento da existência da alma, e de Deus, do que no conhecimento da existência dos corpos.<sup>7</sup>

---

Meditação Descartes não se contenta com as objeções habituais dos cétricos e acrescenta todas as objeções possíveis (*Entrevista com Burman*: AT V 147). Gassendi objeta a Descartes que talvez ele deva estender a dúvida mesmo à regra do claro e distinto, pois os cétricos argumentam que cada coisa aparece como aparece a cada um (Quintas Objeções: Alquíé II 277-9). Ele responde que não está provado que alguma vez algum cétrico teve uma percepção clara e distinta (Respostas às Quintas Objeções: Alquíé II 361). Para ele os cétricos, enquanto cétricos, nunca conceberam algo claramente, e, se o tivessem feito, teriam deixado de ser cétricos (Respostas às Sétimas Objeções: AT VII 476-7). Descartes relaciona a dúvida sobre as demonstrações matemáticas ao desconhecimento da existência de Deus (Respostas às Quintas Objeções: Alquíé II 384), e diz que este desconhecimento impede que eles tenham certeza sobre o mesmo (Carta ao Hyperaspistes de agosto de 1641: AT III 433-4). Ele também diz que é impossível duvidar dos princípios universais e dos axiomas quando os observamos com atenção, e os cétricos não duvidariam dos mesmos se os tivessem observado atentamente (*Entrevista com Burman*: AT V 146). Em certos contextos Descartes defende-se da acusação de ceticismo por sentir-se ofendido pelo que há de mais grave na mesma, a dúvida sobre a existência de Deus, o ateísmo (Carta a Chanut de 1º de novembro de 1646: AT IV 534; *Carta a Voetius*: AT VIII-2).

<sup>7</sup> O próprio fato das *Meditações* se proporem provar a existência da alma e de Deus supõe que seja possível um diálogo com materialistas e ateus. Logo, que estas pessoas sejam dotadas de razão ou bom senso, capacidade natural a todos os seres humanos, independentemente do conteúdo das suas crenças: “[o] bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propria-

Neste debate Descartes está afirmando que há uma prioridade do conhecimento da mente sobre o conhecimento do corpo (Soual 1999:231). Nenhuma pessoa sensata, seja ela materialista ou atéia, duvida da existência dos corpos. Assim, a prova da existência dos corpos não pretende persuadir (ao contrário das provas da existência da alma, e de Deus) nenhuma pessoa de bom senso, pois estas não duvidam do objeto da prova. Dentro da estratégia argumentativa das *Meditações*, ela desempenha o papel de chamar materialistas e ateus à razão, como se fosse a afirmação que, se eles racionalmente crêem na existência dos corpos, mais racionalmente ainda devem crer que a mente não é corporal, e que Deus existe.

### O PROBLEMA A SER RESOLVIDO

Entre as coisas denominadas *substância* pelo texto dos *Princípios da Filosofia*,<sup>8</sup> aquilo cuja existência é mais difícil de se provar nas *Meditações*<sup>9</sup> são os corpos.<sup>10</sup> A dificuldade desta prova deve-se a dois fatores. Primeiro, sua posição na via de exposição analítica (ver abaixo). Segundo, uma possível incoerência nesta prova, o apelo a percepções obscuras e confusas, o que aparentemente contraria as prescrições da teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação que exortam o meditador a afirmar apenas o que é percebido clara e distintamente.

O problema com o qual nos ocupamos nesta *Dissertação*, o aparente conflito entre teses da Quarta e da Sexta Meditações, torna-se manifesto quando se separa um dos elementos da prova, a *inclinação natural*, uma propensão natural e

---

mente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens ...” (*Discurso*: GP 29, AT VI 1–2).

<sup>8</sup> Nesta obra Descartes reconhece a existência de três tipos de substância: a substância pensante infinita, as substâncias pensantes finitas e os corpos (*Princípios* I 51–2).

<sup>9</sup> Em duas diferentes partes da sua obra Descartes apresenta explicitamente uma prova da existência dos corpos. A primeira é a Sexta Meditação (AT VII 79–80, IX-1 63), e a segunda está no primeiro artigo da segunda parte dos *Princípios da Filosofia*.

<sup>10</sup> “Entre as passagens difíceis das quais está repleta a filosofia de Descartes, uma das mais desencorajadoras é seguramente a prova da existência real do mundo exterior” (Gilson 1930:300); “A VIª Meditação completa o desenrolar da cadeia de razões. Assim, ela oferece o máximo de complexidade, como é natural a uma última razão, que é necessariamente, de todas, a mais composta e a mais difícil” (Gueroult 1953b:7).

irracional a crer que a causa das sensações são os corpos. Do ponto de vista metafísico, a inclinação natural é uma faculdade humana dada por Deus. Do ponto de vista epistemológico, aquilo a que ela leva a crer, que os corpos causam as sensações, não é percebido clara e distintamente, embora o resultado da prova da existência dos corpos deva ser reconhecido como verdadeiro, sob o risco de Deus ser considerado um enganador (Gueroult 1953b, Newman 1999).

A dificuldade da prova devida à sua posição na via analítica não é objeto de análise deste trabalho. No entanto, esclarecemos alguns pontos relacionados à mesma, antes de nos ocuparmos com o aparente conflito entre a prova e a teoria do juízo.

#### *A posição da prova da existência dos corpos na ordem da meditação*

As *Meditações* foram escritas no estilo geométrico,<sup>11</sup> de acordo com o que Descartes chama de ordem de demonstração dos geômetras, na maneira de demonstrar analítica.<sup>12</sup> Este estilo de exposição teórica, a análise, pretende expor os conceitos segundo a maneira como estes são descobertos ou inventados, partindo dos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, que são compreendidos a partir daqueles.<sup>13</sup> Este procedimento exige que o meditador volte várias vezes ao mesmo problema:

Sem dúvida, o desenvolvimento das *Meditações* não se parece tanto a uma linha reta como a uma espiral: se toma um problema em um primeiro estágio de suas reflexões e logo se o abandona, retomando-o em um estágio superior. (Williams 1978:271)

---

<sup>11</sup> “No modo de escrever dos geômetras, distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar” (Respostas às Segundas Objeções: GP 166, AT IX-1 121).

<sup>12</sup> “... segui somente a via analítica em minhas *Meditações* ...” (Respostas às Segundas Objeções: GP 167, AT IX-1 122).

<sup>13</sup> “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas ...” (Respostas às Segundas Objeções: GP 166, AT IX-1 121).

As *Meditações* são uma espécie de *exercício espiritual*<sup>14</sup> onde o método exige que o meditador duvide de tudo o que pode ser duvidado (Primeira Meditação), e o leitor deve fazer o mesmo, pois o meditador guarda seu lugar dentro do itinerário da obra. Este deve se colocar no lugar daquele, percorrer seu percurso, experimentando o mesmo que ele, passando da máxima dúvida ao máximo conhecimento. De acordo com a ordem da meditação,<sup>15</sup> é preciso buscar nas *Meditações* anteriores à Sexta o significado dos conceitos envolvidos na prova: idéia, causa, realidade, Deus, inclinação natural etc.

Os primeiros conhecimentos de coisas existentes encontrados pelo meditador são o de si mesmo, enquanto coisa pensante (Segunda Meditação), e de Deus (Terceira Meditação). O conhecimento da existência dos corpos é posterior a estes, pois os *exige* para ser alcançado.

Assim, a prova da existência dos corpos, nas *Meditações*, envolve um grau de complexidade bem maior do que as provas da existência da mente e de Deus. A prova está na fronteira entre a metafísica (filosofia primeira) e a física (filosofia segunda). Nas *Meditações* ela é um dos últimos passos da metafísica, nos *Princípios* ela é o primeiro passo da física.

#### *A crença na existência dos corpos e a teoria do juízo*

Nem sempre é reconhecido pelos comentadores das *Meditações* o papel central da teoria do juízo, apresentada na Quarta Meditação, para a compreensão do projeto epistemológico de Descartes.<sup>16</sup> Esta complexa teoria do juízo tem aspectos metafísicos, lógicos e morais, e pode ser resumida no seguinte imperativo: *afirme apenas o que você sabe*. Este imperativo é completamente conversível na prescrição

---

<sup>14</sup> "... o itinerário metafísico de Descartes é a transposição intelectual de um itinerário espiritual" (Gouhier 1973:34). Ver também Paulo Faria (1994), Pierre Hadot (1995), Gary Hatfield (1986) e Martial Gueroult (1953a, b).

<sup>15</sup> Falamos em *ordem da meditação*, e não em *ordem das razões*, por concordar com uma observação de Michelle Beyssade (1994a:171) sobre as *Meditações*: "... a argumentação suscita no sujeito certas atitudes, chama certos atos ou produz certos efeitos, cuja expressão tem lugar no percurso e discurso meditativo. A ordem da meditação não se reduz à ordem das razões".

<sup>16</sup> Entre as exceções enumeramos Martial Gueroult (1953b), Gordon Baker & Katherine Morris (1996) e Lex Newman (1999).

fundamental do método da dúvida: *suspenda o juízo sobre tudo aquilo do que você não tem certeza* (Newman 1999).

Se seguimos o que parecem ser as prescrições da teoria do juízo da Quarta Meditação, há uma aparente anomalia na prova. Segundo a Quarta Meditação, se afirmamos apenas o que é concebido clara e distintamente, e nos abstermos de afirmar o obscuro e confuso, julgamos sempre corretamente, nunca errando e enunciando sempre a verdade. Mas, na Sexta Meditação, a afirmação da existência dos corpos não é a conclusão de um raciocínio que envolva apenas juízos que se apoiem em percepções claras e distintas, pois a crença que as sensações são causadas pelos corpos é irremediavelmente obscura e confusa, por ter uma origem psicofísica na inclinação natural.<sup>17</sup>

Se entendemos que *cada* percepção deve ser clara e distintamente percebida para ser afirmada (e, conseqüentemente, para ser empregada em um raciocínio), deveríamos dizer que a conclusão da prova da existência dos corpos, enquanto raciocínio, é o resultado de uma cadeia de juízos mal formulada, pois a prova envolve uma percepção que o meditador, aparentemente, não deveria afirmar. Aquilo que a inclinação natural leva o homem a crer, a saber, que os corpos causam as sensações, não é percebido clara e distintamente, e por isso seria mais prudente, segundo a teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação, nada afirmar sobre esta crença natural, espontânea e *involuntária*.

### COMO SOLUCIONAR ESTE PROBLEMA

Sendo Deus sumamente perfeito, e tendo ele dado ao meditador a inclinação natural, esta deve ser ou veraz, ou corrigível por outra faculdade. Caso contrário, a tese da veracidade divina deve ser rejeitada por redução ao absurdo.

Elementos formais para a análise deste problema são fornecidos na Quarta Meditação, na análise da compatibilidade entre a perfeição divina e a propensão

---

<sup>17</sup> Da origem exterior ao entendimento puro seguem a obscuridade e confusão intrínsecas às sensações. Descartes tem um ponto de vista muito diferente do de um Leibniz, que atribui a obscuridade e confusão das sensações à incapacidade da mente de analisá-lo totalmente (Gueroult 1953a:35).

racional a afirmar o que é percebido clara e distintamente. A inclinação natural é compatibilizada com a teoria do juízo pela explicitação de algo em comum entre a inclinação natural e a inclinação racional a afirmar o claro e distinto, a saber, a in corrigibilidade das respectivas crenças às quais (elas) levam o meditador a abraçar.

Assim como Descartes compatibiliza a veracidade divina com as percepções claras e distintas, na Quarta Meditação, ele compatibiliza-a com certas percepções obscuras e confusas, na Sexta Meditação. Ele reconhece o sensível, ao mesmo tempo, como a região da obscuridade e confusão intrínsecas e como parte da região da verdade, pois se trata de uma parte da região do ser, e o ser e a verdade são mutuamente conversíveis (Gueroult 1953b).

O fundamento para esta possibilidade de conversão está na justificação da relação do Deus criador com as faculdades cognitivas criadas, o que quer dizer que Descartes faz, na Sexta Meditação, uma teodiceia (para empregar o termo de Leibniz)<sup>18</sup> relativa às idéias sensíveis, assim como faz, na Quarta Meditação, uma teodiceia relativa às idéias do entendimento puro.

Entendemos que a veracidade divina garante todas as percepções incorrigíveis. A prova não contraria os preceitos da teoria do juízo, desde que se mostre as condições para o estabelecimento da regra geral da verdade de tudo o que é percebido clara e distintamente. Entre estas condições está, fundamentalmente, a *in corrigibilidade*. Todas as percepções claras e distintas são incorrigíveis, mas nem todas as percepções incorrigíveis são claras e distintas.

Como a veracidade divina garante todas as percepções incorrigíveis — caso contrário Deus seria enganador —, a prova da existência dos corpos não entra em conflito com a teoria do juízo da Quarta Meditação, desde que se aceite que uma percepção incorrigível é um bom fundamento para um juízo.

---

<sup>18</sup> Leibniz utilizou o neologismo no título dos seus *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* (1710a). A palavra foi composta com os termos gregos *teo* (Deus) e *dike* (justiça), e Leibniz a utiliza em escritos privados ao menos desde 1696. O termo não é explicado em nenhuma parte da obra de Leibniz, e, como os *Ensaio de Teodiceia* foram publicados anonimamente, alguns leitores da época tomaram o termo pelo pseudônimo do autor (Brunschwig 1969:10).

## ITINERÁRIO

Nesta *Dissertação* utilizamos teses de vários comentadores, principalmente de Lex Newman (1999), para interpretar a prova da existência dos corpos que Descartes apresenta na Sexta Meditação. Pretendemos mostrar — seguindo Lex Newman — que *na Quarta Meditação* (e não *na Terceira Meditação*) Descartes chega *de tal modo* à regra da verdade de todas as percepções claras e distintas que seu argumento é suficientemente forte para fundamentar a conclusão — apoiada em uma inclinação irracional, e por isso criticada por Étienne Gilson (1930), entre outros filósofos e comentadores — que os corpos existem. Faremos isto pela análise de três coisas:

- (a) a teodicéia epistêmica da Quarta Meditação,
- (b) a apresentação da regra da verdade que segue da mesma, e
- (c) a aplicação desta regra à prova.

A teodicéia epistêmica da Quarta Meditação parte do conhecimento que existe um Deus onipotente, onisciente e veraz. Este conhecimento é posto frente-a-frente com a tese — apresentada na Primeira Meditação — que Deus é enganador se permite o erro eventual. Segundo esta tese, que Gassendi reapresenta nas Quintas Objeções, um mundo com criaturas que erram às vezes é tão contrário à essência divina quanto um mundo onde o erro é inevitável.

Para responder a esta tese o meditador faz uma análise das faculdades racionais perceptiva e apetitiva — o entendimento e a vontade — que Deus dá ao homem, e que permitem que este formule juízos, tentando descobrir se estamos *privados* de algum poder que nos seria devido para chegar à verdade, ou ao menos para evitar o erro. Durante esta análise ele descobre que evita o erro se utiliza suas faculdades racionais como deve, afirmando apenas o que percebe clara e distintamente e suspendendo o juízo sobre o resto. Ele conclui que Deus não priva o homem de nada que lhe seja necessário para conhecer a verdade.

Esta teodicéia é uma etapa negativa seguida de uma etapa positiva, o estabelecimento da regra ou critério da verdade. Na etapa negativa o meditador descobre que evita o erro se afirma apenas o que percebe clara e distintamente e sus-

pende o juízo sobre resto, mas ele ainda não sabe se as percepções claras e distintas são verdadeiras. Para chegar a este conhecimento ele constrói um argumento com premissas teológicas, onde fundamenta a regra da verdade na veracidade divina.

Ao julgar de maneira que evite o erro, afirmando apenas o que percebe clara e distintamente, ele segue uma propensão ou inclinação espontânea da sua vontade. Ora, ele não encontra em si nenhum poder de *corrigir* esta inclinação. Se ele errasse ao segui-la, este erro seria devido a uma privação. Como Deus não lhe priva de nada, a afirmação do que ele percebe clara e distintamente é afirmação de algo *verdadeiro*. Deste modo o meditador conclui, ao final da Quarta Meditação, que tudo o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro.

Esta conclusão é aplicável à prova. O homem não tem nenhum meio de perceber clara e distintamente a existência dos corpos, mas o meditador percebe clara e distintamente:

- (a) que está positivamente inclinado, ainda que contra sua vontade, a crer que os corpos existem, e
  - (b) que nenhuma capacidade lhe permite vir a saber que esta “crença” é falsa.
- Assim, os corpos existem, pois Deus teria privado o homem de algo, caso isto fosse falso.

#### *A REFERÊNCIA AOS TEXTOS DE DESCARTES E O USO DE TRADUÇÕES*

Sempre que possível nos referimos ao volume e página da edição das *Œuvres de Descartes* de Charles Adam & Paul Tannery, “AT” (Adam & Tannery 1896), com o número do volume em algarismos romanos (caso se trate de um volume em duas partes, tal como ocorre com os volumes AT VIII e IX, indicamos a parte em algarismos arábicos; p. ex.: “AT VIII-1”, “AT IX-2”). Na versão consultada desta edição das obras de Descartes o texto estabelecido por Adam & Tannery foi reeditado por vários especialistas em Descartes: Joseph Beaudé & Pierre Costabel (volumes I, II, III e IV), Pierre Costabel, Joseph Beaudé & Alan Gabbey (volume V),

Centre Alexandre Koyré (índice dos nomes das novas adições do volume V), Bernard Rochot & Pierre Costabel (volumes VI, VIII, IX e X), Bernard Rochot (volume VII) e Joseph Beaudé (volume XI).

Seguimos a regra acima também para a referência à correspondência de Descartes. No entanto, neste caso alternativamente referimo-nos à edição, em três volumes, das *Œuvres Philosophiques de Descartes* de Ferdinand Alquié (Alquié 1963a, 1963b e 1963c), à qual nos referimos como “Alquié”, indicando em algarismos romanos o volume. Nesta edição se encontram importantes correções à datação das cartas, em relação à edição Adam & Tannery.

Sempre apresentamos o texto de Descartes e de todos os outros autores citados em tradução para o português. Utilizamos a tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. sempre que disponível para algum texto de Descartes, utilizando a sigla “GP” para nos referir à paginação da mesma, de acordo com a terceira edição do volume *Descartes*, da coleção “Os Pensadores” (Civita 1983a). A tradução da primeira parte e início da segunda dos *Princípios* que utilizamos é a coordenada por Guido de Almeida (Descartes 1644b).

## 1. A TEODICÉIA EPISTÊMICA DA QUARTA

### MEDITAÇÃO

**N**a Terceira Meditação se descobre que existe um Deus onipotente, onisciente, bondoso, veraz e criador de todas as coisas, e isto traz de volta à cena um problema já apresentado na Primeira Meditação: se Deus é veraz, como é possível que o homem, criatura de Deus, se engane? Boa parte da Quarta Meditação é uma tentativa de resolver este problema através de uma *teodicéia epistêmica*.

Uma teodicéia é uma tentativa de explicar como pôde um Deus bom e veraz criar um mundo como o nosso, onde ocorre o mal e o erro. O termo foi cunhado por Leibniz, mas encontramos teodicéias em autores do início da Idade Média, como Santo Agostinho (395, 421), e mesmo em Platão, no livro X das *Leis*. Uma teodicéia é, antes de tudo, uma estratégia argumentativa específica para a resolução deste tipo de problema. Esta estratégia pode ser resumida na tentativa de estabelecer três teses — assim a encontramos em Santo Agostinho (395):

- (i). Deus não é nem a origem do mal em geral, nem do pecado, especificamente.
- (ii). A vontade humana é a origem do pecado.
- (iii). É um bem Deus ter criado um mundo com seres que tem vontade.

Não nos ocuparemos em maiores detalhes da tese (iii), pois está além do nosso escopo. Devemos registrar, também, que Descartes não pretende, ao apresentar uma teodicéia na Quarta Meditação, requestrar teorias que seus leitores — lembremos que as *Meditationes de prima philosophia* foram escritas em latim, para um público erudito — certamente conheciam. Até onde vemos, a novidade de Descartes é o uso da estratégia para explicar o erro epistêmico de maneira *análoga* ao tratamento cristão do problema do pecado:

Descartes interpreta o erro como pecado; mas como a teologia atribui o pecado à vontade, a *estratégia argumentativa* conspira para gerar uma explica-

ção do erro que atribua-o à vontade. A mistura dos pontos de vista teológico e filosófico produz o resultado que, como Étienne Gilson coloca, “o problema do pecado é a forma teológica do problema do erro, e o problema do erro é a forma filosófica do problema do pecado.” (Caton 1975:105; nossos itálicos)

Dizemos que a teodicéia apresentada na Quarta Meditação é *epistêmica* porque se ocupa com o problema do erro que se comete quando se afirma uma percepção<sup>19</sup> falsa ou se nega uma percepção verdadeira. Uma teodicéia *moral* se ocuparia com o problema da falta moral do ponto de vista teológico, o pecado. Em um trecho da Quarta Meditação Descartes parece pretender ocupar-se tanto do erro epistêmico quanto do pecado:

Donde nascem os meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade indiferente, ela se perde muito facilmente e *escolhe o mal pelo bem* ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e *peque*. (GP 119, AT IX-1 46; AT VII 58; nossos itálicos)

Este texto faz Antoine Arnauld chamar a atenção de Descartes, nas Quartas Objeções, para a necessidade de restringir o discurso à esfera do conhecimento:

Na quarta Meditação, que trata do verdadeiro e do falso, eu gostaria, por várias razões que seria longo relatar aqui, que o Senhor Descartes, no seu resumo, ou no tecido mesmo desta Meditação, advertisse o leitor ... que, quando ele explica a causa do erro, ele entende principalmente falar daquele que se comete no discernimento do verdadeiro e do falso, e não daquele que ocorre na busca do bem e do mal. (AT IX-1 167–8)

Aparentemente, Descartes não considera necessária tal advertência ao leitor:

Ora, na quarta Meditação só falei do erro que *se comete no discernimento do verdadeiro e do falso*, e não daquele que ocorre na busca do bem e do mal .... (Respostas às Quartas Objeções: AT IX-1 191)

---

<sup>19</sup> De acordo com a filosofia corrente nos nossos dias, afirmamos ou negamos *proposições*. O mesmo não ocorre em Descartes, onde se aceita que possamos afirmar ou negar *percepções*.

Mas isto não o impede de modificar o texto do Resumo — deixando inalterado o texto da Quarta Meditação —, demonstrando sua boa vontade para com o objeitor.<sup>20</sup> Ali ele acrescenta o seguinte trecho:

Mas, entretanto, é de notar que não trato de modo algum, neste lugar, do pecado, isto é, do erro que se comete na busca do bem e do mal, mas somente daquele que sobrevém no julgamento e no discernimento do verdadeiro e do falso .... (GP 81, AT IX-1 11)

Não há motivos para conceber-se que Descartes não tenha sido sincero ao restringir à teoria do conhecimento as afirmações da Quarta Meditação. Tudo indica que esta é sua intenção, e, nos *Princípios* (I 35), ele restringe-se a tratar do engano epistêmico. Além disso, a continuação da discussão entre Arnauld e Descartes, logo após os trechos citados das Quartas Objeções e das suas Respostas, deixa claro que as *Meditações* nada dizem das coisas relacionadas à fé e a vida cotidiana.<sup>21</sup>

Além do emprego da teodicéia como estratégia, o tratamento cristão do pecado e o tratamento cartesiano do erro têm também em comum a explicação *normativa* destes conceitos. Em ambos os casos há prescrições para o (bom) uso da faculdade racional de escolher, a vontade.<sup>22</sup>

Tendo esboçado em linhas gerais o problema e a estratégia de solução, vejamos mais detalhes antes de passar a um tratamento mais preciso. Como já vimos, para ser bem sucedida uma teodicéia precisa estabelecer três teses, nas quais se afirma que Deus criou tudo, mas não é autor do pecado, pois este é fruto do mau uso da vontade, sendo o todo da criação mais perfeito por incluir criaturas que podem errar do que se não as incluísse. Boa parte da Quarta Meditação é uma

---

<sup>20</sup> “Vos envio enfim minha Resposta às Objeções do Sr. Arnauld, e vos peço que mude as coisas seguintes em minha *Metafísica*, para que se possa assim saber que deferi seu juízo, e também que os outros, vendo como estou pronto a seguir conselho, digam-me mais francamente as razões que eles tenham contra mim, se eles as têm, e se obstinem menos a querer me contradizer sem razão” (Carta a Mersenne de 18 de março de 1641: *Alquié* II 319).

<sup>21</sup> “... que eu tenha sempre excetuado as coisas que dizem respeito à fé e às ações de nossa vida, quando disse que não devemos dar crença senão às coisas que conhecemos evidentemente, todo o conteúdo das minhas *Meditações* faz fé” (Respostas às Quartas Objeções: AT IX-1 191). Ver também Menn 1998:322–36.

<sup>22</sup> É bom ter em mente que a teodicéia de Santo Agostinho (395) pretende refutar a tese maniqueísta que o mal é parte da natureza. A “logodicéia” (Kosman 1986:23) de Descartes pretende mostrar que a falsidade não faz parte da operação correta da luz natural. Em ambos os casos se explica a possibilidade de tais coisas pelo *uso indevido* da vontade.

tentativa de explicar como os seres humanos, criaturas de um Deus veraz, podem se enganar (Gueroult 1953a:309, Cress 1994:143, Newman 1999). A argumentação aí apresentada pode ser resumida em seis passos:

- I. *Tese da existência de Deus*: Deus existe e é onipotente, onisciente e veraz.
- II. *Objeção a I*: Deus seria enganador se o meditador errasse em certas circunstâncias, pois um mundo com criaturas que erram às vezes é tão contrário à essência divina quanto um mundo onde o erro é inevitável.
- III. *Tese da existência do livre-arbítrio e da sua operação na esfera do conhecimento*: Deus conferiu ao homem uma faculdade de julgar.
- IV. *Conseqüência de III: tese da possibilidade de evitar o mau uso do livre-arbítrio na esfera do conhecimento*: O meditador usa sua faculdade de julgar na única maneira correta concebível se e somente se assente apenas ao que percebe clara e distintamente.
- V. *Resposta à objeção de II*: Deus seria um enganador apenas se o meditador errasse ao usar sua faculdade de julgar da única maneira correta concebível, suspendendo o juízo quando a percepção não é clara e distinta.
- VI. *Conclusão*: Deus não engana o homem nem o deixa à mercê do erro ao lhe dar um livre-arbítrio que possibilita o erro.

Grosso modo, este é o argumento que apresentaremos neste capítulo. Passamos agora à exposição do mesmo, iniciando a exposição do problema a ser resolvido, via teodicéia, por uma breve apresentação do conceito de Deus, pois está além do nosso escopo demonstrar com mais detalhes como o meditador conclui que existe um Deus onisciente, onipotente e veraz.

## 1.1 O PROBLEMA

Na Terceira Meditação se conclui que existe um Deus oniperfeito, isto é, onisciente, onipotente, bondoso, criador de todas as coisas e veraz:

...: Deus, digo eu, do qual existe uma idéia em mim, isto é, que possui todas estas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma idéia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e

que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição. (GP 112, AT IX-1 41; AT VII 52).

Levando em conta a possibilidade do erro nos juízos, parece que esta passagem da Terceira Meditação *prova demais*, pois a descoberta da existência de Deus é um grande resultado que traz uma dificuldade já mencionada na Primeira Meditação: se existe este Deus, como posso me enganar, sendo eu uma criatura de um criador tão perfeito? É um fato que erramos, e como este fato pode ser compatível com a essência divina? Se não houver compatibilidade entre estas duas coisas, a tese da existência de um Deus bondoso e veraz é refutada por *redução ao absurdo*. O problema foi formulado desta maneira, na Primeira Meditação:

... pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane<sup>23</sup> todas as vezes em que faço a adição de dois e três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil,<sup>24</sup> se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, *se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe contrário permitir que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar que ele mo permita*. (Primeira Meditação: GP 87, AT IX-1 16; AT VII 21; nossos itálicos)

Se Deus existe, parece que o erro deveria ser impossível (Gueroult 1953a:291). Mas o erro é um fato. A situação é tal que a saída será reconhecer este fato sem, no entanto, responsabilizar a Deus pelo mesmo. Para isso o meditador frisa, como novo ponto de partida para a análise do problema, na Quarta Meditação, a impossibilidade de Deus ser enganador:

E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja *imperfeita em seu gênero*, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida;<sup>25</sup> pois, se é verdade que, quanto mais

---

<sup>23</sup> Latim: "... de onde sei que ele não me fez tal que me engane eu também ...".

<sup>24</sup> Latim: "... ou qualquer outra coisa mais fácil ...".

<sup>25</sup> Latim: "... isto é, que esteja privada de alguma perfeição que lhe seria devida."

um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são *perfeitas e acabadas*, que ser imagináramos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes<sup>26</sup>? (Quarta Meditação: GP 116, AT IX-1 44; AT VII 55; nossos itálicos)

Vejamos, brevemente, que Deus é esse que o meditador descobre existir. Ele é sumamente veraz e doador de toda a luz, a ponto de ser absolutamente contraditório que ele nos engane, ou que seja, em sentido próprio e positivo, a causa dos erros aos quais experimentamos estar expostos:

Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, *repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade*. (Respostas às Segundas Objeções: GP 160, AT IX-1 113; AT VII 144; nossos itálicos)

O primeiro atributo de Deus que entra em consideração aqui é que ele é sumamente veraz e doador de toda a luz, *a ponto de ser absolutamente contraditório que ele nos engane, ou seja, em sentido próprio e positivo, a causa dos erros aos quais experimentamos estar expostos*. Pois, ainda que poder enganar talvez pareça ser, entre nós homens, um sinal de engenhosidade, *certamente a vontade de enganar jamais procede senão da malícia ou do medo e da fraqueza e, por conseguinte, não pode pertencer a Deus*. (Princípios I 29, nossos itálicos)

Este Deus descoberto pelo meditador é um ser oniperfeito que tem cada uma das perfeições no mais alto grau. Para nosso argumento, basta-nos considerar cinco perfeições: a criação de todas as coisas, a onipotência, a onisciência, a veracidade e a suma bondade. A questão que se coloca é: pode este Deus criar-me de tal modo que eu me engane? À primeira vista isto parece implausível, como já vimos. O engano parece impossível porque somos criaturas cuja existência é de autoria ou criação de Deus, e ele é um autor ou criador sumamente perfeito. A comparação com o artesão, freqüente em Descartes, ilustra o problema que há em conceber que Deus possa criar algo imperfeito. Um mau artesão realiza más obras, pois lhe falta conhecimento, capacidade ou mesmo disposição para cuidar de cada detalhe.

---

<sup>26</sup> Latim: "... aspectos".

Não podemos conceber que Deus seja um mau artesão, pois não lhe falta nada disso para fazer tudo o que faz com o máximo de perfeição, cuidando dos menores detalhes da sua obra vista como um todo. Este argumento é muito próximo, como veremos, ao de Platão no livro X das *Leis*. No texto de Platão a questão de fundo é a mesma de Descartes: o universo (criado por Deus no caso de Descartes, ordenado pelos deuses no caso de Platão) não pode ser considerado imperfeito em nenhum dos seus detalhes, pois a divindade não negligencia nada no que faz:

ATENIENSE: Poderíamos elogiar, sem risco algum de nos equivocarmos, a afirmação que àquele a quem corresponde mais que a ninguém esta supervisão e vigilância sobre o universo põe toda sua atenção nas coisas grandes, mas descuida das pequenas? A consideremos a partir deste ponto de vista: por acaso não são dois os casos em que uma *negligência* como esta seria possível, bem da parte de um deus, bem da parte de um homem?

CLÍNIAS: A que casos te refere?

ATENIENSE: Ou bem acredita que esta negligência e descuido das coisas pequenas carece de toda importância e consequência *para o conjunto*, ou bem comete esta negligência por *indolência e frouxidão*. Poderia explicar-se de alguma outra forma esta negligência? Com efeito, *quando é impossível atender a tudo de uma vez, não haverá negligência das coisas pequenas, nem das grandes, nem haverá descuido no cuidado devido, por parte de nenhum deus ou de nenhum homem, ali onde sua capacidade ou poder de previsão não alcança.*

CLÍNIAS: Evidentemente, não.

ATENIENSE: Pois bem: que agora nos respondam a nós três estes dois homens que crêem, um e outro, na existência dos deuses, mas os consideram um como corruptíveis, o outro como descuidados das coisas pequenas. Começam os dois por afirmar que *os deuses sabem tudo, vêem tudo, entendem tudo, e nada pode lhes escapar do que capta a sensação ou a ciência*. É exatamente isto o que vocês dizem que é?

CLÍNIAS: É isso.

ATENIENSE: E que *estão também capacitados para realizar tudo aquilo que são capazes de fazer quaisquer mortais ou imortais?*

CLÍNIAS: E como iriam esquivar-se nossos homens desta nova afirmação?

ATENIENSE: Pois bem: nós cinco, de comum acordo, admitimos que *os deuses são bons, inclusive os melhores.*

CLÍNIAS: Certamente.

ATENIENSE: *Não nos será, pois, impossível convir entre nós que eles possam fazer qualquer coisa por indolência ou frouxidão, sendo tais como admitimos que são?* Pois, segundo nossa opinião, da covardia nasce a preguiça, e da preguiça ou da frouxidão nasce a indolência.

CLÍNIAS: O que dizes é a mais pura verdade.

ATENIENSE: *Nenhum deus, portanto, pode ser negligente nem por preguiça nem por negligência, pois seguramente não há nele nenhuma covardia ou debilidade.*

CLÍNIAS: É inteiramente exato. (Platão, *As leis* X: 901a–2b, nossos itálicos)

Este argumento de Platão é uma resposta aos que, mesmo acreditando na existência de Deus, entendem que ele pode enganar, assim como um médico engana seu paciente, um pai engana seu filho para seu próprio bem, ou um criador exerce seu direito de castigar uma criatura que age mal. Os autores das Segundas Objeções (AT IX-1 99), o autor das Terceiras (AT IX-1 151) e os autores das Sextas (AT IX-1 220) defendem, ou ao menos sugerem, a adoção de tal tipo de tese. A isto, Descartes responde que Deus não pode enganar:

Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade. (Respostas às Segundas Objeções: GP 160, AT IX-1 113; AT VII 144)

Quanto aos que dizem que Deus engana continuamente os condenados, e que ele pode também continuamente nos enganar, eles contradizem o fundamento da fé e de toda nossa crença, que é que *Deus mentiri non potest*,<sup>27</sup> o que é repetido em vários lugares em Santo Agostinho, São Tomás e outros, que me espanta que algum teólogo o contradiga, e eles devem renunciar a toda certeza, se não admitem por axioma que *Deus nos fallere non potest*.<sup>28</sup> (Carta a Mersenne de 21 de abril de 1641: Alquié II 325–6)

---

<sup>27</sup> Tradução: Deus não pode mentir.

<sup>28</sup> Tradução: Deus não pode nos enganar.

Mas, se Deus não é mau e enganador, por que nos criou como criaturas que podem errar? Ele não poderia ter nos criado de tal modo que nunca errássemos? Trata-se de um problema bastante grave. É preciso que o meditador descubra uma maneira de compatibilizar a existência do Deus sumamente bom com o fato do erro epistêmico. Sem isto o projeto das *Meditações* — a fundação da ciência em bases sólidas — naufraga, pois, se formos criaturas que naturalmente erram, então não poderemos confiar naquilo que nos parece verdadeiro, assim como não podemos confiar em relógios construídos por maus relojoeiros. É preciso, então, encontrar alguma justificação para Deus ter nos criado como nos criou, mostrando, ao menos, que nossas limitações, conseqüências inevitáveis da nossa natureza de criaturas, fazem parte de um todo muito bem acabado. Como veremos, este problema é solucionado pela aplicação do *princípio das unidades orgânicas* ao todo da criação. Além disso, nossa breve exposição da diferença ontológica entre criador e criatura mostrará que podemos atribuir a Deus — ainda que de maneira problemática, pois os desígnios divinos são insondáveis —<sup>29</sup> uma *razão moralmente suficiente*<sup>30</sup> para ele ter criado o homem como uma criatura que pode errar.

Por que teria Deus criado uma criatura limitada, que erra? À primeira vista, não há nenhuma explicação para este fato. Ele é onipotente. Logo, não lhe falta poder para criar o que quer que seja. Caso sua potência fosse limitada, isto seria uma explicação para a criação de seres defeituosos, ou melhor, limitados. Ele é onisciente. Logo, não lhe falta o conhecimento de nada. Não há como explicar o fato dele ter feito criaturas limitadas pelo desconhecimento de como fazer isto,

---

<sup>29</sup> Não podemos conhecer os fins de Deus justamente por causa da sua imensidade, de tal dimensão que não pode ser abrangida pelo nosso entendimento. É justamente esta infinitude divina que deve nos levar a pensar que suas obras são ainda mais perfeitas do que de fato as consideramos, com nossos limitados intelectos: "... que tenhamos sempre ante os olhos que a potência e a bondade de Deus são infinitas, para que isto nos faça conhecer que nós não devemos, de modo algum, temer nos enganarmos imaginando obras maiores, mais belas ou mais perfeitas; mas que podemos bem errar, ao contrário, se supomos nelas quaisquer limites dos quais não tenhamos algum conhecimento certo" (*Princípios* III 1); "... não devemos muito presumir de nós mesmos, como parece que faríamos se supuséssemos que o universo teria alguns limites, sem que isto nos fosse assegurado pela revelação divina, ou ao menos por razões naturais muito evidentes, pois isto seria querer que nosso pensamento pudesse se imaginar alguma coisa para além do que a potência de Deus se estende criando o mundo ..." (*Princípios* III 2).

<sup>30</sup> Tomamos a expressão emprestada de Lex Newman (1999:562n), que, por sua vez, toma-a emprestada de Nelson Pike, Hume on evil, *Philosophical review* 72:180-97, 1963.

caso isto seja possível. Ele também é sumamente bom. Logo, não há como explicar a limitação da criatura que erra a partir da ausência de intenção benevolente.

Vendo assim a situação, parece que não há nada mais a fazer a não ser culpar Deus por ter criado um ser que erra. Afinal, não lhe faltaria poder, conhecimento ou boa intenção, caso ele quisesse ter feito o homem, ou o que quer que seja, da melhor maneira possível, isto é, absolutamente perfeito. Sendo esta a situação, não seria melhor, ou menos enigmático, entender por *Deus* um ser não tão perfeito, como sugere (com alguma ironia) Gassendi?

... todavia há lugar para se espantar que vós tenhais em vós uma idéia verdadeira, que representa Deus todo conhecedor, todo poderoso e todo bom, e que todavia vós vejais algumas de suas obras que não estão inteiramente acabadas. De sorte que tendo ao menos podido fazê-las mais perfeitas, e não as tendo feito, parece que isto é uma marca que ele tenha carecido de conhecimento, ou de poder, ou de vontade; e que ao menos nisto ele teria sido imperfeito; pois se o sabendo e o podendo ele não o quis, ele preferiu a imperfeição a isto que poderia ser mais perfeito. (Quintas Objeções: Alquí II 748; AT VII 308)

Gassendi está — tal como entendemos a passagem — sugerindo um argumento que *reduz ao absurdo* a tese da existência de um Deus oniperfeito (Newman 1999:562, Soual 1999:235). Reconstruímos este argumento da seguinte maneira:

- (i). Se Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom, então todas as suas criaturas estão isentas das limitações causadas pela carência de poder, conhecimento ou boa vontade do criador.
- (ii). O mundo é criatura de Deus.
- (iii). Ora, há mal no mundo.
- (iv). O mal é uma limitação.
- (v). Logo, Deus não é onipotente, onisciente ou sumamente bom.

Assim, parece que podemos concluir que Deus não tem nenhuma razão moralmente suficiente para criar uma criatura que erra, pois ele pode fazer tudo o que quiser com o máximo de perfeição. No entanto, há outro caminho para justificar a perfeição da criação divina. Sabemos que a *oniperfeição* é a perfeição própria a

Deus, mas qual é o *grau máximo de perfeição* para uma criatura dentro do universo de criaturas?

Este caminho parece trazer alguma solução, pois é preciso reconhecer que a criatura não pode ser oniperfeita, visto que ela deve ter ao menos uma imperfeição, ser *criatura* ao invés de criador. Isto foi exposto com muita clareza por Leibniz:

... nada do que há de perfeição e de realidade puramente positiva nas criaturas e nos seus atos, bons e maus, é devido a algum outro que a Deus; mas que a imperfeição do ato consiste em uma privação, e deriva da limitação original das criaturas. Esta limitação é da sua essência ... pois o que não fosse limitado não seria uma criatura, mas Deus. A criatura é dita *limitada*, porque há limites ou restrições à sua grandeza, à sua potência, à sua ciência e a toda perfeição que ela possa ter. (Leibniz 1710b:§69)

Uma criatura não pode ser senão um ser limitado. Caso não fosse limitada, não seria criatura, mas criador. Logo, exigir de Deus que ele crie entes livres de toda e qualquer limitação equivale à exigir que ele não crie nada. Isto lhe dá uma razão moralmente suficiente para produzir criaturas *com ao menos uma limitação*, ser criatura ao invés de criador.

Esta *limitação necessária* de toda criatura é uma imperfeição, mas não é o que chamaremos de *imperfeição positiva*, como veremos adiante. Trata-se, antes, de uma imperfeição que só poderia ser evitada se Deus não criasse nada, mundo nenhum. Qualquer mundo por ele criado teria, necessariamente, esta imperfeição que faz parte de toda criatura. Com esta compreensão da relação entre o criador e a criatura o meditador aceita a *possibilidade* dos seus erros, junto com a oniperfeição de Deus:

... sou como que um meio entre o ser e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que *nada se encontra em mim, na verdade, que me possa conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser me produziu*; mas que, se me considero participante de alguma maneira do nada ou do não-ser, isto é, *na medida em que não sou eu próprio o soberano ser*, acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo espantar-

me se me engano. (Quarta Meditação: GP 116, AT IX-1 43; AT VII; nossos itálicos)

Mas isto ainda não explica, como veremos, a *responsabilidade* pelo erro. Do ponto de vista metafísico erramos porque não somos o ser sumamente perfeito. Somos um meio-termo entre Deus e o nada. Isto não quer dizer que o nada é, positivamente, um dos nossos elementos, pois o nada nada é. A significação da nossa “localização” ontológica entre o ser e o nada diz respeito ao nosso grau de perfeição, próprio da criatura. Na escala da perfeição, estamos em algum lugar entre o ser sumamente perfeito e a ausência de toda e qualquer perfeição. Nosso reconhecimento da *alteridade* humana em relação ao ser oniperfeito acarreta imediatamente o reconhecimento da possibilidade de haver limitações em nós mesmos.

Isto ainda não é uma resposta completa para o problema apresentado por Gassendi, sendo suficiente apenas para compreendermos que ele formula mal o problema. Mesmo com os esclarecimentos apresentados acima, ainda podemos supor que Deus é responsável pelo erro. Como veremos, Descartes mostra que esta suposição está apoiada em uma confusão conceitual, pois é preciso distinguir a *negação* da *privação* de uma perfeição dada por Deus. Passaremos a isto agora, continuando a análise da teodicéia epistêmica da Quarta Meditação.

## 1.2 NEGAÇÃO E PRIVAÇÃO

Como vimos na seção anterior, Deus não pode criar um mundo tão perfeito quanto ele mesmo, pois este mundo tem ao menos a imperfeição de ser criatura ao invés de criador. Assim, ao criar o mundo, ele cria algo que contém ao menos uma imperfeição, que *não tem* alguma perfeição. Veremos agora como entender esta *ausência de perfeição* através da distinção aristotélica entre dois tipos de negação (em sentido amplo), a *negação* (em sentido estrito) e a *privação*:

“Privativos” e “positivos” têm referência ao mesmo objeto. Assim, visão e cegueira têm referência ao olho. É uma regra universal que cada um de um par de opostos deste tipo tem referência àquilo a que o “positivo” particular é natural. Dizemos que aquilo que é capaz de alguma faculdade particular ou

*possessão sofreu privação quando a faculdade ou possessão em questão não está de modo algum presente naquilo no qual, e no momento no qual, esta deveria naturalmente estar presente.* Não chamamos de desdentado aquilo que não tem dentes, ou de cego o que não tem visão, mas antes aquilo que não tem dente ou visão no momento no qual naturalmente deveria ter. Pois há algumas criaturas as quais de nascença são sem visão, ou sem dentes, mas estas não são chamadas de desdentadas ou cegas. (Aristóteles, *Categorias* X:12a25–35; nossos itálicos)

*Negação quer dizer apenas a ausência da coisa em questão, enquanto na privação também há empregada uma natureza subjacente do que a privação é asserida.* (Aristóteles, *Metafísica* IV, 2:1004a10–20; nossos itálicos).

Há privação quando uma coisa não tem algo que deveria ter, e negação quando uma coisa não tem algo que não seria natural que ela tivesse:

... há privação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos pertencer à sua natureza, e há negação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos não pertencer à sua natureza. (Spinoza 1665:378–9)

Por exemplo, um cão com três patas está privado de uma pata, pois cães devem ter quatro patas. Mas ele não está privado de uma quinta pata, embora não a tenha, pois não deve ter cinco patas. Ele simplesmente não tem a quinta pata, e isto não é privação, mas sim negação. Em relação ao ente, se ele não tem alguma perfeição ou atributo, podemos dizer simplesmente que ele não a tem, negando-a dele, ou dizer que ele não a tem, *mas deveria ter*, estando privado desta.

Em Aristóteles a distinção entre negação e privação nos atributos dos entes não é relacionada ao que um criador deveria ter dado a cada ente, pois esta é uma questão significativa para o aristotelismo apenas na Idade Média cristã, onde esta questão *metafísica* pode ser abordada por um viés *teológico* a partir da premissa da existência de um Deus sumamente bom. São Tomás de Aquino relaciona esta distinção ao problema do mal:

Um mal quer dizer o deslocamento de um bem. Nem toda ausência de um bem é má, pois esta pode ser tomada em um sentido *negativo* e em um sentido *privativo*. A mera negação de um bem não tem a força de mal, senão seguiria que os totalmente não-existentes seriam maus, também que uma coisa

seria má porque ela não possui a qualidade de outra coisa, um homem, por exemplo, que não seria tão bom escalador quanto uma cabra montesa e forte como um leão. A ausência de bem tomada privativamente é o que chamamos mal, deste modo a cegueira, que é a privação da visão. (São Tomás de Aquino 1273: Ia, 48, 3; nossos itálicos)

Em Aristóteles, em São Tomás de Aquino e em Spinoza a privação é a ausência, em um ente, de uma qualidade que pertence ao seu gênero e que é necessária para sua integridade e para que ele realize sua finalidade (Nicolas 1994:114). O mesmo ocorre no caso específico que estamos estudando, o erro epistêmico, onde esta distinção é aplicada considerando a natureza e a finalidade das faculdades cognitivas, a saber, o conhecimento da verdade. Considerando, como ponto de partida, que Deus dá ao homem faculdades cognitivas que o levam à verdade, quando operam em boas condições e são bem utilizadas, como explicar o erro epistêmico? Ele é devido a um defeito ou limitação excessiva nas nossas faculdades cognitivas? Se tal for o caso, talvez Deus tenha nos privado de algo, nos fazendo menos perfeitos do que o necessário para chegar à verdade, ou ao menos para evitar o erro. Ou ele é devido ao mau uso das nossas faculdades, que operam bem para chegar ao fim para o qual foram feitas? Neste caso Deus não teria nos privado de nada, e o erro não seria de sua responsabilidade. Começemos a análise mais detalhada desta questão ontológica. Podemos distinguir duas variedades de imperfeição:

- (a) Instâncias imperfeitas de um gênero, os entes privados de algo que lhes é devido.
- (b) Gêneros imperfeitos, tipos de entes que não tem capacidades ou perfeições que podem estar presentes em outros tipos de seres.

São dois casos diferentes de limitações do ser que podem estar presentes nas criaturas, e cada um é explicado por uma razão moralmente suficiente distinta (Newman 1999:562, 564). Uma instância imperfeita de um gênero é a negação de um *dever ser*, pois não tem algo que deveria ter. Um gênero imperfeito não tem alguma perfeição que pode estar presente em outros gêneros, mas isto não significa que as instâncias deste gênero estão privadas desta perfeição, pois não é próprio da sua natureza que ela deva ter esta perfeição. Na limitação do tipo (a) ocorre privação, pois o ente em questão não tem alguma perfeição que pertence ao seu

gênero de ser. Como ele pertence a este gênero, ele *deveria ter* esta perfeição. Por exemplo, um cego está privado da visão, pois esta faz parte da natureza humana. A limitação do tipo (b) não envolve maiores dificuldades, pois nenhum gênero de criaturas, incluindo o gênero *criatura*, tem todas as perfeições. Como já vimos, ao gênero criatura falta a perfeição de ser o criador. Os exemplos são diversos: ao gênero dos cães falta a perfeição do vôo, ao gênero humano falta a perfeição da força de um elefante etc.

Somente a imperfeição do tipo (a) é incompatível com alguma razão moralmente suficiente para um criador onipotente (Newman 1999:563). Se nossos erros epistêmicos forem devidos a uma imperfeição deste tipo, então Deus é responsável pela mesma. Assim, o próximo passo da estratégia de Descartes para mostrar que Deus não é responsável pelo erro epistêmico — após o meditador ter descoberto que Deus tem uma razão moralmente suficiente para criar entes com ao menos uma imperfeição, a saber, a impossibilidade de algo ser *criatura* e não ter ao menos uma imperfeição — é mostrar que este é devido a uma limitação do tipo (b). Isto será possível demonstrando-se que as faculdades responsáveis pelos atos cognitivos onde pode ocorrer o erro são instâncias perfeitas nos seus gêneros, e também que uma destas faculdades pode, assim mesmo, permitir a ocorrência do erro.

Ao analisar suas diferentes modalidades de pensamento, na Terceira Meditação (AT VII 37, AT IX-1 29), o meditador descobre que só nos juízos — frutos da operação conjunta do entendimento e da vontade — pode haver erro propriamente dito. Como veremos, a presença de um ato da vontade no ato de julgar permite a privação do erro. A privação causada pela própria vontade de um agente racional (e não por Deus) pode ser explicada pela analogia com o fabricante de um produto. Se alguma imperfeição é ocasionada pelo *mau uso* de um produto perfeito no seu gênero, então o responsável pela imperfeição é o usuário, não o fabricante. É de maneira análoga a esta que Descartes explica o erro que está nos nossos juízos, devido apenas à nossa vontade:

... experimento em mim<sup>31</sup> mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo; e como ele não quereria iludir-me<sup>32</sup>, é certo que ma deu tal que não poderei jamais falhar, quando a usar como é necessário<sup>33</sup>. (Quarta Meditação: GP 115–6, AT IX-1 43; AT VII 54)

Incidir, porém, em erros é certamente um defeito de nossa ação ou do uso da liberdade, mas não de nossa natureza; visto que ela é a mesma quando julgamos quer incorreta quer corretamente. (*Princípios* I 38)

Deste modo, se há erro em algum juízo, este não é ocasionado por uma *imperfeição positiva* da faculdade de julgar. Se tal fosse o caso, este erro seria a consequência de uma privação, e seria de responsabilidade de Deus; mas, ao contrário, este erro é de nossa responsabilidade, e ele nada é em relação a Deus:

... interpretais mal o *ser sujeito ao erro* como uma imperfeição positiva, embora isto seja apenas (principalmente no que se refere a Deus) a negação de uma maior perfeição entre as criaturas. (Respostas às Quintas Objeções: GP 194; AT VII 376)

Assim, o erro epistêmico é uma privação provocada pela vontade. Na próxima seção veremos como é possível que tal erro ocorra.

### 1.3 O ENTENDIMENTO E A VONTADE

Em uma primeira aproximação à análise dos seus atos de pensamento, ainda no início da Terceira Meditação, o meditador descobre que somente ao julgar ele pode errar:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia: 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*

---

<sup>31</sup> Latim: "... há em mim ...".

<sup>32</sup> Latim: "... me enganar ...".

<sup>33</sup> Latim: "... corretamente ...".

*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 idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.*

Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos 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.

Não é preciso temer também que se possa encontrar falsidade nas afecções ou vontades; pois, ainda que possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo.

*Assim, restam tão-somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar.* (Terceira Meditação: GP 101, AT IX-1 29; AT VII 37; nossos itálicos)

Nesta passagem o meditador divide seus gêneros de pensamentos segundo o critério do erro,<sup>34</sup> e coloca as idéias e as volições entre os pensamentos onde não pode haver erro, e os juízos como os únicos onde pode haver erro. Na continuação da Terceira Meditação esta descoberta não é analisada em maiores detalhes, pois o meditador tem outras prioridades, de acordo com um trecho que antecipa os programas de investigação da Terceira e Quarta Meditações:

... 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. (Terceira Meditação: GP 100, AT IX-1 28-9)

Tendo cumprido a primeira etapa deste programa, no início da Quarta Meditação já se sabe que Deus existe, e convém neste momento, ao analisar se ele pode ser enganador, voltar a investigar os juízos, pois, se Deus engana, só pode nos enganar nestes atos mentais, visto que nas meras idéias e nas meras volições não pode haver erro, de acordo com a passagem que citamos acima.

---

<sup>34</sup> "... cumpre aqui que eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais destes gêneros há propriamente verdade ou erro" (Terceira Meditação: GP 101, AT IX-1 29; AT VII 37).

Assim, a investigação para descobrir se Deus pode ser enganador, programada na Terceira Meditação, de acordo com a passagem que citamos acima, torna-se, em grande parte, uma investigação sobre o *juízo* na Quarta Meditação. Como veremos, esta investigação é intrincada por operar em diversos níveis. Há aspectos *morais* enredados a aspectos *epistemológicos*, pois se quer descobrir a razão dos erros dos indivíduos humanos. Há também aspectos *lógicos*, pois o juízo se apresentará como o “local” onde pode se manifestar a falsidade — e, além disso, tradicionalmente o juízo costuma ser considerado o “lugar” da verdade (Heidegger 1927:§44). Há aspectos *teológicos*, pois se está considerando a possibilidade da responsabilidade de Deus pelos nossos erros, e também aspectos *ontológicos*, pois o meditador chegará a uma resposta mais precisa sobre o tipo de ente racional que ele mesmo é.

A argumentação de Descartes é — até onde sabemos — bastante original nos seus aspectos lógico e epistemológico, mas não há como não ver em Santo Agostinho o modelo de todos os outros níveis de argumentação. Em *O livre-arbítrio* (395) ele apresenta uma resposta ao problema específico do pecado (falta moral) através da explicação do problema geral da existência do mal no mundo, devida totalmente aos pecadores, e por isso em nada devida a Deus, o criador de tudo o que há. Ora, a argumentação de Descartes, na Quarta Meditação, utiliza os raciocínios de Santo Agostinho para explicar o erro epistêmico como um caso específico do problema geral da existência do mal no mundo (Menn 1998). Tal como Santo Agostinho faz com o pecado, Descartes considera o erro epistêmico como livre escolha ocasionada pelo destempero (Caton 1975:105, Kosman 1986) da vontade individual.

Com esta argumentação, o meditador pretende mostrar que a causa do erro não é uma imperfeição positiva na faculdade de julgar. Caso ela o fosse, não haveria como desculpar Deus por este erro. A estratégia para chegar a este resultado é a análise de cada uma das faculdades envolvidas na formulação do juízo, o entendimento e a vontade, e também do jogo destas duas faculdades na formulação do mesmo. A análise procede desta maneira porque nas *Meditações* não há uma faculdade de julgar propriamente dita (Menn 1998). Entre as faculdades intelectuais ou mentais — o único tipo de faculdade considerado até o momento, pois o medi-

tador só sabe com certeza de si mesmo que é uma mente — há apenas o entendimento, a faculdade passiva de receber ou intuir percepções ou idéias, e a vontade, a faculdade ativa de querer ou rejeitar algo que o entendimento percebe. O ato de julgar é o resultado da adesão a ou rejeição de uma percepção, resultando, respectivamente, em uma afirmação ou em uma negação. O homem pode ainda não julgar, isto é, não negar e não afirmar algo percebido. Neste caso ele suspende o juízo.

Após termos feito estas considerações preliminares, iniciamos o tratamento do problema, cuidando, em princípio uma a uma, das faculdades envolvidas no ato de julgar, o entendimento e a vontade. A análise do papel do entendimento nos juízos tem como ponto de partida o reconhecimento do fato desta ser uma faculdade limitada:

E não será mesmo um argumento infalível e muito seguro de imperfeição em meu conhecimento o fato de crescer ele pouco a pouco e aumentar gradativamente? Demais, ainda que meu conhecimento aumentasse progressivamente, nem por isso deixo de conceber que ele não poderia ser atualmente infinito, porquanto jamais chegará a tão alto grau de perfeição que não seja ainda capaz de adquirir algum acréscimo. (Terceira Meditação: GP 109, AT IX-1 37: AT VII 47)

Tendo reconhecido este fato, é preciso agora descobrir se esta limitação é negativa, sendo o entendimento uma instância perfeita de um gênero imperfeito, ou privativa, sendo ele então uma instância imperfeita de um gênero imperfeito (lembramos que todos os gêneros criados são imperfeitos). Como já vimos, Deus tem uma razão moralmente suficiente para criar gêneros imperfeitos, mas não para criar instâncias positivamente imperfeitas — privadas — destes gêneros. Quanto ao entendimento, o meditador descobre que ele não há erro nos seus conteúdos propriamente considerados:

... só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que jamais encontraremos nele erro

algum, desde que se tome a palavra erro em sua significação própria.<sup>35</sup>

(Quarta Meditação: GP 117, AT IX-1 45; AT VII 56).

Esta passagem esclarece que, apesar do entendimento ser necessariamente limitado, por ser criatura, esta não é uma faculdade que esteja privada de algo. No entanto, se reconstruíssemos a passagem utilizando apenas seus elementos explícitos, teríamos que reconhecer que se trata de um entimema:

- (i). Pelo entendimento apenas concebo as coisas que posso assegurar ou negar.
- (ii). Pelo entendimento não asseguro nem nego coisa alguma.
- (iii). Logo, não encontraremos nenhum erro no entendimento.

Como podemos ver pela reconstrução apresentada acima, não está explícito nas premissas (i) e (ii) o que leva à conclusão (iii). Mas já apresentamos, nesta seção e nas seções anteriores, os elementos necessários para reconstruir o argumento explicitando todas as suas premissas:

- (i'). O erro só pode ocorrer ao se afirmar ou negar algum pensamento.
- (ii'). Na mera percepção das coisas não pode haver erro.
- (iii'). Pelo entendimento apenas percebo as coisas que posso assegurar ou negar.
- (iv'). Pelo entendimento não afirmo nem nego coisa alguma.
- (v'). Logo, não encontraremos nenhum erro no entendimento.

Nesta nova reconstrução, explicitamos as premissas (i') e (ii'), implícitas no argumento original, pois são descobertas positivas feitas anteriormente pelo meditador, na Terceira Meditação. Porém, falta ainda uma coisa para que esta reconstrução diga algo em relação ao problema que nos propomos resolver; é preciso responder explicitamente à seguinte questão: se não há erro no entendimento, que dizer de Deus, enquanto seu criador? Para isso, reconstruímos mais uma vez o argumento:

- (i''). Deus criou a mim e a tudo que me pertence, incluindo as faculdades pelas quais penso.
- (ii''). Utilizando o erro como critério, posso separar meus pensamentos entre aqueles nos quais pode haver erro e aqueles outros onde este não é possível.

---

<sup>35</sup> Latim: "... pelo entendimento apenas, não faço senão perceber as idéias sobre as quais posso portar um juízo, e não se encontra nele, visto nestes limites precisos, nenhum erro propriamente dito."

- (iii"). Se em determinado gênero de pensamento pode haver erro, então é preciso investigar se Deus criou a faculdade que permite ter pensamentos deste gênero de maneira positivamente imperfeita, isto é, se ele nos priva de algo.
- (iv"). Na mera percepção das coisas não pode haver erro, pois este só pode ocorrer ao se afirmar ou negar algum pensamento.
- (v"). Pelo entendimento apenas percebo as coisas que posso assegurar ou negar.
- (vi"). Pelo entendimento não asseguro nem nego coisa alguma.
- (vii"). Logo, não encontraremos nenhum erro no entendimento.
- (viii"). Logo, não há imperfeição positiva no entendimento.
- (ix"). Logo, não há privação na percepção das coisas sem afirmar ou negar nada delas.
- (x"). Logo, Deus não nos enganou ao nos dar nosso entendimento.

O argumento acima ainda não é conclusivo, pois ele diz respeito apenas às idéias que o meditador efetivamente tem. Ora, visto que a idéia é uma percepção de coisa, e o meditador não percebe muitas coisas, resta ainda investigar se não há privação quanto às idéias que ele *não tem*. É um fato que não temos idéias de muitas coisas, e que não conhecemos muitos aspectos daquelas coisas das quais temos idéia, pois nosso entendimento é receptivo e adquire gradativamente conhecimento, sem poder, nunca, chegar ao conhecimento atualmente infinito, como já vimos em citação apresentada acima. Trata-se, então, de esclarecer, de esclarecer agora outro problema, se não há privação no fato de não sermos oniscientes:

E, ainda que haja talvez uma infinidade<sup>36</sup> de coisas neste mundo das quais não tenho idéia alguma em meu entendimento, *não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas idéias como de algo que seja devido à sua natureza, mas somente que não as tem*; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu; e, por hábil e engenhoso operário que eu me represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas. (Quarta Meditação: GP 117-8, AT IX-1 45; AT VII 56; nossos itálicos).

---

<sup>36</sup> Latim: "... innumeráveis ...".

Acreditamos que este argumento para justificar a limitação do nosso entendimento apela ao *princípio das unidades orgânicas* (Newman 1999), já presente em Platão, n<sup>As leis</sup> (902b–4b). Vejamos a situação para a aplicação hermenêutica deste princípio com mais detalhes, antes de apresentá-lo. Alguns comentadores sugerem que, na Quarta Meditação, Descartes apela ao *princípio do melhor* para justificar a presença do mal no mundo, supondo que Deus só pode ter criado o melhor mundo possível, no qual há mal porque um mundo onde o mal é possível é *melhor* do que um mundo onde o mal não é possível. O problema com tal sugestão, como estes mesmos comentadores em geral salientam, é que a noção de melhor mundo possível — tal como a encontramos em Leibniz (1686), ao menos — dificilmente pode ser compatibilizada com a teoria cartesiana das modalidades, apresentada em cartas a Mersenne de abril–maio de 1630 (Conant 1991). Uma investigação mais detalhada desta questão foge aos nossos fins, e por isso não nos aprofundaremos mais no assunto. Vamos nos resumir a mostrar que o princípio das unidades orgânicas dá conta satisfatoriamente da passagem citada acima, *desde que suponhamos que o “artesão” sumamente perfeito fez o mundo tal como deveria ter feito*, isto é, empregando toda sua habilidade. Um problema grave com tal suposição é uma aparente contra-evidência textual:

... dizendo que é *verossímil* (a saber, segundo a razão humana) que o mundo tenha sido criado tal como ele deveria ser, não nego de modo algum que é certo pela Fé que ele é perfeito. (Carta a Mersenne do fim de maio de 1637: Alquié I 535, nossos itálicos)

Entendemos que esta passagem de um texto muito anterior às *Meditações* traz sérias dificuldades para a interpretação que proporemos da passagem citada da Quarta Meditação, e pretendemos enfrentar esta dificuldade *desautorizando* esta passagem desta carta, no que ela apresenta a tese da mera verossimilhança do conhecimento da necessidade da criação ser perfeita. A base para esta desautorização está no fato desta tese ameaçar o projeto das *Meditações* como um todo, tal como o entendemos, ao menos. Se Descartes mantém esta suposição nas *Meditações*, então ele não tem nenhum meio para evitar a tese da imperfeição privativa do entendimento humano, pois para evitar esta tese o meditador precisa *saber* que a criação é perfeita. Assim, entendemos que os próprios textos da Terceira e Quar-

ta Meditações com os quais estamos lidando manifestam a rejeição ao texto da carta de 1637, e marcam a mudança de opinião de Descartes durante este período de tempo. Um exemplo específico desta mudança de opinião está neste trecho da Quarta Meditação:

... se é verdade que, quanto mais um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são perfeitas e acabadas, que ser imagináramos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes? (GP 116, AT IX-1 44)

Até onde vemos, este trecho da Quarta Meditação é, explicitamente, uma marca da mudança de opinião de Descartes, pois não é apenas uma teoria colocada na boca do meditador, é uma tese que será mantida, sem sofrer novas objeções.

Tendo feito este esclarecimento, voltamos ao *princípio das unidades orgânicas*, tal como imaginamos que este opera na passagem da Quarta Meditação que estamos interpretando. De acordo com este princípio, o universo — no caso de Descartes a criação vista como um todo — é uma obra perfeita nos mínimos detalhes, pois aquele que o cria — no caso de Platão, aqueles que o ordenam — é um “artesão” sumamente qualificado e cuidadoso. Mas — isto é o que há de mais importante neste princípio —, disto não segue que cada detalhe ou parte do universo seja tão perfeito quanto o universo visto como um todo. Assim, o princípio das unidades orgânicas justifica a presença de partes imperfeitas em um todo perfeito.

Aplicando este princípio à passagem citada anteriormente (que trata da ausência da idéia de muitas coisas no entendimento humano) damos sentido à mesma, e esclarecemos porque a ausência das idéias de algumas coisas existentes não significa privação. A parte final da passagem em interpretação parece ter sido escrita em forma de resposta a um argumento (uma objeção) que reconstruímos da seguinte maneira:

- (i). Deus é um criador onisciente e onipotente, e não lhe falta disposição e bondade para fazer cada criatura da maneira mais acabada.
- (ii). Uma coisa mais acabada é menos limitada do que uma coisa mais acabada.
- (iii). Meu entendimento é mais limitado do que poderia ter sido. <sup>l</sup>

(iv). Logo, meu entendimento é menos acabado do que Deus saberia, poderia ou querer fazer.

(v). Logo, (i) é falso.

Antes de passar à resposta a este argumento, apresentamos alguns esclarecimentos sobre o mesmo. Em primeiro lugar, não se trata de um argumento cartesiano, nem de um argumento do meditador. O argumento que reconstruímos acima está implícito como pergunta no que consideramos a resposta do meditador na passagem em interpretação. Em segundo lugar, a premissa (iii) funciona para *qualquer* entendimento finito, mesmo, digamos, para o entendimento do anjo que conheça o maior número de coisas e o maior número de aspectos de cada uma.<sup>37</sup> Digamos, para utilizar um exemplo meramente pedagógico, que este anjo tenha um número  $n$  de percepções, sendo  $n$  um número finito. Para qualquer valor de  $n$ , este anjo sempre poderia acusar Deus de negligência ao não tê-lo criado com  $n+1$  percepções, e ele poderia continuar sempre fazendo esta acusação pela aplicação recursiva desta fórmula. O argumento vale também para outras perfeições, como a velocidade da caminhada de uma pessoa. Segundo este argumento, posso acusar a Deus de negligência por ter me feito tal que ando com mais facilidade a 6 km/h. Afinal, ele não poderia ter se esforçado um pouco mais, e ter me feito tal que eu andasse com mais facilidade a 7 km/h, poupando maiores esforços da minha parte? Ou a 8 km/h? 9? Etc.

Como este argumento pode ser utilizado para *cada* coisa criada, nos parece que a resposta mais adequada para o mesmo está em relacionar a oniperfeição do criador à perfeição nos mínimos detalhes da sua obra *vista como um todo*, como o faz Platão:

ATENIENSE: Não vamos, pois, crer, nem por um único instante, que a divindade é menos capaz que os artesãos mortais; quanto mais destros são estes, com tanta maior perfeição conseguem, dentro de uma mesma arte, realizar com exatidão e bem acabados os trabalhos pequenos, igual aos grandes; e assim, não podemos imaginar que este deus, soberanamente sábio, que quer e

---

<sup>37</sup> Esclarecemos que mesmo o entendimento de um anjo seria finito, pois todo entendimento criado é finito: "... é próprio do entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e próprio de um entendimento criado o ser finito ..." (Quarta Meditação: GP 120, AT IX-1 48).

pode aplicar-se, descuida estas coisas pequenas em que a aplicação é mais fácil, para ocupar-se somente das grandes, igual ao que faz um preguiçoso ou um frouxo, que teme a fadiga e trabalha sem diligência.

...

ATENIENSE: ... aquele que cuida de todas as coisas dispôs tudo para a conservação e a perfeição do conjunto, no que cada parte, enquanto esta se encontra naquele, não padece nem trabalha senão na medida conveniente. ... e assim, sendo tu, desgraçado, uma simples parte ou unidade neste todo, teu papel é o de tender sempre e sempre a ver o conjunto, por menor que seja esta unidade tua; o que ocorre é que tu não tens consciência, em todo esse drama, ... que nada se faz para ti, antes tu mesmo foi feito em ordem ao universo. Todo médico, com efeito, todo artesão dentro da sua arte, faz cada uma das coisas com a vista posta na totalidade, ... modela cada parte com a vista posta no todo, e não no todo visando a parte. (Platão, *As leis* X: 902b-4b)

Vejamos como Platão nos ajuda a entender a passagem em interpretação da Quarta Meditação. Em primeiro lugar, a afirmação do meditador que “não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu” é, no mínimo, surpreendente, para um objetor com um argumento como o que apresentamos logo acima. Afinal, à primeira vista *há* ao menos uma razão para se acreditar que nosso entendimento poderia ser mais capaz: o criador é oniperfeito, mas a obra — o entendimento humano tomado isoladamente — é bastante limitada. Tendo em vista isso, não poderíamos nos queixar por termos recebido tão pouco, ou mesmo acusar a Deus de negligência?

A continuação da passagem é uma resposta a esta acusação: “por hábil e engenhoso operário que eu mo represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas.” A resposta de Descartes não apela explicitamente ao todo da criação, visto que isto o meditador ainda não pode fazer, pois só reconhece a existência de si mesmo e de Deus, na Quarta Meditação, e por isso ele não fala nas *perfeições efetivamente pertencentes a outros entes*, mas apenas das *perfeições que Deus poderia ter posto seja no seu entendimento, seja em outras criaturas*. Mas o apelo implícito ao

todo — ou ao menos o reconhecimento de si mesmo como *parte* de um todo — é necessário para a compreensão da passagem, pois, se o meditador for o todo da criação, então Deus foi um “artesão” negligente. O meditador reconhece isto na Quarta Meditação:

Demais, vem-me ainda ao espírito que *não devemos considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto*. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, *apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo*. E, embora, desde que me propus a tarefa de duvidar de todas as coisas, eu tenha conhecido com certeza apenas minha existência e a de Deus, não poderia negar que ele tenha produzido muitas outras coisas, ou, pelo menos, que não as possa produzir, de sorte que eu exista e seja colocado no mundo como parte da universalidade de todos os seres.

...

E noto efetivamente que, *enquanto me considero inteiramente só*, como se apenas eu existisse no mundo, teria sido muito mais perfeito do que sou caso Deus me houvesse criado de modo que eu nunca falhasse. Mas não posso por isso negar que não seja, de alguma maneira, *a maior perfeição em todo o Universo* o fato de algumas de suas partes não serem isentas de defeitos, do que se fossem todas semelhantes. E não tenho nenhum direito de me lastimar se Deus, tendo-me colocado no mundo, não me tenha querido colocar na ordem das coisas mais nobres e das mais perfeitas. (GP 121, AT IX-1 49, nossos itálicos)

Nestas passagens que juntamos em um só bloco, o meditador afirma que teria razões para queixar-se da sua limitação, caso ele mesmo fosse o todo da criação. Como tudo o que ele conhece do universo criado é *ele mesmo*, não é possível concluir, ainda, que *perfeições que lhe faltam* estão em outras criaturas. Esta conclusão precisa da prova da existência de alguma *alteridade criada*, mas tudo o que o meditador conhece, neste momento, é uma *alteridade criadora*. Assim — outro tema que não desenvolveremos nesta *Dissertação* —, de certa forma este reconhecimento da limitação do entendimento opera como prova, ou ao menos como evi-

dência para uma prova da existência da alteridade *finita*,<sup>38</sup> caso Deus de fato seja oniperfeito, o que não será questionado, no final das contas.

Deste modo, o princípio das unidades orgânicas explica porque Deus não priva o homem de nada ao dar-lhe um entendimento limitado, ao invés de um entendimento ilimitado.<sup>39</sup> Assim, seguindo o texto de Platão, é rejeitada a queixa dos que se consideram menos perfeitos do que deveriam ser. Para Platão esta queixa é injustificada, pois devemos esperar apenas que cada parte do universo seja perfeita na medida certa para que o todo seja perfeito. Acreditamos que este tipo de resposta explica porque, na passagem em questão, o meditador afirma que o “artesão perfeito” não estaria obrigado a fazer seu entendimento mais perfeito do que de fato fez.

Com este argumento, o meditador conclui que, embora ele não tenha idéia de todas as coisas, ou de todos os aspectos das mesmas, não há erro nas suas percepções. Esta conclusão é, por assim dizer, *quantitativa*, pois diz respeito a todas as percepções que ele tem. Falta ainda, para se concluir que Deus não foi negligente, ao não criá-lo como um ser onisciente, que se faça uma análise por assim dizer *qualitativa* das suas idéias, visto que algumas das mesmas não são claras e distintas. Antes de passar ao exame da outra faculdade envolvida no ato de julgar, a vontade, vejamos brevemente — pois o tema será tratado nos próximos capítulos — o problema da limitação do entendimento quanto ao modo de perceber cer-

---

<sup>38</sup> Não vamos nos aprofundar neste ponto importante; nos resumimos a indicar o trabalho de Lia Levy (1997), onde estão importantes objeções *spinozistas* ao conceito cartesiano de substância. Esclarecemos, também, que isto não é suficiente para se chegar a uma prova da existência dos corpos, pois a *alteridade* em questão poderia ser de natureza *mental*.

<sup>39</sup> Reconhecemos que outras duas abordagens do problema são possíveis. Primeira: é da essência de um entendimento finito ser limitado; logo, não importa qual o alcance ou qual a limitação específicos deste entendimento, quaisquer que estes fossem, sempre seria possível querer menos limitação, mas, por maior que fosse este entendimento, ele nunca chegaria a ser infinito em ato, como o entendimento divino. Portanto, a queixa quanto à limitação é injustificada, sendo preciso, ao contrário, agradecer a Deus pelo tanto de perfeição recebido: “Pois não tenho certamente nenhum motivo de me lastimar pelo fato de que Deus não me deu uma inteligência mais capaz, ou uma luz natural maior do que aquela que dele recebi, posto que, com efeito, é próprio do entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e próprio de um entendimento criado o ser finito: mas tenho todos os motivos de lhe render graças pelo fato de que, embora jamais me devesse algo, me tenha dado, não obstante, todo o pouco de perfeição que existe em mim” (Quarta Meditação: GP 120, AT IX-1 48). Segunda: através do princípio de plenitude, presente na última passagem da Quarta Meditação que citamos no corpo do texto. Apesar de haver estas outras opções interpretativas, não consideramos nossa escolha pelo uso do princípio das unidades orgânicas arbitrária, pois, nestes dois casos, é pressuposta a relação entre a parte (o entendimento humano) e o todo (o Universo) tal como ela é explicada por este princípio.

tas coisas, que só pode ser obscuro e confuso. Deus nos priva de algo ao não permitir que percebamos certas coisas clara e distintamente?

Com os elementos que temos até o momento, só podemos analisar a questão limitando-nos a considerar as idéias obscuras e confusas enquanto idéias presentes ao entendimento, ou luz natural, desconsiderando a questão da sua origem.

Ora, tratando das idéias obscuras e confusas desta maneira restrita, tudo o que podemos dizer das mesmas é, justamente, que enquanto as consideramos apenas como imagens de coisas, sem acrescentar a elas coisa alguma por um ato da vontade, ou relacioná-las a alguma outra coisa, isto é, considerando-as apenas nelas mesmas, não pode haver erro nas mesmas, nem privação que seja ocasionada pela sua obscuridade e confusão.

Assim, levando em conta apenas os elementos de análise dos quais dispomos até o momento, a consideração da obscuridade e confusão das nossas idéias nada acrescenta à compreensão da relação entre nossos erros e a limitação do nosso entendimento.

Com isto podemos concluir que Deus não nos priva de nada, ao não nos criar oniscientes. Isto é suficiente para concluir que, se pode haver erro nos juízos, este não é devido ao entendimento. Tendo alcançado esta conclusão, o meditador inicia a investigação da outra faculdade envolvida no ato de julgar, a vontade. Esta é um poder absoluto e ilimitado de querer ou não querer, afirmar ou negar, do sim e do não. Na nossa opinião, Aristóteles expressa adequadamente o que é este poder, inclusive no seu aspecto moral:

Pois quando agir depende de nós, assim é não agir, e quando o Não depende de nós, assim é o Sim. Deste modo se agir, quando é belo, depende de nós, então não agir, quando é vergonhoso, também depende de nós; e se não agir, quando é belo, depende de nós, então agir, quando é vergonhoso, também depende de nós. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* III, 5:1113b5–15)

Este poder que Aristóteles relaciona à ação, e à conseqüente avaliação elogiosa ou reprovativa são análogos, em Descartes, ao poder de escolha que antecede logicamente a formulação do juízo, e a avaliação do ato de julgar que o próprio sujeito que julga pode fazer após ter julgado, ou mesmo antes de julgar, abstendo-se as-

sim de cometer um erro, caso fosse cometê-lo. Veremos adiante em quais circunstâncias isto ocorre e pode ser assim classificado.

Para Descartes a vontade humana é o que mais aproxima o ser humano da perfeição divina, pois não há, nem pode haver, diferença entre *os limites* das vontades humana e divina, como logo veremos. A vontade humana se distingue da vontade divina na *eficácia*, pois para Deus perceber, conhecer, querer e criar são uma e a mesma coisa (Heidegger 1929), enquanto a mente humana percebe apenas algumas das coisas existentes, muitas vezes imperfeitamente, podendo vir a escolher o que não compreende — veremos isto adiante, na apresentação da resposta a uma objeção de Gassendi. Além disso, de certo modo a limitação do entendimento humano, que nem percebe todas as coisas, nem percebe todos os aspectos das coisas que percebe, limita a ação da vontade, que só pode ter por objeto de escolha alguma coisa percebida, ou um aspecto de algo percebido, pois não é possível escolher ou deliberar sobre aquilo que não se percebe de maneira alguma. Todavia, esta limitação da vontade, relativa aos objetos que lhe são dados, não afeta seu poder indefinido de aceitar ou rejeitar, ou afirmar ou negar cada um destes objetos dados. A vontade humana também se distingue da vontade divina no tipo de liberdade que lhe é mais apropriado:

... uma grande indiferença em Deus é uma imensa prova de sua onipotência. Mas não é assim do homem, o qual encontrando já a natureza da bondade e da verdade estabelecida e determinada de Deus, e sua vontade sendo tal que ela não pode conduzir-se naturalmente senão ao que é bom, é manifesto que ele abraça com mais boa vontade, e conseqüentemente muito mais livremente, o bom e o verdadeiro, que ele conhece mais evidentemente; e que jamais ele é indiferente senão quando ignora o que é melhor e mais verdadeiro, ou ao menos quando isto não lhe aparece tão claramente, que ele pode de alguma maneira duvidar. E assim a indiferença que convém à liberdade do homem é muito diferente daquela que convém à liberdade de Deus. E não serve aqui de nada alegar que as essências das coisas são indivisíveis; pois, primeiramente, não há coisa alguma que possa convir de uma mesma maneira a Deus e à criatura; e, enfim, a indiferença não é de modo algum da essência da liberdade humana, visto que nós não somos livres somente quando a indiferença do bem e do verdadeiro nos rende indiferentes, mas principal-

*mente também quando o claro e distinto conhecimento de uma coisa nos empurra e nos engaja na sua investigação.* (Respostas às Sextas Objeções: Alquié II 873–4, nossos itálicos)

Por razões próprias à metafísica cartesiana que não discutiremos, pois isto nos levaria muito além do nosso escopo, em Descartes, ao contrário do que ocorrem em filósofos anteriores a ele, como São Tomás de Aquino, e em filósofos posteriores, como Leibniz (Conant 1991), o tipo de liberdade mais apropriado à vontade divina é a *liberdade de indiferença*.<sup>40</sup> Este tipo de liberdade é aquele no qual a vontade encontra-se em equilíbrio diante do seu objeto de eleição, sem pender para nenhum lado, seja para rejeitá-lo ou para aceitá-lo, para negá-lo ou para afirmá-lo. No caso do homem, o tipo de liberdade que lhe é próprio é diferente, pois sua vontade é, de certa forma, “posterior” ao estabelecimento do bem e da verdade na criação, e naturalmente inclina-se ao que lhe aparece como instância destes *objetos formais*. Esta “posterioridade” explica o “desequilíbrio” da vontade humana — que tende, por natureza, isto é, por ser tal como o Deus bondoso e veraz nos deu — ao bem e à verdade. Este “desequilíbrio” da vontade humana, que tende com mais facilidade ao bem e à verdade, é marca do tipo de liberdade que lhe é mais adequada, enquanto vontade de um ser criado. Como tal, lhe é mais próprio aderir ao bem e à verdade e, ao fazer isso, a vontade humana é mais livre do que se estivesse indiferente ou “equilibrada”, pois o “equilíbrio” diante de algo percebido é uma marca da ignorância daquilo que, no caso em questão, é uma instância do bem ou da verdade:

---

<sup>40</sup> “Quanto à liberdade do franco arbítrio, é certo que aquela que se encontra em Deus é bem diferente desta que está em nós, pois *repugna que a vontade de Deus não tenha sido de toda a eternidade indiferente a todas as coisas que foram feitas ou que se farão jamais, não tendo nenhuma idéia que represente o bem ou o verdadeiro*, o que é preciso crer, o que é preciso fazer, o que é preciso omitir, que se possa fingir ter sido o objeto do entendimento divino, antes que sua natureza tenha constituído tal pela determinação da sua vontade. E não falo aqui de uma simples prioridade de tempo, mas bem antes digo que foi impossível que uma tal idéia tenha precedido a determinação da vontade de Deus por uma prioridade de ordem, ou de natureza, ou de razão raciocinada, como se a nomeia na Escola, de sorte que esta idéia do bem tenha conduzido Deus a escolher um mais que o outro. Por exemplo, não é por haver visto que era melhor que o mundo fosse criado no tempo que desde a eternidade que ele quis o criar no tempo; e ele não quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos porque soube que isto não se poderia fazer de outro modo, etc. Mas, ao contrário, porque ele quis criar o mundo no tempo, por isso é assim melhor que se ele tivesse criado desde a eternidade; e porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, é agora verdade que isto é assim, e não pode ser de outra maneira, e assim de todas as outras coisas” (Respostas às Sextas Objeções: AT IX-1 232–3).

Pois, *para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei.* E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuir minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente. (Quarta Meditação: GP 118–9, AT IX-1 46, nossos itálicos)

De acordo com esta passagem, para que um ser humano seja livre não é necessário que ele seja indiferente. Para entendê-la, suponhamos o contrário, que o homem só é livre na indiferença. Se tal for o caso, então quanto mais ignorante uma pessoa for, mais livre ela é, pois, se ela chegar à ignorância absoluta, nada sabendo sobre nenhum de dois contrários, ela estará na situação ideal de indiferença, não tendo nenhuma razão para escolher nenhum dos dois. O problema com esta suposição, e o motivo para rejeitá-la é que, se tal for o caso, então o conhecimento humano leva o homem a uma menor perfeição, pois um ser mais livre é mais perfeito, e o conhecimento humano levaria o homem a uma menor liberdade. Ora, isto não pode ser aceito, de maneira que o conhecimento humano deve levar o homem a uma perfeição maior do que a ignorância, logo, a uma maior liberdade. É por isso que pender mais para um lado por saber que este é verdadeiro ou bom é marca de uma maior liberdade. Assim, a vontade é uma faculdade apetitiva racional, naturalmente orientada para o bem e para a verdade (Chappell 1994:186–7) tal como estes aparecem ao entendimento. Esta teoria Descartes recebe da escolástica:

Vós rejeitais o que eu disse, *que basta bem julgar para bem fazer*, e todavia me parece que a doutrina ordinária da Escola é que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellec-*

tu,<sup>41</sup> de onde vem esta palavra: *omnis peccans est ignorans*;<sup>42</sup> de sorte que, se jamais o entendimento representasse algo à vontade como bem, que não o fosse, ela não poderia faltar na sua eleição. (Carta a Mersenne do fim de maio de 1637: Alquié I 534)

Como toda faculdade apetitiva (como veremos, há outras faculdades apetitivas ou *inclinações*), a vontade tende àquilo que pode ser considerado seu *objeto formal*, o bem; como faculdade *operante sobre elementos cognitivos*, tende à verdade. Como não é uma faculdade receptiva, isto é, como não percebe ou intui coisa alguma, a vontade só pode operar sobre aquilo que é percebido pelo entendimento, sendo cada percepção uma possível *instância da verdade ou do bem*. Quando a instância a ela apresentada é *de fato* um bem ou a verdade, ela se dirige para esta infalivelmente:

A vontade se dirige *voluntária e livremente* (pois isto é de sua essência), *mas no entanto de modo infalível, ao bem que lhe é claramente conhecido*. Daí por que, se ela chega a conhecer quaisquer perfeições que não possua, entregar-se-lhes-á imediatamente, caso estejam ao seu alcance; pois reconhecerá que é um maior bem possui-las do que não as possuir. (Respostas às Segundas Objeções: GP 172–3, AT IX-1 128)

Esta característica da vontade, de dirigir-se livre e *infalivelmente* ao que conhece claramente, é um elemento importante para o estabelecimento da regra da verdade nas *Meditações*, como veremos no próximo capítulo. Voltamos, agora, à comparação entre a vontade divina e a vontade humana. Vimos que elas se distinguem quanto ao tipo de liberdade que lhes é, respectivamente, mais apropriado: em um caso a liberdade de indiferença, em outro a espontaneidade de uma escolha iluminada pelo entendimento. Veremos, agora, uma semelhança entre estas vontades: toda vontade é, por definição, uma faculdade mental ilimitada.<sup>43</sup> Nisto há uma semelhança entre Deus e o homem:

---

<sup>41</sup> Tradução: “a vontade não se conduz ao mal, senão enquanto o entendimento o representa sob alguma razão de bem”.

<sup>42</sup> Tradução: “todo pecador é um ignorante”.

<sup>43</sup> “... a vontade, por definição, se exerce infinitamente ou não existe, pois ela pode apenas querer (ou não querer) ...” (Marion 1981:403).

... a vontade, ... eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, quer por causa do conhecimento e do poder que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, quer por causa do objeto, na medida em que a vontade se dirige e se estende infinitamente a mais coisas; ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma. Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. (Quarta Meditação: GP 118, AT XI-1 45-6; nossos itálicos)

De acordo com este texto, a vontade, qualquer vontade, é um poder ilimitado do sim e do não, isto é, do afirmar e do negar, do aceitar e do rejeitar. Para analisar esta passagem, vamos supor que nela estão respostas a perguntas ocultas, não expressas explicitamente no texto de Descartes, como se este fosse a reprodução de apenas uma voz em um diálogo. Caso o texto estivesse escrito em forma de diálogo, neste momento o interlocutor do meditador poderia perguntar, com naturalidade, se ele não concebe a vontade de Deus como uma vontade mais ampla, por ter mais objetos de possível eleição à disposição do que a vontade humana. O meditador continua como se estivesse respondendo esta questão. Como esta objeção surge por causa da consideração sobre os possíveis conteúdos (“objetos”) considerados pela vontade, a resposta continua nesta mesma linha. Em relação aos conteúdos, a vontade divina é mais ampla do que a vontade humana, pois Deus percebe mais coisas do que o homem, visto que a percepção divina é intuição criadora, diferentemente da intuição humana, receptiva (Heidegger 1929). Em um mesmo ato Deus percebe, conhece e realiza aquilo que quer, o que torna sua vontade mais eficaz. Se fosse um diálogo, o interlocutor poderia perguntar se isto não significa que há mais diferença do que semelhança entre as vontades de Deus e do homem. O meditador responderia que a diferença diz respeito aos conteúdos considerados, mas não à forma ou estrutura da vontade, idêntica em Deus e nos homens. Nos

dois casos a vontade é *poder de escolha* exercido sem que se sinta coação.<sup>44</sup> Quanto à liberdade divina ser maior do que a humana, por aplicar-se a uma maior quantidade de coisas, isto não leva a uma diferença *qualitativa* entre estas duas liberdades. Como o entendimento divino é infinito, Deus exerce sua liberdade sobre mais conteúdos do que o ser humano. Mas a diferença está apenas nisto, naquilo sobre o que se exerce a liberdade.

A vontade ou livre-arbítrio é experimentada como tão grande que o meditador não alcança seus limites. Isto não quer dizer que se percorre a vontade como se poderia, talvez, “percorrer” o entendimento, catalogando suas idéias, mas sim que os seres possuidores de vontade não são limitados por nada a não ser por si mesmos quanto à possibilidade de aderir ou rejeitar o que quer que seja. Descartes diz que a vontade é *infinita*, mas é mais apropriado dizer que ela é *indefinida*, pois, a rigor, só a substância infinita tem atributos infinitos. Dizer que a vontade humana é infinita chama a atenção para as livres possibilidades da mente humana *tomar posição* ante um conteúdo percebido, que ocorre em dois níveis. Primeiro, a mente opta por *formular* ou *suspender* o juízo. Segundo, se opta por formulá-lo, opta então por *afirmar* ou *negar* o conteúdo percebido.

A vontade humana, estruturalmente idêntica à vontade divina, não contém nenhuma imperfeição positiva. Não havendo imperfeição positiva nem no entendimento, nem na vontade, o meditador passa a investigar se há alguma ocasião para erro no jogo destas duas faculdades. Esta investigação é necessária porque o juízo é o produto da *ação conjunta* destas duas faculdades ou capacidades intelectuais: o entendimento, a faculdade fornecedora de percepções, e a vontade, faculdade apetitiva pela qual afirmamos ou negamos alguma coisa, aceitamos ou rejeitamos algo. Esta possibilidade é confirmada, ou seja, podem ocorrer erros nos juízos:

Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e es-

---

<sup>44</sup> Como veremos adiante, esta coação acompanha as sensações.

colhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (Quarta Meditação: GP 119, AT IX-1 46; AT VII 58)

O meditador encontra a origem dos seus erros na desproporção que há entre os limites do seu entendimento e da sua vontade, pois esta pode ir além — afirmando ou negando, desejando ou rejeitando — do que é percebido. Podemos escolher o que não percebemos, e mais de uma volição pode ser relacionada a uma mesma percepção, que pode ser negada ou afirmada. Erramos porque, ao eleger ou afirmar, não contemos nosso querer dentro dos limites do que compreendemos. Mas isto parece ser um contra-senso: como podemos querer ou rejeitar o que não percebemos? Parece que, para que possamos querer alguma coisa, é preciso que ao menos tenhamos alguma idéia ou pensamento, e isto já é uma percepção desta coisa. Logo, não deveríamos concluir que conhecemos tudo o que escolhemos? Por este motivo Gassendi questiona a assimetria nas extensões do entendimento e da vontade, tal como Descartes a vê:

Pergunto apenas porque você restringe o entendimento em certos limites, e não dá nenhum à vontade ou à liberdade do franco-arbítrio. Pois para dizer a verdade estas duas faculdades parecem ser de igual extensão, ou pelo menos o entendimento parece ter tanto de extensão quanto a vontade; visto que a vontade não pode se conduzir para alguma coisa que o entendimento não tenha antes percebido. (Quintas Objeções: Alquié II 752)

Gassendi tem razão em dizer que não se pode querer o que não se percebe.<sup>45</sup> A vontade é uma faculdade apetitiva, eletiva, não uma capacidade perceptiva ou intuitiva, isto é, uma faculdade que possa dar-se a si mesma objetos que possam ser aceitos ou rejeitados. Assim, é preciso que uma outra faculdade presente à vontade algum objeto para que esta o aceite ou rejeite. Neste ponto Descartes concorda com Gassendi. A resposta de Descartes a esta objeção não nega essa limitação da vontade em relação ao entendimento:

---

<sup>45</sup> Como Descartes reconhece em outro texto, se quero algo, então tenho idéia disto: “Pretendo que temos idéias não apenas de tudo o que está no nosso intelecto, mas mesmo de tudo o que está na vontade. Pois nós não poderíamos querer nada, sem saber o que queremos, nem o saber a não ser através de uma idéia: mas não coloco que esta idéia seja diferente da própria ação” (Carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641: Alquié II 314).

Quereis que vos diga, em poucas palavras, *ao que pode a vontade estender-se que ultrapasse os limites do entendimento?* É, numa palavra, a todas as coisas nas quais erramos. ... E assim confesso que não queremos nada de que não concebamos alguma coisa, de qualquer modo que seja, mas nego que nosso *entender* e nosso *querer* sejam de igual extensão; pois é certo que podemos ter diversas vontades de uma mesma coisa, e contudo podemos a conhecer muito pouco ... (Respostas às Quintas Objecções: GP 195, Alquié II 823; nossos itálicos)

De acordo com esta passagem, sob outro aspecto a posição de Gassendi é equivocada. Seu erro está em não ter notado que *perceber* é um termo com vários significados, sendo possível que alguém *conceba* algo que não *compreende*, ou ainda que alguém tenha em mente a *representação* de um objeto sem que isto implique na *concepção* clara e distinta do mesmo (Kambouchner 1994:355-6). É possível que alguém afirme ou negue algo sobre um objeto representado pelo entendimento e que se engane nesta afirmação ou negação, pois não sabe ou não compreende o que afirma ou nega sobre este objeto. Nisto a vontade é mais extensa do que o entendimento. Se a idéia fosse apenas uma coisa que se tem ou não, sem outras qualificações, Gassendi teria razão, a vontade não se estenderia além do entendimento. Mas ter uma coisa em mente não é, necessariamente, o mesmo que conhecer esta coisa. A assimetria entre o entendimento e a vontade não é caracterizada pela comparação entre a quantidade de idéias que “estão” no entendimento e a quantidade de desejos que “estão” na vontade. Um tal tipo de leitura toma as percepções e as volições por “coisas” que habitam a mente, embora estas sejam, antes, modos ou modificações da mesma, sem nenhuma realidade separada desta. Como este ponto é obscuro, faremos um pequeno esclarecimento. A relação entre uma idéia e o entendimento não é como a relação entre um objeto e um saco onde este objeto esteja com outros que vão entrando continuamente. O entendimento não é “depósito” de idéias, ele é uma faculdade perceptiva, isto é, receptiva de instâncias do que lhe aparece como a verdade. Como é uma faculdade dada ao homem pelo Deus veraz, a faculdade pode cumprir seu fim, chegar à verdade. Mas isto não significa que toda percepção seja, por si só, uma recepção da verdade. Para abrir-se ao verdadeiro, o entendimento precisa ser conduzido como se deve, e a maneira correta de perceber, na investigação da verdade, é perceber com *atenção*. Importa o *modo de perceber*,

com atenção, para se chegar à verdade. Gassendi parece preocupar-se apenas com a quantidade de idéias presentes à mente, como se estas fossem coisas contáveis. Mas as idéias não são esse tipo de coisas, elas são atos ou modos da mente. “Conhecer muito pouco”, na resposta de Descartes a Gassendi, não é conhecer poucas coisas, é não perceber como se deveria. Importa *como* a coisa é percebida. Nada impede que aquilo que foi concebido com clareza e distinção insuficiente para ser conhecimento seja objeto de escolha, e algo de um estado de coisas de certo modo desconhecido pode ser afirmado ou negado. Por isso a objeção de Gassendi é im procedente.<sup>46</sup>

Após ter descoberto que pode haver privação no ato de julgar, isto é, no jogo entre as faculdades do entendimento e da vontade, o passo seguinte é saber se isto é fruto de uma imperfeição positiva, o que não é o caso, pois a ocasião para o erro apresenta-se no *mau uso* de faculdades cognitivas perfeitas no seu gênero, e não naquilo em que Deus possibilita o jogo destas faculdades:

Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurar-lá, então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. *A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele.* (Quarta Meditação: GP 120, IX-1 47–8; AT VII 59–60; nossos itálicos)

---

<sup>46</sup> Poderia-se opor contra a tese que as idéias não são contáveis a tese que a mente está sempre pensando, mas não consegue manter-se indefinidamente no mesmo pensamento. De acordo com esta objeção, se a mente está sempre pensando, e não consegue manter-se pensando a mesma coisa, então a mente, em algum momento, deixa de pensar em uma coisa e passa a pensar em outra coisa. Estas passagens de um pensamento a outro são enumeráveis. Logo, pensamentos são contáveis. Nada há de errado neste argumento, mas ele é inofensivo, pois importa *como* se percebe, não *quanto* ou *o que* se percebe.

A descoberta que tudo o que Deus nos deu é perfeito no seu gênero e que está em nosso poder evitar o erro é um importante resultado nesta teodicéia, seja para isentar Deus de culpa, enquanto criador do mundo, seja para expressar as condições nas quais o erro epistêmico é evitado. Este último ponto é bastante importante para que o meditador possa, ao final da Quarta Meditação, chegar à regra da verdade, como veremos adiante. Este resultado alcançado agora pode ser considerado uma *regra de prudência para o bom uso da faculdade de julgar: uso corretamente minha faculdade de julgar, asseguradamente evitando o erro, se e somente se suspendo o assentimento (afirmação) e o dissentimento (negação) quando minha percepção não é clara e distinta* (Newman 1999:568). Repetimos que esta *não é* a regra da verdade, pois ainda é preciso cobrir com a garantia divina as percepções claras e distintas, e antecipamos que esta regra *não depende* desta garantia, basta a ela apenas nossa espontaneidade (maior liberdade) ao aderir ao que percebemos clara e distintamente. Esta regra não dispõe de garantia divina, pois não foi derivada de premissas teológicas, e a compatibilidade da natureza divina com o erro ainda está sendo investigada. Ela é adiantada para mostrar que não há imperfeição positiva na faculdade de julgar, e que o erro (uma privação) pode ser evitado se esta é utilizada corretamente (Newman 1999:567). Como é uma característica das percepções claras e distintas impelir o assentimento, o meditador deve aplicar a regra para o bom uso da faculdade de julgar *sempre que for capaz de fazê-lo*. Esta regra está de acordo com o método da dúvida da Primeira Meditação, que prescreve a suspensão do juízo todas as vezes que a percepção for *dubitável*:

... 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. (Primeira Meditação: GP 85, AT IX-1 14; AT VII 18)

Chamamos também a atenção para o fato desta regra de bom uso da faculdade de julgar ser, à parte Deus, um importante aspecto da teoria *normativa* do conhecimento que Descartes está desenvolvendo nas *Meditações*. À parte Deus, a regra poderia ser traduzida para uma logodicéia, para usar o termo de L. A. Kosman (1986), de caráter finitista: *devemos* suspender o juízo sempre que a percepção

não for clara e distinta. Não vamos desenvolver esta linha de investigação, pois precisamos de uma epistemologia *teísta* para chegar à regra da verdade e à prova da existência dos corpos, os próximos passos que daremos após termos apresentado esta teodicéia.

Neste ponto da investigação se conclui que não há imperfeição positiva na faculdade de julgar, havendo apenas ocasião para o erro quando esta faculdade é mal utilizada.<sup>47</sup> O meditador ainda não sabe que suas percepções claras e distintas escapam a *todo tipo* de erro, mesmo os indetectáveis ou incompreensíveis. A compatibilidade entre a existência de um Deus oniperfeito (Terceira Meditação) e a ocorrência de erros está sendo analisada, e por isso não pode ser invocado para resolver o problema (Newman 1999:568).<sup>48</sup> Em resumo, Deus não pode ser responsabilizado pelo erro na formulação dos juízos, pois não se encontra na faculdade de julgar nenhuma imperfeição positiva. Isto está de acordo com as Respostas às Segundas Objeções, em um texto que citamos agora mas que só interpretaremos com mais profundidade no próximo capítulo:

Mas nas coisas que não podem assim explicar-se, a saber, nos nossos juízos muito claros e muito exatos, os quais, se fossem falsos, não seriam *corrigíveis* por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural, sustento ousadamente que não podemos ser enganados. Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade. Mas, *como em nós nada pode haver de real que ele não nos tenha dado* (como foi demonstrado da prova da sua existência), e como temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (como é possível provar pelo simples fato de possuímos em nós as idéias do verdadeiro e do falso), se essa faculdade não

---

<sup>47</sup> Porém, uma investigação exaustiva sobre a existência de imperfeição positiva na faculdade de julgar não pode ser conclusiva neste ponto da Quarta Meditação. Para saber se há imperfeição positiva nesta faculdade, o meditador teria que saber se esta faculdade tem alguma outra finalidade além da formulação de juízos livres de erro, coisa que ele ainda não tem condições de saber. Só o que o meditador pode concluir, neste momento, é que esta faculdade não contém nenhuma imperfeição positiva, enquanto faculdade de formular juízos (Newman 1999:568).

<sup>48</sup> Até meados da Quarta Meditação ainda é problemática a crença que todas as percepções claras e distintas são verdadeiras; isto é uma boa evidência contra a tese que a regra da verdade de todas as percepções claras e distintas é estabelecida no início da Terceira Meditação.

tendesse ao verdadeiro, *ao menos quando dela nos servimos como se deve* (isto é, quando damos nosso consenso apenas às coisas que concebemos clara e distintamente, *pois não se pode supor outro bom uso desta faculdade*), não seria sem razão que Deus, que no-la deu, seria tido por enganador. (Respostas às Segundas Objeções: GP 160, AT IX-1 113; AT VII 143–4; nossos itálicos)

Assim, nesta teodicéia se conclui que o próprio ser humano é responsável pelos seus erros quando utiliza incorretamente sua liberdade.<sup>49</sup> Nosso livre-arbítrio é o que mais nos aproxima de Deus, e também o que nos leva ao erro. Deus nos fez mais perfeitos ao nos dotar de vontade, mas a perfeição das escolhas feitas com esta vontade depende de nós mesmos. Daí a tragicidade da condição humana: somos mais perfeitos do que os animais, mas esta maior perfeição metafísica leva à possibilidade de uma menor perfeição das nossas ações. Se não tivéssemos livre-arbítrio todas nossas “ações” seriam perfeitas, tais como as “ações” dos animais:

[A] extrema perfeição que se observa em certas ações dos animais nos faz suspeitar que eles não possuem livre-arbítrio. (*Olimpicas*: Alquié I 63)

Com isto, vimos que Deus tem uma razão moralmente suficiente para permitir que ocorra o erro nos juízos, pois não é possível haver uma criatura absolutamente perfeita, e que este tipo de erro não resulta de uma imperfeição positiva no ser humano, pois ocorre apenas quando a faculdade de julgar é mal utilizada. Concluimos assim a teodicéia, mostrando, a partir da distinção entre privação e negação, em quais circunstâncias a veracidade divina é incompatível com o erro humano, e em quais outras estas duas coisas são compatíveis uma com a outra.

#### 1.4 CONCLUSÃO

Deus seria enganador se errássemos por causa de alguma imperfeição positiva (Newman 1999:560–1, 573). A teodicéia que vimos nos permite, agora, entender

---

<sup>49</sup> “Incidir, porém, em erros é certamente um defeito de nossa ação ou do uso da liberdade, mas não de nossa natureza; visto que ela é a mesma quando julgamos quer incorreta quer corretamente” (*Princípios* I 38).

em quais circunstâncias o erro é incompatível com a natureza de Deus. Esta compreensão é necessária para o estabelecimento da regra geral da clareza e distinção como critério da verdade (Newman 1999:573), o que veremos no próximo capítulo.

A imperfeição positiva é o único tipo de imperfeição incompatível com a natureza divina. A teodicéia mostra que erramos nos juízos, mas isto não resulta de uma imperfeição positiva; logo, Deus não é responsável por estes erros. Deus seria um enganador caso nos enganássemos ao julgar por causa de uma imperfeição positiva na faculdade de julgar. A natureza divina é incompatível com este tipo de erro *negativo*, fruto de uma *imperfeição positiva*. O erro *privativo*, fruto do *mau uso* da faculdade de julgar, é compatível com a natureza divina.

Sobre este resultado Descartes pode construir uma epistemologia a partir de fundamentos teológicos (Newman 1999:573–4). Há, pois, uma possível brecha para a descoberta de novos conhecimentos, na Quarta Meditação: visto que *Deus é enganador se nos enganamos por causa de alguma imperfeição positiva*, talvez aquilo que nosso entendimento toma por verdadeiro e não tem como descobrir que seja falso, caso seja falso, seja *verdadeiro*; pois, se nosso entendimento não pudesse reconhecer a verdade ou falsidade, então estaríamos privados de alguma coisa, e Deus seria responsável pelos nossos erros. Como veremos, seguindo este caminho o meditador chega, na Quarta Meditação, à regra geral da clareza e distinção como regra da verdade (Newman 1999:574). Nos ocuparemos disto no próximo capítulo.

Vimos neste capítulo que Descartes enfrenta o problema do erro, na Quarta Meditação, através de uma teodicéia epistêmica. Esta permite ao meditador concluir que Deus não é responsável em nada pelos seus erros, devendo ele mesmo, agindo livremente, cuidar para não cometer nenhum erro. Caso os cometa, será sua culpa; caso não os cometa, será digno de elogio, por ter usado corretamente suas capacidades cognitivas.

No próximo capítulo veremos como, a partir destas conclusões, o meditador pode chegar à regra da verdade.

## 1.5 APÊNDICE: JUÍZO E NORMATIVIDADE

A teoria do juízo de Descartes é abordável de duas maneiras não conflitantes:

- (a) *descritiva*: pela descrição dos elementos ou “átomos” do juízo e da ligação entre estes,
- (b) *normativa*: pela explicitação das regras que o meditador deve seguir para julgar corretamente.

Acreditamos que estratégias descritivas podem ser tão boas quanto estratégias normativas para explicar a possibilidade do erro nos juízos, mas são insuficientes — ao contrário das últimas — para explicar a responsabilidade pelos mesmos. Dizemos que a teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação<sup>50</sup> é normativa — no domínio do conhecimento, não na ação<sup>51</sup> — porque sua interpretação exige que se considere *propriedades normativas*<sup>52</sup> — como a correção e o erro — atribuíveis ao juízo.

A teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação ocupa-se com a *avaliação do desempenho epistêmico* do meditador, que tem a *responsabilidade epistêmica* de utilizar corretamente sua faculdade de conhecer (Newman 1997). Se ele mantém a verdade no seu juízo, acerta; se afirma o falso, ou nega o verdadeiro, erra (Quarta Meditação: AT VII 59–60, IX-1 47–8). Esta teoria do juízo é uma *lógica* enquanto teoria da preservação da verdade na passagem de uma crença a outra, e uma *ética* enquanto prescrição da regra a ser seguida para evitar o erro que ocorre quando se afirma o falso ou se nega o verdadeiro.

A abordagem descritiva do juízo auxilia no esclarecimento da normatividade desta teoria. De acordo com um modelo descritivo do juízo que atribuímos a Amélie O. Rorty (1986b) e Lia Levy (1999), o erro é possível quando o meditador adota uma atitude proposicional (afirma ou nega algum conteúdo) em uma situa-

---

<sup>50</sup> Não é nosso objetivo tratar desta questão, mas acreditamos que o vocabulário normativo é comum nas obras epistemológicas de Descartes. Isto é manifestado pelos seus títulos: *Regras para a orientação do espírito*, *Discurso do método*.

<sup>51</sup> Ou seja, do erro que ocorre na investigação da verdade, não no domínio da vida. Embora este tipo de erro não se localize no domínio prático, é ainda um *erro*, isto é, uma *falta*, ligada não a uma *ação*, mas a uma *decisão* incorreta.

<sup>52</sup> “... que coisas possuem *propriedades normativas*, como a correção ou incorreção ...” (Mendola 1989:306, nossos itálicos).

ção onde deveria suspender o juízo, pois não tem certeza da verdade do conteúdo proposicional em apreciação. Nesta situação epistêmica falta ao meditador o *conhecimento* do valor alético do conteúdo. Qualquer que seja este valor, verdadeiro ou falso, ele evita o erro se suspende o juízo. Este é o problema abordado por esta Meditação sobre o verdadeiro e o falso: o desempenho epistêmico do meditador, não o valor alético da percepção. Para garantir o acerto, ou melhor, para evitar o erro, o meditador deve seguir uma regra de prudência<sup>53</sup> que manda que sejam afirmadas apenas aquelas idéias das quais ele não pode duvidar que sejam verdadeiras — regra de prudência que *não é* uma regra da verdade. “Erro” não pode ser entendido como “falso” na lógica formal, trata-se do antônimo de “acerto”, não de “verdadeiro”. Na Quarta Meditação a falsidade significa erro, ato da vontade (Caton 1975:103). Esta teoria é apresentada na Terceira Meditação (AT VII 37, IX-1 29), onde o meditador descobre que pode haver erro nos atos de julgar quando a vontade é estendida para além daquilo que o entendimento percebe clara e distintamente, não nas idéias ou volição tomadas apropriadamente (Caton 1975:106, 112).

A regra de prudência em questão diz respeito à decisão de julgar ou suspender o juízo. A escolha por julgar (afirmar ou negar) deve ser precedida por uma percepção que seja avaliada como correta (Quarta Meditação: AT VII 61, IX-1 48). Isto é feito pela vontade, faculdade que confere valor ao que lhe é apresentado pelo entendimento.<sup>54</sup> Diante do que não compreende, o meditador age corretamente se guarda-se de julgar. Este é o bom uso da sua liberdade de decisão, nestas circunstâncias (Quarta Meditação: AT VII 60, IX-1 47). Ao não fazer isto o meditador comete uma falta (Gueroult 1953a:299).

---

<sup>53</sup> “... o juízo é um ato da vontade que está ao nosso alcance realizar ou refrear, e somos instruídos a restringir nosso juízo àquilo que percebemos clara e distintamente” (Kenny 1968:122-3); “... contanto que nos *abstenhamos* somente de aceitar por verdadeira qualquer [coisa] que não o seja, e que *guardemos* sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras ...” (*Discurso*: GP 38, AT VI 19; nossos *itálicos*).

<sup>54</sup> “*Decidir, julgar, amar são ato da vontade porque eles levam o sujeito a encontrar valor no mundo: decidir é encontrar o bem em um curso de ação; julgar é encontrar a verdade em uma idéia; amar é encontrar mérito, ou beleza, em uma pessoa*” (Gombay 1988:124, nossos *itálicos*); “... nem o juízo enganador da imaginação que opera composições *sem valor* ...” (Regra III: AT X 368, nossos *itálicos*).

O estilo penitencial<sup>55</sup> das *Meditações* — que talvez Descartes herde de autores cristãos de *exercícios espirituais* como Eustache a Saint Paul (1640) — exige a atividade da vontade para evitar o erro. O meditador pode melhorar-se a si mesmo, corrigir-se e transformar-se, livrando-se do erro pela capacidade da vontade de suspender o juízo e afirmar apenas o que não pode ser duvidado (Rorty 1986b:6–7, 10, 15). Neste sentido, errar é um ato de decisão, às vezes o fruto de uma “vontade temerária” (Rocha 1999:325), sendo o erro evitado pela têmpera da vontade (Kosman 1986:39). Isto não significa, contudo, que errar por ter decidido afirmar algo que não é percebido clara e distintamente seja o mesmo que decidir errar. Por exemplo, a afirmação “a mente é um corpo sutil” (Respostas às Quintas Objeções: Alquié II 823) é um erro devido a um ato de vontade, uma decisão, mas o fato de ser um erro ocasionado por uma decisão não a torna uma decisão de errar. Decidir errar seria querer como se fosse a verdade ou um bem o que aparece como o falso ou um mal, coisa que Descartes e a tradição não aceitam. A escolha do que aparece como um mal, sem que apareça como um bem fazer tal escolha, contraria o modo de operar da vontade, voltado à verdade e ao bem (Chappell 1994). Mesmo a escolha consciente e voluntária pelo que aparece como um mal ou como o falso supõe que tal escolha seja entendida, pelo entendimento, sob alguma razão de bem (Marion 1981).

Tal como na teoria do pecado de Agostinho (395:I, 13, §30), a teoria do juízo de Descartes prega a retidão do querer. O meditador encontra em si uma faculdade de julgar que não leva ao erro quando utilizada *corretamente* (Quarta Meditação: AT VII 53, IX-1 43). A explicação meramente descritiva do ato de julgar não explica este ponto importante. Qualquer que seja a “estrutura” do ato de julgar, esta não explica o erro, este só é explicado pelo *uso incorreto* da faculdade de julgar.

A abordagem meramente teológica do problema do erro também é suficiente apenas para explicar a *possibilidade* do erro; o *fato* e a *efetividade* deste só é explicado pela incontinência ou mau uso da faculdade de julgar (Quarta Meditação: AT VII 58, IX-1 46). Deus garante o bom funcionamento das faculdades inte-

---

<sup>55</sup> Isto é, o reconhecimento, pelo meditador, de ter errado no passado, e a decisão de nunca mais errar, descobrindo os meios de evitar o erro, purificando-se de todo o mal antes cometido por ignorância.

lectuais (vontade, entendimento e inclinação racional a afirmar o que é percebido clara e distintamente), mas o erro só ocorre quando há mau uso destas faculdades.

## 2. A REGRA DA VERDADE

Vimos no capítulo anterior que evitamos o erro quando afirmamos apenas o que percebemos clara e distintamente, suspendendo o juízo sempre que isto não for o caso. Veremos agora o que há de especial com as percepções claras e distintas, isto é, o que permite que a própria afirmação “evito o erro quando afirmo apenas o que percebo clara e distintamente” não seja temerária.

Neste capítulo pretendemos apontar para o exato momento, na argumentação apresentada nas *Meditações*, onde Descartes estabelece a regra da verdade. Ao contrário do que é bastante difundido, afirmaremos que isto ocorre só ao final da Quarta Meditação. Esperamos apresentar, abaixo, motivos suficientes para esta afirmação, que consideramos adequada aos textos de Descartes, e também para a compreensão da prova da existência dos corpos.

Também pretendemos mostrar, neste capítulo, que a tese da incorrigibilidade de uma percepção é fundamental para a utilização, pelo meditador, das prescrições da teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação para evitar-se o erro.

No entanto, talvez alguns leitores bastante familiarizados com o texto cartesiano notem que pouco enfatizamos a prova da existência de Deus, apresentada na Terceira Meditação, para o estabelecimento da regra da verdade. Esperamos que isto não os leve a pensar que consideramos a mesma pouco importante, pois, ao contrário, entendemos que sem a mesma não poderíamos nem mesmo ter tratado da teodicéia epistêmica da Quarta Meditação, no capítulo anterior, etapa anterior incontornável para o estabelecimento da regra da verdade. Esta prova da existência de Deus é fundamental, e não a abordamos apenas por uma questão de foco argumentativo.

De acordo com o argumento que apresentamos anteriormente, existe um Deus oniperfeito que não é responsável pelos nossos erros epistêmicos, pois estes decorrem do *mau uso* da faculdade de julgar, que não leva ao erro quando bem utilizada. Por uma questão de clareza na exposição, rerepresentamos o mesmo:

- I. *Tese da existência de Deus*: Deus existe e é onipotente, onisciente e veraz.
- II. *Objeção a I*: Deus seria enganador se o meditador errasse em certas circunstâncias, pois um mundo com criaturas que erram às vezes é tão contrário à essência divina quanto um mundo onde o erro é inevitável.
- III. *Tese da existência do livre-arbítrio e da sua operação na esfera do conhecimento*: Deus conferiu ao homem uma faculdade de julgar.
- IV. *Conseqüência de III: tese da possibilidade de evitar o mau uso do livre-arbítrio na esfera do conhecimento*: **O meditador usa sua faculdade de julgar na única maneira correta concebível se e somente se assente apenas ao que percebe clara e distintamente.**
- V. *Resposta à objeção de II*: Deus seria um enganador apenas se o meditador errasse ao **usar sua faculdade de julgar da única maneira correta concebível, suspendendo o juízo quando a percepção não é clara e distinta.**
- VI. *Conclusão*: Deus não engana o homem nem o deixa à mercê do erro ao lhe dar um livre-arbítrio que possibilita o erro.

Agora levaremos adiante *este* argumento. Reiteramos que este argumento supõe duas coisas:

- (i). Que a regra da verdade ainda não foi *estabelecida* no início da Terceira Meditação,
- (ii). Que a existência de Deus foi provada ao final da Terceira Meditação.

Insistimos em chamar a atenção para estes dois pontos, visto que (i) é uma tese heterodoxa. Acreditamos que boa parte dos leitores habituados com o texto cartesiano está pronta para apresentar diversas razões contra (i), e a estes pedimos alguma caridade na leitura do argumento que apresentaremos a seguir.

Quanto a (ii), estamos supondo que, ao menos no interior das seis Meditações, a prova da existência de Deus é uma etapa necessária, mas não suficiente, para provar a existência dos corpos. Sabemos que o mesmo talvez não ocorra na Exposição Geométrica, incluída nas Respostas às Segundas Objeções, onde Descartes parece estar dizendo que a existência dos corpos é um corolário da existência de Deus (AT IX-1 130-1). Entendemos que, ao final da Terceira Meditação, o meditador não poderia afirmar “se sei que Deus existe, então sei que os corpos existem”. Ao contrário, parece que é possível saber que Deus existe enquanto se duvida da existência dos corpos, assim como, na Quinta Meditação, é possível conhecer a essência dos corpos sem conhecer sua existência.

Agora *continuaremos* o argumento reapresentado acima, visto que o mesmo é apenas parte do argumento geral que finalizaremos no próximo capítulo. Neste capítulo nos ocupamos de mais quatro passos da nossa argumentação geral:

- VII. Se o meditador errasse, ao afirmar apenas o que percebe clara e distintamente, haveria imperfeição positiva na sua faculdade de julgar. Ele não pode conceber outro bom uso positivo desta faculdade além da afirmação apenas do que é percebido clara e distintamente e da suspensão do juízo em todos os outros casos, nem algum erro que decorra deste tipo de uso da mesma. (V)
- VIII. Logo, o meditador não erra ao usar sua faculdade de julgar na única maneira concebível de uso correto da mesma. Caso contrário, Deus seria enganador, pois o meditador chegaria a um erro imperceptível e involuntariamente, isto é: nem seu entendimento seria a faculdade do verdadeiro, nem este erro seria de responsabilidade humana. (VI, VII)
- IX. Se o meditador não pode errar ao afirmar apenas o que percebe clara e distintamente é porque tudo o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro. (VII, VIII)
- X. Logo, o meditador não erra quando assente apenas ao que percebe clara e distintamente. (IX)

Esta argumentação é necessária porque não é possível resolver este problema afirmando, simplesmente, que evitamos o erro ao afirmar apenas o que percebemos clara e distintamente porque as percepções claras e distintas são verdadeiras, pois isto precisa ser demonstrado. Para isso é preciso *continuar* a argumentação iniciada no capítulo anterior.

Vejamos novamente o problema. De acordo com a Primeira Meditação, até mesmo as verdades mais patentes, como  $2+3=5$ , podem ser duvidadas, pois, se Deus fosse veraz, não poderia permitir que nos enganássemos nunca, e é um fato que nos enganamos (AT IX-1 16). Vimos no capítulo anterior, contudo, que esta é uma má conclusão, pois Deus pode permitir que nos enganemos certas vezes sem ser enganador ou responsável pelo erro, visto que estes erros não decorrem de nenhuma imperfeição positiva. De acordo com este novo argumento, Deus nos deu faculdades cognitivas que, quando bem utilizadas, não nos levam ao erro. O paradigma deste bom uso é o *cogito*:

Por exemplo, examinando, estes dias passados, se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria  *muito evidentemente*<sup>56</sup> que eu próprio existia,  *não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente*, não que a isso me achasse forçado por alguma coisa exterior, mas somente porque  *a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade*; e conduzi-me<sup>57</sup> a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença. (Quarta Meditação: AT IX-1 46–7, nossos itálicos)

Isto quer dizer que não nos enganamos em geral no que é patente, manifesto, evidente, perspicuo, muito claro, assim como não nos enganamos neste caso isolado? No momento, esta é a questão. Assim, da demonstração que não nos enganamos no que nos é manifesto, o meditador poderá chegar à demonstração que o manifesto para nós é verdadeiro, pois não nos enganaríamos no que é manifesto se o que é manifesto fosse verdadeiro. Passaremos agora a esta questão. Segundo o Resumo das  *Meditações*, na  *Quarta Meditação* é demonstrado que a regra geral da clareza e distinção é a regra da verdade:

Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, segundo as concebemos:  *o que não pôde ser provado antes da quarta Meditação*. (GP 79, AT IX-1 10, nossos itálicos)  
 *Na quarta, prova-se que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras*; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou falsidade: o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para entender melhor as que se seguem. (GP 81, AT IX-1 11; VII 15; nossos itálicos)

De acordo com o argumento que proporemos a seguir, e utilizando estes textos como guias, pretendemos mostrar que a teodicéia da Quarta Meditação, além de, negativamente, mostrar as condições nas quais o erro epistêmico é evitado, positivamente estabelece a regra da verdade  *anunciada* na Terceira Meditação, a  *regra geral da verdade de todas as percepções claras e distintas*:

---

<sup>56</sup> GP: "... decorria necessariamente que ...".

<sup>57</sup> GP: "... e fui levado a ...".

Neste primeiro conhecimento [o *cogito*] 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 alguma 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 distintamente são todas verdadeiras. (GP 99–100, AT IX-1 27; AT VII 35; nossos itálicos)

Bem entendido, de acordo com os textos do Resumo, o *estabelecimento* desta regra geral como regra da verdade só pode ser feita na Quarta Meditação. Assim, este texto da Terceira Meditação é apenas o *anúncio* desta regra (Newman 1999:560–1).

Como vimos, na Quarta Meditação é reconsiderado o problema geral do mal na criação, exemplificado pela ocorrência do erro epistêmico. É apresentada uma teodicéia epistêmica — central para o projeto epistemológico das *Meditações* como um todo — para explicar a possibilidade do erro. Esta teodicéia avança utilizando a distinção aristotélica entre negação e privação, permitindo que o meditador esclareça em quais circunstâncias o erro seria incompatível com a natureza divina. Estas circunstâncias são aquelas nas quais o erro em um juízo seria o resultado de uma *imperfeição positiva*. Como veremos, a regra da verdade emerge, do mesmo modo, da incompatibilidade entre a veracidade divina e a falsidade do que é manifesto. Como a imperfeição positiva das percepções claras e distintas é incompatível com a veracidade divina, os juízos que contém apenas a elas, tal como são percebidas, são garantidamente verdadeiros. Caso contrário, Deus seria a causa de uma imperfeição positiva no sujeito; logo, não seria sumamente perfeito.

É digno de nota, e será muito importante para nossa análise da prova da existência dos corpos, que na Quarta Meditação o meditador não define as circunstâncias nas quais o erro é incompatível com a suma perfeição divina *apenas* como ocasiões onde o sujeito percebe clara e distintamente. Ao contrário, estas são um caso especial dentre estas circunstâncias, que são regidas pela *condição* para o estabelecimento da regra da verdade nas *Meditações*, a saber, *a regra da inclinação sem correção* (Newman 1999:561 e 580–9, Landim Filho 1992:117). Este ponto é fundamental para a solução que proporemos no próximo capítulo, compatibilizando a prova com a teoria do juízo. A tese de Lex Newman (e de Ra-

ul Landim Filho, menos explicitamente) que apresentaremos em seguida permite que se compreenda como o meditador prova a existência dos corpos, apoiando-se numa crença de origem obscura e confusa, sem burlar a regra da verdade.

Passamos agora à apresentação do modo como a regra geral é estabelecida nas *Meditações*, isto é, na Quarta Meditação. Aceitamos as seguintes teses de Lex Newman.(1999:574) sobre a regra geral *anunciada* na Terceira Meditação:

- (a) Somente no último parágrafo da Quarta Meditação é extraída a garantia divina da regra geral.
- (b) A teodicéia fornece elementos importantes para a demonstração da regra geral.
- (c) A regra geral sustenta-se em uma condição, a *regra da inclinação sem correção*, o que explica o papel da inclinação natural na prova.

A seguir veremos em detalhes o fundamento destas teses.

## 2.1 O ESTABELECIMENTO DA REGRA DA VERDADE

De acordo com a opinião que consideramos ortodoxa, no início da Terceira Meditação é *estabelecida*, pela derivação do exemplo do *cogito*, a regra geral da verdade de todas as percepções claras e distintas. Acreditamos que, ainda que o *cogito* de fato seja um exemplo de percepção clara e distinta, ele não é suficiente para que se estabeleça a *universalidade* da regra da verdade das percepções claras e distintas. Algo mais, além do *cogito*, o *paradigma* da percepção clara e distinta (M. Beyssade 1993), é preciso para que se estabeleça a regra *geral*.

Nos parece que há razões para se questionar a maneira ortodoxa de se explicar como Descartes estabelece a regra da verdade nas *Meditações*.

*Primeira.* No Resumo das *Meditações* (AT VII 15, AT IX-1 11), Descartes não diz que a regra da verdade foi derivada do *cogito* na Terceira Meditação; ele diz que só poderá estabelecê-la na Quarta Meditação (Newman 1999:575).

*Segunda.* Quando questionado, pelos autores das Segundas Objeções, sobre a veracidade das percepções claras e distintas, Descartes não apela a um argumento no estilo *certeza-derivada-do-cogito*; ele responde com uma argumenta-

ção ao estilo da Quarta Meditação, como veremos adiante, não derivada da passagem da Terceira Meditação (Newman 1999:575).

*Terceira.* O anúncio da regra geral, na Terceira Meditação, é ainda hesitante e, aparentemente, dependente da demonstração da impossibilidade da falsidade daquilo que se percebe clara e distintamente.<sup>58</sup> Se tal for o caso, como acreditamos, então este anúncio, embora seja o fruto da reflexão sobre as condições para que o meditador tenha certeza de estar afirmando algo verdadeiro, ao afirmar “sou, existo”, na Segunda Meditação, não é suficiente para que se estabeleça uma regra *geral*, válida para todas as percepções claras e distintas.

*Quarta.* Descartes quer fundar a regra geral na veracidade divina, e crê ter demonstrado que a esta é incompatível com o erro, quando estamos empregando a regra geral (Respostas às Segundas Objeções: AT VII 144, AT IX-1 113). Mas, se seguimos a tese da *cogito*-derivação, só podemos utilizar as premissas sobre Deus disponíveis na Primeira Meditação, e estas não permitem a compatibilização da natureza divina com *nenhuma* forma de erro (Newman 1999:576).

Acreditamos que estas quatro razões explica porque Descartes diz, no Resumo das *Meditações* (AT VII 13, AT IX-1 10), que a regra geral só pode ser provada na Quarta Meditação.

## 2.2 A DEMONSTRAÇÃO DA REGRA GERAL

Ao final da Quarta Meditação, utilizando argumentos disponíveis após a teodicéia recém apresentada, o meditador elabora o seguinte argumento, ao qual acrescentamos índices para a posterior reconstrução:

(vii) E, certamente, não pode haver outra [causa da falsidade e do erro] além daquela que expliquei; (vi) pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo al-

---

<sup>58</sup> “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” (Terceira Meditação: GP 99, AT IX-1 27, nossos itálicos). Somente na Quinta Meditação (AT VII 65, AT IX-1 51) Descartes considera a regra geral “amplamente demonstrada”.

gum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane;<sup>59</sup> (iii) porque toda concepção<sup>60</sup> clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo,<sup>61</sup> (iv) e portanto não pode ter sua origem no nada, (v) mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; (i) Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, (ii) não pode ser causa de erro algum,<sup>62</sup> (viii) e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro. (Quarta Meditação: GP 122, AT IX-1 49–50; AT VII 62; nossos acréscimos)

O argumento correspondente a esta passagem pode ser reconstruído, ainda que com algumas lacunas que preencheremos adiante, da seguinte maneira — próxima, mas não idêntica, à reconstrução de Lex Newman (1999:577):

- (i). Deus é oniperfeito.
- (ii). Logo, Deus não pode ser causa de erro algum. (i)
- (iii). Toda percepção clara e distinta é algo de real e positivo.<sup>63</sup>
- (iv). Logo, é impossível que alguma percepção clara e distinta tenha sua origem no nada. ((iii), princípio do nada)
- (v). Logo, é necessário que Deus seja o autor de cada percepção clara e distinta. ((iii), (iv), idéia de Deus da Terceira Meditação)
- (vi). Logo, se afirmo em um juízo somente o que percebo clara e distintamente, então este juízo é verdadeiro. ((i)–(v))
- (vii). Logo, a explicação anterior da causa do erro (que leva à regra do bem julgar ao afirmar apenas o que é percebido clara e distintamente) está correta. (vi)
- (viii). Logo, a percepção clara e distinta e o juízo que a afirma são verdadeiros. (vii)

<sup>59</sup> Latim: “Pois, cada vez que formulando um juízo eu retenho a vontade de tal sorte que ela não se estende senão ao que o entendimento lhe dá a ver clara e distintamente, é absolutamente impossível que eu me engane ...”.

<sup>60</sup> Latim: “... percepção ...”.

<sup>61</sup> Latim: “... alguma coisa ...”.

<sup>62</sup> Latim: “... é contraditório que ele seja enganador ...”.

<sup>63</sup> Nesta reconstrução do argumento estamos ignorando, propositalmente, que a premissa (iii) é formulada no vocabulário epistemológico, tal como podemos ver pela presença da expressão não retórica “... sem dúvida ...” (*proculdubio, sans doute*). Descartes está dizendo *sei que toda percepção clara e distinta é algo de real e positivo*.

A regra geral é explicitada no passo (vi). Seu conteúdo não é o mesmo da regra do bem julgar ao afirmar apenas o que é percebido clara e distintamente, nem sua justificação. A regra do bem julgar ao afirmar apenas o que é percebido clara e distintamente nos diz, negativamente, o que devemos fazer para evitar sermos privados de uma perfeição, ao cometermos um erro em um juízo. A regra geral apresenta positivamente o critério, garantido por Deus, para julgar sempre com verdade.

No entanto, o argumento reconstruído precisa ser melhorado. A reconstrução apresentada acima é imperfeita porque, nela, aparentemente (vi) não se segue dos passos (i)–(v) (Newman 1999:577), pois falta a tese geral que toda realidade é verdadeira, ou ao menos a tese específica que à realidade da percepção clara e distinta deve corresponder a verdade. Para se chegar a (vi), deve ser providenciada outra apresentação destas premissas, que torne explícito o que está sendo dito na passagem da Quarta Meditação. Nas Respostas às Segundas Objeções há uma passagem que consideramos, seguindo Lex Newman (1999), esta nova apresentação.

### 2.3 NOVA APRESENTAÇÃO DA DEMONSTRAÇÃO

Ao responder objeções sobre a regra geral, nas Respostas às Segundas Objeções, Descartes apresenta um argumento muito similar àquele do final da Quarta Meditação, no qual identificaremos algumas melhorias ou, ao menos, algumas vantagens para a argumentação que estamos desenvolvendo. Tal como fizemos com o texto da Quarta Meditação, acrescentamos índices para a reconstrução do mesmo:

Mas nas coisas que não podem assim explicar-se, a saber, nos nossos juízos muito claros e muito exatos, os quais, se fossem falsos, não seriam corrigíveis por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural, sustento ousadamente que não podemos ser enganados. (i) Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, (ii) e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade. (v) Mas, como em nós nada pode haver de real que ele não nos tenha dado (como foi demonstrado na prova da

sua existência), (iii') e como temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (como é possível provar pelo simples facto de possuímos em nós as idéias do verdadeiro e do falso), (vi') se esta faculdade não tendesse ao verdadeiro, ao menos quando dela nos servimos como se deve (isto é, quando damos nosso consenso apenas às coisas que concebemos clara e distintamente, pois não se pode supor outro bom uso desta faculdade), (i') não seria sem razão que Deus, que no-la concedeu, seria tido por enganador. (Respostas às Segundas Objecções: GP 160, AT IX-1 113; AT VII 144)

Reconstruímos este argumento, de acordo com um modo de interpretar a passagem muito próximo ao de Lex Newman (1999:578):

- (i'). Deus é o soberano ser; logo, é necessário que seja também o soberano bem e a soberana verdade. Ele não é enganador.
- (ii'). Logo, Deus não pode ser a origem de nada que tenda positivamente para a falsidade. (i')
- (iii'). Tenho em mim uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso.
- (v'). Em mim nada pode haver de real que não tenha sido dado por Deus.  
∴ Logo, minha faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso me foi dada por Deus. (iii')
- (vi'). Logo, se Deus me deu esta faculdade, e ele não é enganador, então ela tende ao verdadeiro; devo utilizá-la corretamente, afirmando apenas o que percebo clara e distintamente, suspendendo o juízo, caso contrário. ((i')–(v'), regra para o bom uso da faculdade de julgar)

Entendemos que a passagem das Segundas Respostas, tal como foi reconstruída acima, apresenta uma conclusão, (vi'), que deve ser considerada como uma apresentação diferente, mas equivalente, da regra geral provada na Quarta Meditação. Comparamos agora as duas reconstruções, tese a tese, conclusão a conclusão, para demonstrar esta tese interpretativa.

A tese (i) é equivalente à tese (i') quanto ao conteúdo, implícito na primeira. Dizer de Deus que ele é oniperfeito equivale a dizer que ele é o soberano ser, sendo sumamente bom e veraz. Tudo isto que é explicitado na passagem das Segundas Respostas está implícito na passagem da Quarta Meditação.

A tese (ii) é equivalente à tese (ii') quanto ao conteúdo implícito na primeira; uma segue de (i) e a outra de (i'), respectivamente. É de se notar, no entanto; que (ii') é formulada de maneira mais precisa do que (ii), pois deixa claro que Deus não pode ser a causa de uma *imperfeição positiva*. Como vimos anteriormente, a teodicéia da Quarta Meditação mostra, através do uso da distinção entre negação e privação, que o erro nos juízos é ocasionado por uma privação, de responsabilidade do ser humano, no mau uso da sua liberdade. A tese (ii) deve ser lida tendo esta discussão como pano de fundo, o que a torna equivalente à tese (ii'). Podemos supor, então, que há no argumento uma tese oculta, apoiada na regra de prudência epistêmica: se afirmo apenas o que percebo clara e distintamente, suspendendo o juízo o juízo sobre todo o resto, então evito o erro em um juízo.

Além disso, é digno de nota que em (ii) se fala em uma causa, e em (ii') em uma *tendência*. Acreditamos que o vocabulário das tendências, disposições, inclinações e propensões é mais adequado para explicar o fundamento epistêmico da regra da verdade do que o vocabulário da causalidade (mais apropriado para questões ontológicas), pois dizer que Deus não é causa de nenhum erro leva apenas a isentá-lo de responsabilidade pelo mesmo, enquanto dizer que Deus não nos dá uma tendência ao falso deixa abertas duas possibilidades, a saber, que se nos dirigimos ao falso o fazemos contra nossa natureza, e que talvez tenhamos uma tendência ao verdadeiro. Nas etapas seguintes do nosso argumento estas duas possibilidades se confirmam.

As teses (iii) e (iii') são formuladas diferentemente. A tese (iii) diz que toda percepção clara e distinta é algo de real e positivo, e a tese (iii') diz que tenho em mim uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso; (iii) ocupa-se do ato, (iii') da faculdade. Para os fins da nossa investigação preferimos a tese (iii') à tese (iii), pois esta última aplica *a cada um dos atos mentais* — isto é, às percepções claras e distintas — a complexa *teoria do real* de Descartes, apresentada na Terceira Meditação, o que seria desvantajoso para a interpretação enxuta que estamos propondo. Quanto a isto, a tese (iii') tem a vantagem de aplicar esta teoria às *faculdades mentais*, e isto está suficientemente explicado — ao menos para o fim da presente investigação — pela teodicéia que apresentamos anteriormente, no que ela diz que Deus é o criador do nosso entendimento e da

nossa vontade. [Assim, embora a tese (iii) possa ser utilizada legitimamente na Quarta Meditação, visto que utiliza teorias já apresentadas na Terceira, seu emprego na nossa investigação exigiria que discutíssemos a noção de *realidade objetiva*, uma teoria que evitamos anteriormente e que evitaremos na apresentação da prova da existência dos corpos.] O mesmo pode ser dito da tese (iv), sem equivalente nas Respostas às Segundas Objeções.

Comparando (v) e (v') vemos a diferença entre aplicar a tese da autoria divina do real às percepções claras e distintas em específico ou à criação em geral. A tese (v) restringe-se a afirmar que Deus é o autor das percepções claras e distintas, enquanto a tese (v') faz uma afirmação geral sobre Deus ser o autor de tudo o que há de real. Para os fins do argumento, a diferença relevante é que (v'), ao ser relacionada a (iii'), permite que se conclua que Deus é o autor da faculdade de conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso.

As conclusões (vi) e (vi') são equivalentes, embora uma trate das percepções claras e distintas e a outra da faculdade do verdadeiro. Ambas enunciam as condições nas quais se permanece no verdadeiro, a saber, afirmando-se apenas o que se percebe clara e distintamente. É de se notar, porém, que (vi'), ao empregar o vocabulário das tendências, é muito mais precisa sobre como nossas faculdades mentais chegam ao verdadeiro: sendo da sua natureza tender à verdade, e toda sua natureza sendo de autoria divina, chegamos à verdade quando seguimos nossa razão.

Os esclarecimentos acima mostram algumas vantagens do argumento apresentado nas Respostas às Segundas Objeções sobre o argumento apresentado na Quarta Meditação, e, embora ambas apresentações respeitem o mais literalmente possível os textos e as semelhanças presentes, talvez esta literalidade possa ter deixado pouco claro como Descartes chega à regra geral da verdade de todas as percepções claras e distintas. Para corrigir este problema, apresentamos abaixo a reconstrução feita por Raul Landim Filho, a qual economiza, como fizemos agora e faremos depois, a noção de realidade (formal e objetiva), e acrescenta explicitamente um elemento essencial que ainda não analisamos, a incorrigibilidade das nossas percepções claras e distintas por quaisquer outras percepções que nos estejam disponíveis.

## 2.4 A DEMONSTRAÇÃO DA REGRA SEGUNDO RAUL LANDIM FILHO

Até onde vemos, Raul Landim Filho apresenta de maneira clara e concisa as condições para o estabelecimento da regra da verdade, em um argumento bastante próximo ao que construímos a partir do trabalho de Lex Newman:

Para demonstrar a validade da Regra Geral da Verdade, é necessário demonstrar que: (a) existe um ser perfeito e infinito, que é criador de toda realidade e, portanto, é o criador da natureza e da razão humana; (b) é contraditório afirmar ao mesmo tempo que um ser é perfeito e é enganador, pois enganar é sinal de imperfeição; (c) a razão humana dispõe de um critério racional para distinguir o verdadeiro do falso; (d) *não existe uma outra faculdade humana que possa corrigir este critério*; (e) se a razão humana, usando corretamente este critério, se enganasse, isto é, se o evidente não fosse verdadeiro, então Deus seria enganador; (f) ora, Deus é Perfeito, d'onde não é enganador e, assim, a razão humana não se engana quando usa corretamente a Regra Geral da Verdade. (Landim Filho 1992:117, nossos itálicos)

Para Raul Landim Filho é preciso estabelecer a verdade de seis teses — muito próximas daquelas que destacamos da Quarta Meditação e das Respostas às Segundas Objeções — para estabelecer a regra da verdade. Vejamos as similaridades entre estas e as que apresentamos antes.

A tese (a) é similar às nossas teses (i) e (i') na afirmação da existência de um Deus oniperfeito. O mesmo podemos dizer das teses (b), (ii) e (ii'), todas afirmando que Deus não pode enganar. Já a similaridade entre (c) e (iii) pode ser questionada, a não ser que se apresente alguma tese, no argumento que vai de (i) a (viii), afirmando que todo real é verdadeiro. As teses (c) e (iii') dizem o mesmo, que podemos distinguir o verdadeiro do falso. A tese (e) é muito beneficiada pela presença da tese (d), e é uma conclusão a que se chega pelas teses (a)–(d), ou seja, é equivalente às teses (i')–(iii') que extraímos das Respostas às Segundas Objeções mais a regra da inclinação sem correção. Por fim, as teses (e) e (f) são equivalentes à conclusão (vi').

Quanto à tese (d), trata-se do que chamamos, seguindo Lex Newman (1999), de *regra da inclinação sem correção*. Como veremos, esta regra é condição não só para o estabelecimento da regra da verdade, como também para a prova da existência dos corpos.

Veremos adiante que Malebranche (1688) parece detectar sua presença na prova, assim como Martial Gueroult (1953b). entre os comentadores, a colocação da mesma entre as condições para o estabelecimento da regra da verdade é, acreditamos, mérito de Raul Landim Filho (1992) e de Lex Newman (1999). O primeiro foi um leitor cuidadoso das Respostas às Segundas Objeções, e o segundo trouxe a discussão da questão do estabelecimento da regra da verdade para o ponto correto das *Meditações*, a Quarta Meditação, e interpretou de maneira satisfatória, a partir disto, trechos geralmente negligenciados do Resumo da obra e da Sexta Meditação. Vejamos agora esta regra.

## 2.5 A REGRA DA INCLINAÇÃO SEM CORREÇÃO

Está por trás da idéia que haveria imperfeição positiva na faculdade de julgar, se esta levasse ao erro quando bem utilizada, uma *condição necessária* para a regra geral. Esta condição pode ser chamada de *regra da inclinação sem correção*, apoiada nas seguintes condições:

Uma percepção é verdadeira se

(a) inclino-me a tomá-la por verdadeira e

(b) não tenho nenhuma faculdade para averiguar se ela é falsa.<sup>64</sup>

A regra da inclinação sem correção é condição da regra geral.<sup>65</sup> Ela fundamenta o conhecimento de percepções claras e distintas, que são seguidas da inclinação racional da vontade a afirmar o claro e distinto, e também, como veremos, o conhecimento de percepções obscuras e confusas, quando acompanhadas de uma inclinação natural incorrigível. O ponto fundamental da regra da inclinação sem corre-

---

<sup>64</sup> Para uma formulação um pouco diferente ver Newman (1999:580).

<sup>65</sup> Uma questão difícil que não responderemos: a regra da inclinação sem correção é condição do *cogito*? Pretendemos voltar a este tema em outra ocasião.

ção é que Deus seria enganador se não garantisse inclinações positivas, naquilo delas que não pode ser corrigido por outra faculdade.

A regra da inclinação sem correção garante a regra geral apelando para a tese que, se houvesse erro na afirmação de uma percepção clara e distinta, este seria causado por uma imperfeição positiva na faculdade de julgar (Newman 1999:583). Mas ela não garante só isto, pois *qualquer inclinação positiva pode ser abrigada por ela* (Newman 1999:584), *desde que esta inclinação (racional ou psicofísica) incline o meditador a tomar algo por verdadeiro, e ele não tenha meios de averiguar se isto é falso.*

Veremos isto a seguir, na apresentação da prova da existência dos corpos, onde chama a atenção o aparente desrespeito à regra de prudência ao julgar. Dentre as críticas à prova que apresentaremos adiante, as principais concentram-se em acusar Descartes de ter burlado a regra de prudência ao julgar do seu próprio método. Mostraremos que ele não a burla, pois a prova se apóia na condição da regra da verdade, a regra da inclinação sem correção.

## 2.6 CONCLUSÃO

Vimos neste capítulo que a teodicéia sobre o erro epistêmico da Quarta Meditação, após concluída na sua etapa negativa, de isenção da responsabilidade divina sobre estes, permite ao meditador investigar, positivamente, o que há de comum em todas as circunstâncias onde deixa de errar ao julgar, afirmando ou negando algum conteúdo percebido. O argumento inicia pela constatação que, caso houvesse erro nas suas percepções claras e distintas, o meditador não poderia detectá-lo, pois perceber clara e distintamente é perceber da melhor maneira possível, sem sentir dúvida alguma e inclinando-se a tomar o que é percebido por verdadeiro. Caso estas percepções claras e distintas fossem falsas, não haveria nenhum meio de corrigi-las, pois nós homens não temos nenhuma faculdade soberracional que possa nos dar conhecimento da falsidade do que nos aparece indubitavelmente. Assim, ou esta falsidade seria indetectável, e Deus enganador, ou o que percebe-

mos da melhor maneira que podemos, isto é, clara e distintamente, é verdadeiro. Como Deus não quer enganar, as percepções claras e distintas são verdadeiras.

## 2.7 APÊNDICE: PERCEBER CLARA E DISTINTAMENTE

Sem pretender esgotar o tema, esclarecemos brevemente o que entendemos por percepção clara e distinta em Descartes. Seguindo Harry G. Frankfurt (1970:176), acreditamos que a percepção clara e distinta é o reconhecimento da ausência de boas razões para duvidar de uma percepção estruturada proposicionalmente. Vejamos alguns detalhes.

No anúncio da regra geral da verdade de todas as percepções claras e distintas, na Terceira Meditação, o meditador a aplica a tudo o que afirma (AT VII 35), e geralmente aceitamos que afirmamos proposições, e o *cogito* é considerado uma proposição (AT IX-1 19). Isto parece indicar que, ao referir-se a percepções claras e distintas, Descartes está levando em conta proposições.

Algumas vezes Descartes parece estar se referindo a um *conceito* clara e distintamente percebido. Contudo, disto não concluímos que para Descartes um conceito clara e distintamente percebido seja um conceito verdadeiro, pois esta seria uma teoria muito grotesca, visto que de tal teoria seguiria um apriorismo mais radical do que o de Santo Anselmo, onde a percepção clara e distinta de qualquer coisa que seja levaria à conclusão da sua existência. Ora, é evidente que Descartes não adota tal apriorismo, pois na Quinta Meditação se chega a uma percepção clara e distinta da matéria sem, contudo, concluir-se que a matéria existe. Assim, a percepção clara e distinta de um conceito deve ser outra coisa, a saber, a percepção do pertencimento de certa propriedade a certa substância (Frankfurt 1970).

Clareza e distinção são noções lógicas, não psicológicas. Não basta compreender uma proposição para que ela seja clara e distinta, é preciso, ainda, que o predicado percebido pertença, de fato, ao sujeito percebido (Frankfurt 1970:170, Baker & Morris 1996). No caso paradigmático do *cogito*, o pensamento é um atributo do sujeito que pensa, enquanto ele pensa. No caso da essência matéria, a tridimensionalidade pertence a ela, enquanto ela é coisa extensa. No

dimensionalidade pertence a ela, enquanto ela é coisa extensa. No caso da sua existência, que veremos no próximo capítulo, a crença originada na inclinação natural e por outros meios inverificável é indubitavelmente verdadeira, visto que Deus não é enganador.

### 3. A PROVA DA EXISTÊNCIA DOS CORPOS

**N**os capítulos anteriores vimos que Deus não é responsável pelo erro epistêmico, e que há uma regra de verdade segundo a qual tudo o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro. Por uma questão de clareza na exposição, reapresentamos o argumento que nos levou a estas conclusões:

- I. *Tese da existência de Deus*: Deus existe e é onipotente, onisciente e veraz.
- II. *Objeção a I*: Deus seria enganador se o meditador errasse em certas circunstâncias, pois um mundo com criaturas que erram às vezes é tão contrário à essência divina quanto um mundo onde o erro é inevitável.
- III. *Tese da existência do livre-arbítrio, e da sua operação na esfera do conhecimento*: Deus conferiu ao homem uma faculdade de julgar.
- IV. *Conseqüência de III: tese da possibilidade de evitar o mau uso do livre-arbítrio na esfera do conhecimento*: O meditador usa sua faculdade de julgar na única maneira correta concebível se e somente se assente apenas ao que percebe clara e distintamente.
- V. *Resposta à objeção de II*: Deus seria um enganador apenas se o meditador errasse ao usar sua faculdade de julgar da única maneira correta concebível, suspendendo o juízo quando a percepção não é clara e distinta.
- VI. *Conclusão*: Deus não engana o homem nem o deixa à mercê do erro ao lhe dar um livre-arbítrio que possibilita o erro.
- VII. Se o meditador errasse, ao afirmar apenas o que percebe clara e distintamente, haveria imperfeição positiva na sua faculdade de julgar. Ele não pode conceber outro bom uso positivo desta faculdade além da afirmação apenas do que é percebido clara e distintamente e da suspensão do juízo em todos os outros casos, nem algum erro que decorra deste tipo de uso da mesma. (V)
- VIII. Logo, o meditador não erra ao usar sua faculdade de julgar na única maneira concebível de uso correto da mesma. Caso contrário, Deus é enganador, pois o meditador chegaria a um erro imperceptível e involuntariamente, isto é: nem seu entendimento seria a faculdade do verdadeiro, nem este erro seria de responsabilidade humana. (VI, VII)

IX. Se o meditador não erra ao afirmar apenas o que percebe clara e distintamente é porque tudo o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro. (VII, VIII)

X. Logo, o meditador não erra quando assente apenas ao que percebe clara e distintamente. (IX)

Dando seqüência a este argumento, neste capítulo pretendemos mostrar que a prova é demonstrada com estes dois passos adicionais:

XI. O meditador percebe, clara e distintamente, que tem uma inclinação positiva a crer que os corpos existem, e que não tem nenhuma capacidade que lhe permita vir a saber que esta crença é falsa.

XII. Logo, a crença na existência dos corpos é verdadeira. (X, XI)

Preliminarmente, esclarecemos que pretendemos não pretendemos esgotar o assunto. Detalharemos esta prova apenas até onde for preciso para encontrarmos a resposta que estamos procurando, evitando o exame de problemas que, embora relacionados ao esclarecimento da prova, não estejam relacionados àquele que tratamos aqui, especificamente.

Não é demais lembrar que este problema é o de se determinar se a afirmação da existência dos corpos, na Sexta Meditação, está de acordo com a teoria do juízo da Quarta Meditação. Ou seja, neste capítulo queremos apenas apresentar uma interpretação da prova que mostre sua compatibilidade com a teoria do juízo analisada nos capítulos anteriores. Para responder a esta questão precisamos analisar as etapas e os elementos envolvidos na prova, o que faremos agora.

### 3.1 AS ETAPAS DA PROVA

Como vimos anteriormente, a teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação prescreve, através de uma regra de prudência, a suspensão do juízo quando a crença a ser afirmada ou negada não é percebida com clareza e distinção suficiente (Quarta Meditação: AT VII 57–8, AT IX-1 47–8). Em vista disto, a prova parece ser *temerária*, e *estar em conflito* com esta teoria, pois ela se apóia em uma crença obscura e confusa, *originada* em uma propensão psicofísica, a *inclinação natural*:

... encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas idéias me são freqüentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas idéias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente.

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas idéias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das idéias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois não me tendo dado nenhuma ← faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, *uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partes destas*, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas idéias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem. (Sexta Meditação: GP 135, AT IX-1 63, nossos itálicos)

Esta passagem, que estamos chamando de *prova*, é considerada, por Étienne Gilson (1930) e Martial Gueroult (1953a), como uma das mais difíceis da filosofia cartesiana. As dificuldades com as quais lidamos — que não são as únicas envolvendo esta prova — dizem respeito à regra da prudência ao julgar, pois, a partir da teoria do juízo, parece que Descartes tem apenas duas opções:

- (a) conceber clara e distintamente os corpos como existentes e causa das sensações, ou
- (b) suspender o juízo sobre a existência dos corpos.

Mas (a) não é possível (apesar de Spinoza (1663) e Gilson (1930), ver adiante), e (b) levaria Descartes ao que Kant (1787:B274, Landim Filho 1997) chamou de “idealismo problemático”, isto é, à dúvida sobre a existência dos corpos ocasionada pela impossibilidade de provar sua existência utilizando apenas nossas próprias percepções.

Ora, (b) poderia ser aceito por Descartes. Como veremos, Malebranche (1688) parece entender que esta é a melhor solução. Todavia, Descartes acredita ter meios para provar a existência dos corpos, o que torna (b) uma opção pouco atraente, e mesmo equivocada, pois não se deve duvidar daquilo que não há razão para se duvidar, e uma prova da existência dos corpos eliminaria toda razão para duvidar do que é provado.

Além disso, Descartes pretende que sua prova da existência dos corpos goze de um grau de certeza absoluto ou metafísico. A certeza mitigada sobre a existência dos corpos não é aceitável para o meditador, pois na metafísica só se aceita o que estiver acima de qualquer dúvida.<sup>66</sup>

Será uma prova temerária? Trataremos desta questão após a análise da mesma que faremos agora, pois é preciso que nos familiarizemos com a prova, antes de avaliá-la. Seguindo Landim Filho (1997:152–6), separamos a prova em quatro etapas, e marcamos com índices sete de oito elementos identificados por Martial Gueroult (1953b:77–83):

- (i). Há um princípio ativo<sub>2</sub> correspondente à passividade<sub>1,4</sub> das sensações,
- (ii). Este princípio<sub>2</sub> é exterior e independente em relação à mente<sub>3</sub>,
- (iii). Os corpos podem ser este princípio<sub>2</sub>, pois são exteriores à mente<sub>3</sub>,
- (iv). Há uma inclinação natural<sub>6</sub> e incorrigível<sub>8</sub> a crer que os corpos são este princípio<sub>2</sub>, de modo que Deus seria enganador<sub>7</sub> se tal não fosse o caso. Logo, os corpos existem (Landim Filho 1997:156)

Assim, como veremos, a prova busca uma atividade que corresponda à passividade sensível, e que seja exterior ao meditador, que, desde a Segunda Meditação,

---

<sup>66</sup> “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro” (Segunda Meditação: GP 94, AT IX-1 94). Ainda que talvez a prova da existência dos corpos possa ser considerada parte da física nos *Princípios*, pois está na segunda parte da obra (artigo 1), isto não significa que Descartes pense que o grau de certeza da existência da matéria seja *moral* ou parcial, ao invés de *metafísico* ou absoluto. O grau de certeza próprio às coisas da física, e aos seus princípios, é assunto com o qual não nos ocupamos no momento.

considera-se apenas como coisa pensante. Os corpos aparecem como candidatos — junto com a mente, Deus e um ser intermediário entre a mente e Deus — e são confirmados como causa das sensações pela garantia especial que é fornecida à inclinação natural incorrigível.

Tais são os oito elementos recenseados por Martial Gueroult e acrescentados acima como índices:

1. A passividade própria do sentir,
2. A relação entre ação e paixão,
3. O caráter não-mental da ação que provoca a sensação,
4. O constrangimento que é próprio à passividade do sentir,
5. O princípio de causalidade,
6. A inclinação natural a crer que os corpos causam as sensações,
7. A veracidade divina,
8. A incorrigibilidade da crença natural.

Como podemos ver pelos índices, a relação entre ação e paixão está presente em todas as etapas da prova, e por isso iniciaremos a exposição por este elemento. (Esta relação é anunciada em (i); em (ii) é afirmada sua exterioridade; em (iii) é afirmado que os corpos podem ser os correlatos ativos das sensações, e em (iv) é dito que natural e irracionalmente nos inclinamos a crer que os corpos são estes correlatos.)<sup>67</sup> Podemos ver, ainda, que na exposição que segue estamos economizando um elemento, o princípio de causalidade (5). Acreditamos que podemos economizar este elemento por três razões:

- (a) aplicação do princípio filosófico da *navalha de Ockham*: isto não desfigura a apresentação da prova para os fins desta *Dissertação*, pois nos ocupamos do problema *epistemológico* de compatibilizar a prova com a teoria do juízo, não com o problema *ontológico* da noção de causa;
- (b) a divisão em etapas de Landim Filho (1997) — que utilizamos — opera bem sem este princípio;<sup>68</sup> e

---

<sup>67</sup> Agradeço a Fabian Scholze Domingues pela leitura e discussão deste trecho.

<sup>68</sup> Embora Landim Filho (1997) utilize o princípio cartesiano de causalidade na prova para defender o cartesianismo das acusações de idealismo problemático e de idealismo empírico, das quais também não nos ocupamos.

(c) assim o texto torna-se mais plausível para leitores contemporâneos, pouco familiarizados com uma ontologia que emprega a noção de graus de perfeição do ser em conjunto com o princípio de causalidade.

Tendo justificado nossa decisão de não tratar do princípio de causalidade na prova, passamos agora à interpretação da mesma.

### 3.2 A CONTRAPARTE NÃO-MENTAL DA PASSIVIDADE SENSÍVEL

Nesta e nas próximas seções onde analisaremos as etapas da prova, iniciaremos reproduzindo, novamente, o trecho relevante para a análise que está sendo realizada. Sobre a passividade e sua contraparte ativa. Agora, o trecho relevante é o seguinte:

*... encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas idéias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas idéias me são freqüentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim .... E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, ... ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura .... (Trecho da prova, nossos itálicos)*

Já que, como já vimos, a relação entre ação e paixão está presente em todas as etapas da prova, é bom iniciarmos esclarecendo-a. Em primeiro lugar, trata-se de uma relação, não de alguma coisa ou substância; em segundo lugar, ela não pode ser concebida sem que ocorram seus dois correlatos, o ativo e o passivo:

Quanto a mim, eu sempre acreditei que *a ação e a paixão não são senão uma só e mesma coisa à qual se deu dois nomes diferentes*, segundo os quais ela pode ser relacionada, tanto ao termo de onde parte a ação, ou tanto àquele onde ela se termina, ou no qual ela é recebida; de sorte que repugna que

haja durante o menor momento uma ação sem paixão. (Carta ao Hyperaspistes de agosto de 1641: Alquié II 366, nossos itálicos)

Com o emprego deste recurso, acreditamos que Descartes não pretende nenhuma originalidade filosófica, pois o mesmo era de emprego comum entre os filósofos:

... tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado *pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça*; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos aos quais podemos relacioná-la. (*As paixões da alma* I 1: GP 217, nossos itálicos)

Assim, ao apelar a uma relação na prova, Descartes não está supondo a existência de coisa alguma, pois uma relação não é coisa, é algo que ocorre entre coisas.<sup>69</sup> Além disso, a noção era comumente aceita pelos filósofos da sua época. Quanto à justificação para o apela a esta noção, esta é o caráter involuntário da passividade, como veremos.

A primeira etapa da prova, a afirmação que há um princípio ativo correspondente à passividade das sensações (Landim Filho 1997:156) não é nenhuma descoberta, mas apenas algo que decorre do conceito relacional de passividade. Ação e paixão, atividade e passividade — noções das *Categorias* de Aristóteles (1b25–2a4) — implicam-se reciprocamente, e Descartes as transforma em noções simples que não dão conhecimento da existência de nada (*Princípios* I 10, Gueroult 1953b:79–80). Algo que é paixão sob um ponto de vista é ação sob outro ponto de vista. Este princípio é relacionado, na prova, à faculdade de sentir. O meditador já sabe que a sensibilidade é *de fato* passiva, não mera experiência duvidosa de passividade, diferentemente do que ocorre na Terceira Meditação, quando ele ainda precisa considerar a hipótese da presença nele mesmo de uma faculdade desconhecida que cause as idéias sensíveis:

---

<sup>69</sup> O apelo a uma relação não exija a suposição da existência das coisas relacionadas, embora o emprego desta relação a suponha.

... e assim talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas idéias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela não me seja conhecida .... (Terceira Meditação: GP 102-3, AT IX-1 31)

Esta passividade é experimentada como constrangimento ou coação, pois o meditador ele mesmo não causa as sensações — se as causasse o saberia, pois sua mente é transparente para si mesmo, como veremos resumidamente adiante. Por isso o constrangimento próprio da passividade permite, pela aplicação do princípio da unicidade entre ação e paixão, chegar à conclusão que a causa das sensações é algo diferente dele mesmo (Gueroult 1953b:81).

Antes de seguir adiante vejamos rapidamente como o meditador elimina a possibilidade dele mesmo ser a causa das sensações. Logo antes da prova, ele demonstra que mente e corpo são realmente distintos. Desta tese resulta a conclusão que sua essência, enquanto sujeito pensante, é pensar. Como pensar é estar consciente, o sujeito pensante conhece todos seus atos. Logo, não pode haver nele mesmo, enquanto sujeito pensante, uma faculdade de produzir pensamentos que lhe seja desconhecida (Sexta Meditação: AT VII 78, AT IX-1 62; Respostas às Primeiras Objeções: AT IX-1 85, AT VII 107; Landim Filho 1997:153-4):

... que *nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscius*,<sup>70</sup> provei nas Meditações, e se segue disto que a alma é distinta do corpo, e que sua essência é pensar. (Carta a Mersenne de 31 de dezembro de 1640: Alquié II 305; AT III 273)

Tendo chëgado a este conhecimento, que chamamos de *tese da transparência da mente a si mesma*, o meditador pode reavaliar a possibilidade do corpo ser a causa das sensações, visto que a sensibilidade é independente da vontade (Newman 1994:492):

... experimento em mim próprio que essas idéias 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 essa razão persuado-me de que este sentimento ou esta idéia de calor é produzido em mim por al-

---

<sup>70</sup> Tradução: “que não pode haver nada em mim, isto é na mente, do que eu não esteja consciente.”

go diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro. (Terceira Meditação: GP 102, AT IX-1 30; AT VII 38)

Na Terceira Meditação esta investigação é abandonada porque o meditador ainda não estabeleceu a tese da transparência, precisando considerar a possibilidade de haver em si mesmo, enquanto coisa pensante, uma *faculdade oculta* que provoca as sensações (Newman 1994:493). Isto muda apenas na Sexta Meditação, antes da prova:

E, embora as idéias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas diferentes de mim, posto que *talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de ter até agora permanecido desconhecida para mim) que seja a causa dessas idéias e que as produza.*

Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral. (Sexta Meditação: GP 133-4, AT IX-1 61; AT VII 53-4; nossos itálicos)

Para eliminar a possibilidade dele mesmo, enquanto coisa pensante, ser a causa das sensações, o meditador inicia pelo reconhecimento da *distinção real* entre si mesmo, assim considerado, e a coisa extensa (Newman 1994:495):

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, *é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.* (Sexta Meditação: GP 134, AT IX-1 62)

Além do reconhecimento da distinção real entre mente e corpo, Descartes utiliza a tese da transparência para rejeitar a possibilidade de haver na mente uma faculdade oculta que cause as sensações experimentadas pela mesma mente. Segundo es-

ta tese, não há no meditador nenhuma faculdade, conhecida ou desconhecida, da qual ele não esteja ciente quando ela está operante (Newman 1994:496).

Para rejeitar a possibilidade de haver na mente uma faculdade oculta, esta tese deve ser formulada de maneira mais precisa, pois não basta ao meditador ter ciência da operação de suas faculdades, é preciso também que ele tenha ciência delas como *causas*. Na terminologia de Descartes isto significa investigar se uma faculdade do próprio meditador é a faculdade ativa que causa as sensações. Pela tese da transparência, ele deveria ser capaz de detectar a operação ativa de uma de suas faculdades ao causar as sensações (Newman 1994:498–9):

... eu não provei a existência das coisas materiais do fato das suas idéias estarem em nós, mas do fato que elas se apresentam a nós de tal sorte que nós *conhecemos claramente* que elas não são feitas por nós, mas que elas nos vem de alhures. (Carta ao Hyperaspistes de agosto de 1641: Alquí II 367)

Assim mais precisamente formulada, a tese da transparência em relação à passividade sensível permite concluir que outra coisa, diferente do próprio meditador, considerado como coisa pensante, é a causa das sensações. Quando uma de suas faculdades causa uma idéia, o meditador tem ciência disto; ele sente de maneira passiva, somente quando alguma faculdade ou princípio ativo causa as sensações; ele estaria ciente se esta faculdade ativa estivesse nele, ou fizesse parte dele; mas ele não tem ciência disto quando sente; logo, a faculdade ativa não está nele (Newman 1994:499). Com isto o meditador descarta a hipótese de ser ele mesmo a causa das suas sensações, e se conclui, nesta segunda etapa da prova, que há um princípio ativo exterior, e independente da mente, que causa a passividade das sensações (Landim Filho 1997:156).

Resumindo, a passividade experimentada como constrangimento e a mútua implicação entre ação e paixão permitem que o meditador chegue à primeira conclusão da prova, a *tese da exterioridade* da causa das sensações: *uma outra substância, diferente dele mesmo, deve ser o agente que provoca nele as sensações*. A tese da exterioridade da causa das sensações segue da tese da transparência: se o meditador fosse a causa das sensações que experimenta involuntariamente, ele saberia disso (Newman 1994:501). Veremos, a seguir, o procedimento para chegar ao corpo como princípio ativo que provoca as sensações. Tendo concluído que ele

mesmo, *enquanto coisa pensante*, não causa as sensações, o próximo passo é — através da tese da exterioridade — listar os candidatos *extramentais*: os corpos, alguma criatura mais nobre que o corpo e Deus. Esta terceira etapa da prova conclui apenas que é possível que os corpos causem as sensações (Landim Filho 1997:156).

### 3.3 A INCORRIGIBILIDADE DA INCLINAÇÃO NATURAL

*Pois não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas idéias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. (Trecho da prova)*

A inclinação natural é um dos elementos mais problemáticos da prova, por envolver uma percepção obscura e confusa; se ela tem algum valor cognitivo, isto precisa ser estabelecido (Gueroult 1953b:81). Ela não é crença, nem é juízo, é apenas uma propensão *involuntária* a crer na relação de causalidade entre os corpos e as sensações. O meditador pode estar inclinado ou propenso a crer que os corpos existem, por causa da inclinação natural, mas, mesmo assim, *suspender o juízo* sobre esta crença. Trata-se de uma crença natural, mas não de um *juízo* natural, pois é uma inclinação psicofísica que não decorre do concurso do entendimento e da vontade.

Não sendo judicativa, poderíamos, talvez, ao ler a prova, imaginar que a crença fornecida pela inclinação natural é confiável, pois o meditador já investigou todos seus tipos de pensamentos, e concluiu que só precisa acautelar-se para não se enganar ao julgar.<sup>71</sup> Mas esta interpretação envolve uma dificuldade, pois a análise retrospectiva que o meditador faz, na Terceira Meditação, da origem das suas crenças, é também relevante para a compreensão deste ponto. A inclinação

---

<sup>71</sup> “Assim, restam-me tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar” (Terceira Meditação: GP 101, AT IX-1 29).

natural é oposta à luz natural, o único<sup>72</sup> poder que o meditador tem para distinguir o verdadeiro do falso.<sup>73</sup> Este ponto merece reflexão, para que seu papel na prova seja justificado. Na Terceira Meditação a inclinação natural é distinguida da luz natural. O meditador reconhece já ter se enganado ao segui-la no domínio da ação, e por isso questiona sua veracidade:

Mas, no que se refere a inclinações que também me parecem ser para mim naturais, notei freqüentemente, quando se tratava de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas não me levavam menos ao mal do que ao bem; eis por que não tenho motivo de segui-las tampouco no referente ao verdadeiro e ao falso. (Terceira Meditação: GP 102, AT IX-1 31)

O raciocínio parece ter a seguinte forma:

- (i). A inclinação natural é critério de escolha no domínio da ação humana.
- (ii). Se ela for confiável neste domínio, talvez seja confiável para distinguir o verdadeiro do falso.
- (iii). Mas ela não é confiável naquele domínio.
- (iv). Então ela talvez não seja confiável para distinguir o verdadeiro do falso.

A premissa (i) é importante por iniciar uma análise só finalizada na Sexta Meditação. O meditador está analisando suas antigas razões (que seriam as razões de uma pessoa educada segundo a filosofia escolástica, e também do senso comum) para crer na tese dos corpos como causadores e semelhantes às sensações, e uma destas razões são os ensinamentos da natureza, e, por conseguinte, a inclinação natural. Ele lembra de já ter utilizado no domínio da vida a inclinação natural como critério para distinguir o que lhe parecia um bem do que lhe parecia um mal, e também de ter cometido erros neste domínio, quando a utilizava (premissa (iii)). Daí que ele agora a rejeite como critério alternativo para a distinção entre o verdadeiro e o falso (premissa (ii) e conclusão (iv)). Tendo rejeitado a inclinação natural como razão para crer na tese da causalidade e semelhança, o meditador passa

---

<sup>72</sup> “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” (Terceira Meditação: GP 102, AT IX-1 30).

<sup>73</sup> “Ora, essas duas coisas [a inclinação natural e a luz natural] 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” (Terceira Meditação: GP 102, AT IX-1 30).

a investigar a segunda razão que tinha para crer na mesma, sua involuntariedade.<sup>74</sup> Esta razão é considerada inconclusiva por causa da hipótese, ainda não afastada na Terceira Meditação, da presença, nele mesmo, de uma faculdade desconhecida que as produza. Após a Terceira Meditação há um silêncio sobre a inclinação natural que só é quebrado na Sexta Meditação.<sup>75</sup> Todavia, é preciso notar que — como já vimos — a Quarta Meditação refere-se a *um outro tipo* de inclinação, *diferente* da inclinação natural, que chamarei de *inclinação racional*.<sup>76</sup>

Por exemplo, examinando, estes dias passados, se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria muito evidentemente que eu próprio existia, *não podia impedir-me de julgar* que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte *inclinação em minha vontade*; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença. (Quarta Meditação: AT IX-1 46–7, *nossos itálicos*).

Interpretaremos a passagem acima, para esclarecer o que há de comum, e também as diferenças entre a inclinação natural e este *outro* tipo de inclinação. Estes dois tipos de propensão ou inclinação têm em comum o fato de fazer parte da natureza humana, podendo ser considerados dois tipos de *instintos*, tal como Descartes escreve em uma carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639:

... distingo duas sortes de instintos: o primeiro está em nós enquanto homens e é puramente intelectual; é a luz natural ou *intuitus mentis*,<sup>77</sup> o único no qual

<sup>74</sup> “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 ...” (Terceira Meditação: GP 102, AT IX-1 31).

<sup>75</sup> Antes de voltar à inclinação natural Descartes menciona “... certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes ...” (Sexta Meditação: AT IX-1 59). Tendo em vista a objetividade deste texto não analisarei esta passagem, embora ela possa ser relacionada a trechos citados da Terceira Meditação.

<sup>76</sup> O termo “racional” está abrangendo as operações do entendimento e da vontade nesta denominação.

<sup>77</sup> Nesta carta, Descartes chama de “instinto racional” luz natural o *entendimento*, mas seria de se esperar, de acordo com a leitura da Quarta Meditação que apresentamos anteriormente, que este fosse a *vontade*. A melhor explicação que encontramos para tal fato é a possível evolução, notada por intérpretes como Anthony Kenny (1972) e Michelle Beyssade (1994b), na teoria cartesiana da vontade. Segundo estes, são características da teoria da vontade da Quarta Meditação (a) não ter sido

eu creio que se deve fiar; o outro está em nós enquanto animais, e é uma certa impulsão da natureza para a conservação do nosso corpo, à fruição das volúpias corporais, etc., o qual não deve ser sempre seguido. (Alquíé II 146)

A primeira diferença diz respeito aos respectivos tipos de percepções atingidos por cada uma destas inclinações. A inclinação racional, diferentemente da inclinação natural, afeta o que é concebido clara e distintamente. A inclinação natural afeta percepções obscuras e confusas. A segunda diferença diz respeito à relação entre estas inclinações e a vontade. A inclinação natural é involuntária, e a inclinação racional é voluntária, e tem uma força ou grau diretamente proporcional ao grau de clareza e distinção da percepção em questão.

Estas diferenças entre estes dois tipos de *propensões* em nada ajudam, por si sós, a entender como o apelo à inclinação natural, na prova, permite que se passe legitimamente à conclusão. Para A. K. Stout (1932:395–6) não há mais porque duvidar da inclinação natural na Sexta Meditação porque já se provou que Deus é veraz, mas esta prova não é suficiente para eliminar o *fato* do erro, nem mesmo no domínio puramente intelectual, como vimos anteriormente, no capítulo 1.<sup>78</sup> Naquela ocasião, vimos que o erro é uma possibilidade, apesar de se saber que Deus existe, e apesar de se perceber clara e distintamente, pois é possível afirmar mais do que aquilo que se percebeu desta maneira.

Se o erro é possível em relação às idéias claras e distintas, porque não seria também em relação a uma inclinação obscura e confusa? Além disso, a regra da verdade extraída da teoria do juízo da Quarta Meditação conclui, apenas, que Deus garante a verdade do que é percebido clara e distintamente, mas a inclinação natural que opera na prova *não envolve* uma percepção clara e distinta.

---

antecipada em nenhum texto conhecido anterior às *Meditações* e (b) estar — ao menos aparentemente — em conflito com a teoria apresentada nos textos anteriores conhecidos.

<sup>78</sup> Recapitulando, no capítulo 1 analisamos a teoria do juízo que o meditador descobre, na Quarta Meditação, *após* ter descoberto a existência de Deus, na Terceira Meditação. Como esta teoria pretende explicar o então ainda presente *fato* do erro, supomos preliminarmente, na análise então apresentada, que o conhecimento da existência de Deus não é suficiente para se afirmar a impossibilidade do erro. Além disso, as conclusões do capítulo 1 mostram que, mesmo existindo um Deus veraz, o erro é possível, embora possa ser evitado por um meditador que se autocontenha e afirme apenas o que percebe clara e distintamente.

Deus pode enganar, pois é onipotente, mas não quer enganar, pois é sumamente bom.<sup>79</sup> Além disso, ele é veraz, e isto garante que ele não engana naquilo que o meditador não pode descobrir falsidade. Na Quarta Meditação, o meditador aceita como verdadeiro, com facilidade, a percepção clara e distinta.<sup>80</sup> Na prova ocorre algo um pouco diferente, pois o meditador pode tomar por falsas as sensações, embora esteja naturalmente inclinado a acreditar que elas são causadas pelos corpos. Neste caso, o meditador encontra, em si mesmo, alguma dificuldade ou resistência. Enquanto pretende apenas seguir a prescrição do método, resiste a tomar os corpos como causa das sensações. Enquanto homem, ser psicossomático — o que ele ainda não sabe que é, nem pode pressupor, pois é a própria existência dos corpos o que está sendo agora provado —, é involuntariamente levado a crer que os corpos causam as sensações, e certamente ele afirmaria o conteúdo desta crença, caso não se prendesse à sua decisão metódica.

Na prova não é dito que a inclinação natural a crer que os corpos causam as sensações é seguida por ser clara ou veraz, mas por ser *incorrigível*.<sup>81</sup> A incorrigibilidade — carência de meios para descobrir a falsidade de uma crença dada, se esta for falsa — é a condição para a veracidade<sup>82</sup> divina ser a garantia da inclinação natural (Gueroult 1953b:82):

---

<sup>79</sup> “Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele [Deus] me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição. E, conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus” (Quarta Meditação: GP 115, AT IX-1 42–3; AT VII 53).

<sup>80</sup> “... eu não tinha podido, certamente, não julgar que isto do que eu tinha uma tão clara intelecção fosse verdadeiro, não que eu tenha sido coagido por alguma força exterior, mas porque de uma grande luz no entendimento seguii uma grande inclinação na vontade; e assim acreditei tão mais espontânea e livremente que tinha sido, sobre este ponto preciso, menos indiferente” (Quarta Meditação: AT VII 47). O texto da tradução do Duque de Luynes, corrigida por Descartes, difere consideravelmente deste.

<sup>81</sup> Não confundir com a expressão “incorrigibilidade do mental”, utilizada atualmente e correspondente a este trecho das *Meditações*: “Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos 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. Não é preciso temer também que se possa encontrar falsidade nas afecções ou vontades; pois, ainda que possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo” (Terceira Meditação: GP 101, AT IX-1 29; AT VII 37).

<sup>82</sup> O recurso à veracidade divina como garantia da verdade da inclinação natural a crer que os corpos provocam as sensações é tão forte que seria operante mesmo sem o apelo à tese da transparência da mente a si mesma. Suponha que a mente não é transparente a si mesma, e que uma faculdade oculta da mesma seja a causa da inclinação natural a crer que os corpos causam as sensações. Neste caso, Deus seria enganador, se não desse ao meditador os meios de corrigir esta crença. Como Deus não é

... do simples fato de que Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza. (Sexta Meditação: GP 135, AT IX-1 64)

Esta condição é o caso sempre que:

- (a) O meditador está positivamente inclinado a crer, e
- (b) Ele não tem capacidade de conhecer a falsidade desta crença, se ela for falsa (Newman 1997).

O que é incorrigível é a *inclinação* a crer que os corpos existem, não a *crença* na existência dos corpos. A crença a crer nos corpos pode ser corrigida pelas razões de duvidar da Primeira Meditação. Dadas estas razões, objeções à prova, como as de Malebranche e de outros filósofos imediatamente posteriores a Descartes, diferentemente dele, defendem a suspensão do juízo sobre a existência da matéria (McCracken 1998).

Assim, Descartes pretende ter provado a existência dos corpos na Sexta Meditação. Mas ele pode fornecer este tipo de garantia a este tipo de crença sem burlar a regra de prudência ao julgar da Quarta Meditação (Newman 1997)? Tal tentativa não seria apenas "... o lado noturno da filosofia das idéias claras" (Rodrigues 1903:3)?

### 3.4 A PROVA BURLA A TEORIA DO JUÍZO? ALGUMAS OBJEÇÕES E RESPOSTAS

Nos ocuparemos agora com algumas objeções que rejeitam a prova por considerá-la *incompatível* com a teoria do juízo, e apresentaremos algumas respostas às mesmas. Lidaremos basicamente com dois tipos de objeções. O primeiro, seguindo o teor *normativo* desta teoria, *recremina* o meditador por fazer afirmações so-

---

enganador, deve ser falso que uma faculdade oculta da própria mente seja a causa desta inclinação natural. Um argumento análogo a este opera na questão da distinção entre o sonho e a vigília (Gueroult 1953b:82-3).

bre o que não percebe clara e distintamente, e o segundo considera *inaceitável* que Deus garanta o que é percebido obscura e confusamente.

### 3.4.1 *A crença natural na existência dos corpos*

Não me engano senão nos juízos muito apressados onde a vontade se determina ela mesma sem buscar no entendimento seu limite e sua regra. Tais são, entre outros, aqueles pelos quais afirmo a existência das coisas externas; o predicado que a vontade relaciona ao sujeito não é concebido pelo entendimento como vinculado com este por uma ligação de necessidade. (Rodrigues 1903:40)

A objeção deste trecho é grave, e pretendemos respondê-la, mais adiante, mostrando que para Descartes a existência dos corpos é percebida clara e distintamente e pode ser afirmada em um juízo.

O apelo à inclinação natural na prova da existência dos corpos causa mal-estar em leitores como Malebranche (1688) e Étienne Gilson (1930) por causa do apelo a uma percepção obscura e confusa. Na prova, a inclinação natural “propõe” a seguinte crença: os corpos existentes no mundo exterior à mente são a causa das sensações. A compatibilização entre esta crença e a teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação é problemática, pois a inclinação natural, faculdade humana, isto é, da união entre a mente e o corpo, não apresenta à mente (ao entendimento ou à *luz natural*, diferente da inclinação natural) percepções claras e distintas. Assim, o procedimento adequado, de acordo com a teoria do juízo da Quarta Meditação, seria suspender o juízo sobre estas percepções, pois tal teoria prescreve ao investigador que ele afirme apenas o que percebe clara e distintamente, suspendendo o juízo sobre todo o resto.

Na prova é dito que temos uma inclinação natural a crer que os corpos são a causa das sensações. Ao investigar a questão, o meditador conclui que praticamente qualquer coisa (entre a matéria, uma mente, um ser como um anjo, e Deus) poderia ser a causa das mesmas. Esta investigação termina em um impasse, só superado quando o meditador constrói um argumento para mostrar que, da incorri-

gibilidade da inclinação natural, deve seguir-se a verdade da crença proposta por ela. O conflito entre o apelo à inclinação natural e a teoria do juízo está dividido nos seguintes temas: a incorreção do apelo à inclinação natural e a inadequação da justificação da mesma pela incorrigibilidade. Talvez nenhum leitor da prova tenha apresentado o problema do apelo à inclinação natural na mesma de maneira mais clara do que Malebranche, na Segunda Parte da sua *Investigação da Verdade*, Sexto Esclarecimento:

Permaneço de acordo que a Fé obriga a crer que os corpos existem: mas para a evidência, me parece que ela não é penetrante <pointentière>, e que nós não somos de modo algum invencivelmente conduzidos a crer que há qualquer outra coisa que Deus e nosso espírito. É verdade que temos uma inclinação extrema a crer que há corpos que nos circundam. Concordo com o Senhor Descartes: Mas esta inclinação, toda natural que ela seja, não nos força de modo algum pela evidência: ela nos inclina a isto somente pela impressão. Ora, nós não devemos seguir nos nossos juízos livres que a luz e a evidência; e se nós nos deixarmos conduzir pela impressão sensível, nós nos enganaremos quase sempre.

Por que nos enganamos nos juízos sobre as qualidades sensíveis, sobre a grandeza, a figura e o movimento dos corpos, se não porque seguimos uma impressão semelhante a esta que nos conduz a crer que os corpos existem. Não vemos — não que o fogo é quente, que a neve é branca, que o Sol todo brilhante de luz? Não vemos — não que as qualidades sensíveis, assim como os corpos, estão fora de nós? Todavia é certo que estas qualidades sensíveis, que nós vemos fora de nós, não estão de maneira alguma fora de nós, ou, caso se queira, não há nada certo sobre isto. Qual razão temos nós, portanto, para julgar que além dos corpos inteligíveis que vemos, há ainda outros que observamos? Que evidência se tem que uma impressão que é enganadora não somente em vista das qualidades sensíveis, mas ainda em vista da grandeza, da figura e do movimento dos corpos, não o seja em vista da existência atual dos mesmos corpos? Pergunto que evidência se tem, pois, quanto às verossimilhanças, permaneço de acordo que não faltam. (Malebranche 1688:358–9)

Malebranche objeta que somos fortemente inclinados a crer na existência dos corpos, mas esta crença, ainda que muito forte, é injustificada, pois nenhuma razão

nos obriga a adotar esta crença. Na justificação da sua objeção, Malebranche a-póia-se na prescrição da teoria do juízo da Quarta Meditação: seguir apenas a luz natural e a evidência nos nossos juízos. Ele também apresenta argumentos contra o apelo à inclinação natural na prova da existência dos corpos apresentada na Sexta Meditação. Ele admite que temos uma inclinação muito forte a crer que há corpos exteriores à mente, mas rejeita a tese que tal inclinação seja invencível. Na prova, Descartes não diz que a inclinação é invencível, mas sim que ela é incorrigível. As duas qualificações não são equivalentes, mas há elementos da objeção de Malebranche que servem para objetar à justificação do apelo à inclinação na prova por causa da sua incorrigibilidade.

Na passagem citada, Malebranche de certa forma coloca todo o campo do sensível, das “impressões”, no escopo da incorrigibilidade.<sup>83</sup> sentimos, e não podemos deixar de sentir, que o fogo é quente, vemos, e não podemos deixar de ver, que a neve é branca, assim como vemos, e não podemos deixar de ver, que os corpos estão fora da mente.<sup>84</sup> Mas o fato de percebermos as impressões de tal maneira não é suficiente para que as consideremos razões para afirmar que o fogo é quente, que a neve é branca, ou que os corpos estão fora da mente. Uma impressão, incorrigível ou não, não é razão para crer em algo.

Neste caso, a conclusão é, novamente, que o apelo à inclinação natural, na prova, não está de acordo com a teoria do juízo da Quarta Meditação, pois não é razão para crer, pois não é percepção clara e distinta.

### 3.4.2 *O alcance da veracidade divina*

Veremos agora outra objeção à prova. As idéias, atos mentais que veiculam realidades objetivas, têm elas mesmas algum tipo de ser ou existência, o de ato mental ou percepção. Sendo algo, elas são parte da criação divina. Como já vimos, podemos admitir que ocorra certo tipo de imperfeição nas criaturas, desde que esta

<sup>83</sup> Malebranche parece entender a incorrigibilidade como o que atualmente é chamado de *incorrigibilidade do mental*. Ver a nota 81.

<sup>84</sup> O ponto de Malebranche na sua objeção é aparentado à tese que a sensação se apresenta, sempre, como verdadeira: “... as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras” (Pascal 1670:§\*9); “Deste modo, é corretamente dito que os sentidos não erram; não, porém, porque sempre julguem corretamente, mas porque simplesmente não julgam” (Kant 1781:A 293/B 350).

mos admitir que ocorra certo tipo de imperfeição nas criaturas, desde que esta não seja uma imperfeição no gênero da criatura em questão. De onde surge um novo problema relacionado à prova da existência dos corpos presente na Sexta Meditação. Não é possível provar a existência dos corpos através da idéia clara e distinta dos mesmos, tendo que se apelar, na prova, a uma percepção obscura e confusa, a inclinação natural. Mas a obscuridade e confusão não são imperfeição positiva de uma idéia? Tal questão deve ser esclarecida, pois a prova exige que Deus garanta a inclinação natural, uma percepção obscura e confusa. Aparentemente, ao fazer isto a prova exige que Deus garanta mesmo uma percepção defeituosa.

Tal problema não se apresenta na Quarta Meditação, onde apenas é compatibilizada a veracidade divina com a propensão racional a afirmar o que é percebido clara e distintamente. Percepções claras e distintas são, sem dúvida, perfeitas no seu gênero. Mas, o que dizer da inclinação natural, irremediavelmente obscura e confusa? Neste caso, parece realmente haver um problema para a prova. Para Descartes, Deus cria percepções claras e distintas e, também, percepções obscuras e confusas, ao invés de *apenas* percepções claras e distintas. Dada tal situação, seu projeto de filosofia primeira deve optar entre:

- (a) deixar as percepções obscuras e confusas de fora da região da certeza, ou
- (b) explicar com se pode ter certeza que uma percepção apoiada apenas em uma inclinação irracional é verdadeira.

Étienne Gilson (1930) fica com a primeira opção, ao afirmar que a veracidade divina abrange apenas o claro e distinto. Se tal for a situação, então a prova é defeituosa. Ele diz que uma inclinação, por não ser uma idéia clara e distinta, não é garantida por Deus. Ele considera a prova da existência dos corpos da Sexta Meditação equivocada, e prefere a versão de Spinoza (1663:I, XXI), que considera “melhorada”. Embora tenhamos que reconhecer que a versão de Spinoza utilize uma percepção clara e distinta, isto não quer dizer, necessariamente, que Spinoza tenha melhorado a prova da Sexta Meditação.

Um dos melhores comentários à prova da existência dos corpos de Descartes foi feito por Étienne Gilson (1930:299–315), e publicado como apêndice aos seus *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Trata-se de um texto sutil e esclarecedor, fundamental para o bom estudo

deste tema. Mesmo o estudo do segundo volume do *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Martial Gueroult (1953b), voltado exclusivamente à interpretação da Sexta Meditação, merece este pequeno apêndice como pano de fundo. O título do apêndice (Spinoza interprète de Descartes) resume bem a tese de Étienne Gilson: a prova de Descartes contém fraquezas; ao expor a doutrina de Descartes para um discípulo, Spinoza (1663) *a melhora*:

A redação de Spinoza é de uma habilidade consumada; infelizmente, a dificuldade reside no pensamento mesmo de Descartes e nenhum gênio do mundo, mantendo-se no interior deste pensamento, poderia cobri-lo de um lado sem descobri-lo do outro. (Gilson 1930:310)

Nos ocuparemos de um dos pontos centrais da interpretação de Étienne Gilson, sua compreensão dos limites da veracidade divina como garantia da verdade de uma percepção:

Em primeiro lugar, *a existência de um Deus veraz pode bem garantir no cartesianismo a verdade das idéias claras e distintas*, logo uma separação de direito entre as substâncias que podem lhes corresponder, *mas qual idéia clara e distinta viria a garantir quando se trata da existência dos corpos e não mais de sua essência?* Malebranche, que parte de Deus como Spinoza, mas que como Descartes não quer deduzir o mundo, se reconhece incapaz de provar a existência com a ajuda de *argumentos cartesianos*: pois enfim esta existência não é demonstrável nem a partir de Deus, nem a partir do mundo [sic]. Ela não é evidente a partir de Deus, pois uma tal evidência se encontra apenas nas relações necessárias, e não há relação necessária entre Deus e um tal mundo. Ela não é também a partir de nosso pensamento, *pois uma inclinação a concluir não é uma idéia clara e distinta e não tem, conseqüentemente, nenhuma garantia de Deus: se consentimos a ela é livremente, podemos não consentir. É por um ato livre, e conseqüentemente sujeito ao erro, que consentimos, e não por uma impressão invencível; pois nós acreditamos porque o queremos livremente, e não porque o vemos com uma evidência que nos põe na necessidade de crer como fazem as demonstrações matemáticas.* (Gilson 1930:307, nossos itálicos)

O trecho acima é uma crítica a Descartes apoiada em uma interpretação do cartesianismo, não uma interpretação da prova apoiada em *elementos positivos do cartesianismo* que estão presentes na prova (como encontramos em Gueroult 1953b). Nos parece que Étienne Gilson está interpretando de maneira incorreta o cartesianismo ao afirmar que apenas idéias claras e distintas têm garantia divina. O final da Quarta Meditação, local onde é estabelecida a regra da clareza e distinção, estabelece que *todas* as percepções claras e distintas são verdadeiras, não que *apenas* as percepções claras e distintas são verdadeiras. É por isso que a teoria do juízo de Descartes é mais uma medida de prudência na investigação metafísica do que um método de descoberta de verdades. Martial Gueroult (1953b), leitor cuidadoso da Sexta Meditação, percebe que as sensações têm alguma verdade, apesar da sua obscuridade e confusão (não nos aprofundaremos neste tema). Parece-nos que Étienne Gilson também interpreta o cartesianismo de maneira descuidada ao afirmar que não temos uma inclinação irracional a crer que os corpos causam as sensações. Ele reduz a inclinação natural a um juízo, o que torna a prova ininteligível.

Temos que convir, no entanto, que há razões para se entender a tentativa, da parte de Étienne Gilson, de explicar o conceito de inclinação natural a partir do conceito de juízo. A primeira razão para tal é, certamente, o fato de Descartes ter nos apresentado poucos esclarecimentos sobre o mesmo.

Além disso, as poucas caracterizações que Descartes nos oferece sobre a inclinação natural são negativas. Sabemos que ela não é percepção de origem puramente intelectual, nem ato da vontade. O pouco que sabemos sobre seu modo de agir sobre nós é que estamos, natural e irracionalmente, dispostos a crer que os corpos causam as sensações, assim como estamos, racionalmente, dispostos a crer que aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro. O pouco que sabemos sobre sua origem é que ela é de natureza psicossomática, ao contrário da inclinação racional a crer que tudo o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro, de natureza, esta, puramente mental.

As críticas que formulamos contra a interpretação de Étienne Gilson, mostrando o que consideramos seus erros, só são possíveis por causa do avanço nos estudos cartesianos representado pelo trabalho de Martial Gueroult no volume II

do seu *Descartes selon l'ordre des raisons*. Nesta obra é encontrado um caminho para se entender como pode haver, para Descartes, de maneira limitada, e em casos especiais, certeza sobre percepções intrinsecamente obscuras e confusas. Dentre estes casos, o que nos interessa é a prova.

Assim, acreditamos que a interpretação da prova de Étienne Gilson, ainda que adequada para os estudos cartesianos dos anos 1930, foi ultrapassada pelos avanços apresentados por Martial Gueroult nos anos 1950. Este último nos traz uma compreensão mais ampla do cartesianismo — incluindo, em casos especiais, a possibilidade de haver idéias obscuras e confusas verdadeiras, como a inclinação natural, tal como esta opera na prova.

Com os instrumentos interpretativos que tinha à sua disposição, Étienne Gilson parece considerar a prova tão incompreensível que a comenta utilizando apenas premissas *anticartesianas* de Spinoza:

Spinoza parece ter muito bem sentido a fraqueza da posição cartesiana sobre este ponto, e nada é mais interessante que a habilidade consumada com a qual ele soube defender uma prova na qual ele não acreditava. Como ter êxito ao descer ao nível do curioso: *clare videre nobis videmur*<sup>85</sup> de Descartes uma garantia divina à qual ele não tem direito? (Gilson 1930: 307–8)

Étienne Gilson supõe, e não prova, que a garantia divina aplica-se apenas às idéias claras e distintas. Além disso, para ele a prova foi redigida de maneira descuidada:

Além disso, Spinoza a prepara muito mais cuidadosamente que o havia feito Descartes ele mesmo, *modificando a fórmula da garantia divina das evidências* para não ter mais que *forçar seu sentido no momento decisivo* onde ela deverá *garantir uma inclinação natural que não é uma idéia clara*. (Gilson 1930:308, nossos itálicos)

... uma redação que queria colocar a idéia clara e distinta em evidência para assegurar à prova o benefício da garantia divina ... (Gilson 1930:310)

A modificação feita por Spinoza é, na verdade, uma outra prova, diferente da apresentada por Descartes nas *Meditações*. A preocupação de Spinoza foi a de expor o cartesianismo de maneira sintética, a partir daqueles que ele imaginou serem

---

<sup>85</sup> Tradução: *claramente nos parece que vemos* (extraído de *Princípios* II 1).

*todos* seus axiomas e postulados. O fato dele precisar *modificar* a prova de Descartes é uma evidência que ele comete algum equívoco nesta suposição. A redação da prova é muito cuidadosa na Sexta Meditação. Descartes não *força o sentido* da garantia divina na prova, a não ser que ele também force seu sentido na garantia das idéias claras e distintas, na Quarta Meditação. Nos dois casos ele chega a uma conclusão pelo mesmo procedimento: *ou Deus é enganador, ou a propensão incorrigível é verdadeira*; como Deus *não é enganador*, a propensão (*racional* na Quarta Meditação, *natural* na Sexta Meditação) é verdadeira. Os dois casos são simétricos, mas Étienne Gilson não os vê assim, preferindo as “melhorias” de Spinoza:

... vai permitir a Spinoza conduzir a garantia divina, no interesse mesmo da prova cartesiana, sobre nossa faculdade de julgar do mesmo modo que sobre as idéias que ela sanciona. ... Temos não somente uma faculdade garantida por Deus de consentir ao *verdadeiro*, mas além disso uma *ausência significativa* de toda faculdade positiva de não consenti-lo. ... até aqui Spinoza apenas melhora na forma o texto da prova cartesiana; resta a dificuldade capital: visto que Deus não garante *senão* o movimento de uma vontade dirigida a uma idéia clara, como pode ele garantir além disso uma simples propensão a concluir o que não é evidente? (Gilson 1930:308–9, nossos itálicos)

Contra Étienne Gilson, dizemos que, segundo a prova, temos uma faculdade positiva de crer que os corpos causam as sensações, e nenhuma faculdade que dê o conhecimento do contrário. Como a faculdade positiva foi dada por Deus, e Deus é veraz, a “simples propensão”, por menos evidente que seja, é verdadeira, desde que incorrigível. Quanto às “melhorias” propostas por Spinoza e aceitas por Étienne Gilson, elas não são suficientes para provar a efetiva existência dos corpos:

O que conclui a existência dos corpos, no texto de Spinoza, é a idéia clara e distinta, logo garantida por Deus, da extensão geométrica como única causa possível das sensações. (Gilson 1930:310)

A garantia divina da evidência não podia cobrir no cartesianismo a prova inteira da existência dos corpos *senão* com uma condição: que a produção das sensações pela extensão geométrica fosse ela mesma uma idéia clara e distinta .... (Gilson 1930:311)

O problema é que tal prova, por mais “melhorada” que seja, exige que se exclua a possibilidade de Deus ou a mente ser a causa das sensações, e esta não parece uma boa opção. Além disso, a idéia clara e distinta da matéria não é suficiente, em Descartes, para provar sua existência.

Há também a dificuldade relacionada à compreensão da inclinação natural como juízo, pois o constrangimento relacionado à passividade sensível é exterior à vontade do meditador. Logo, a experiência de sentir não é um juízo (ato composto do entendimento e da vontade). Isto é problemático na exposição “spinozana” da prova de Étienne Gilson (1930) por causa de um infeliz recorte do conceito de *sensação*. Para Spinoza (1663, ver abaixo) somos passivos ao sentir, mas a *crença* que a causa das sensações são os corpos não é passiva, é um exercício sem indiferença da liberdade de afirmar o que é percebido clara e distintamente. Ao afirmar que Deus não garante uma propensão obscura e confusa, Étienne Gilson prefere esta versão de Spinoza ao texto de Descartes, que subordina esta crença à inclinação natural, não à vontade. No entanto, na prova da Sexta Meditação somos passivos ao sentir e na propensão a crer que os corpos causam as sensações.

O esforço de Spinoza para explicar a filosofia de Descartes fracassa, na prova da existência dos corpos, por não ter apreendido *todos* os axiomas e postulados necessários para dar conta da tarefa. Faltou-lhe, certamente, a regra da inclinação sem correção. Tendo entendido que só as sensações são involuntárias, mas não a inclinação natural, fica aberto a Spinoza o caminho para interpretar a propensão a crer que os corpos são a causa das sensações como uma ocorrência da propensão racional da vontade a espontaneamente aderir ao que é percebido clara e distintamente pelo entendimento, apresentada no texto da Quarta Meditação. No entanto, a propensão natural mencionada na prova é diferente desta, o que prejudica a leitura de Spinoza:

A coisa extensa, tal como é percebida por nós clara e distintamente, não pertence à natureza de Deus (*pela Proposição 16*); mas ela pode ser criada por Deus (*pelo Corolário da Proposição 7 e pela Proposição 8*). De outra parte, nós *percebemos clara e distintamente* (como cada um encontra em si enquanto pensa) que a substância extensa é uma causa suficiente para produzir em nós as cócegas, a dor, e as idéias semelhantes, isto é as sensações que se

produzem continuamente em nós; malgrado nós. Mas, se queremos forjar uma causa das sensações outra que a substância extensa, digamos Deus ou um Anjo, destruimos imediatamente o conceito claro e distinto. Por esta razão, por tanto tempo quanto estejamos corretamente atentos às nossas percepções, de maneira a não admitir nada que não percebamos clara e distintamente, nós seremos extremamente conduzidos, isto é não seremos de modo algum indiferentes, a esta afirmação que a substância extensa é a única causa de nossas sensações; e, conseqüentemente, que uma coisa extensa criada por Deus existe. E nisto não podemos estar enganados (*pela Proposição 14 com o Escólio*). (Spinoza 1663:I, XXI; nossos itálicos)

Spinoza admite, tal como Descartes na prova da Sexta Meditação, que o corpo tem perfeição suficiente para ser a causa das sensações, isto é, que o corpo é tão ou mais perfeito do que elas. No entanto, ele diz que, se “forjamos” uma outra causa das sensações, diferente dos corpos, e com ainda mais perfeição do que estes, “destruímos imediatamente o conceito claro e distinto” da extensão.<sup>86</sup> A diferença entre os dois casos, acreditamos, está no fato da percepção do corpo como causa suficiente das sensações ser “natural”, por assim dizer, enquanto a percepção de Deus ou um anjo como esta causa é *forjada*. Esta distinção entre a percepção “natural” e a percepção forjada, não se encontra na prova de Descartes.

Na interpretação de Spinoza só a sensação é involuntária (“malgrado nós”) enquanto no texto da prova a involuntariedade atinge também a inclinação natural, uma compulsão irracional e exterior à vontade. Outra diferença está no fato de Spinoza tratar a percepção “natural” como percepção clara e distinta. É por entendê-la assim que ele diz que, ao perceber com atenção que os corpos são causa suficiente para as sensações, somos fortemente conduzidos, *sem indiferença*, a afirmar que a substância extensa é a única causa das sensações. Na prova da Sexta Meditação é a inclinação natural, percepção obscura e confusa, que nos leva a crer

---

<sup>86</sup> Embora Spinoza não tenha escrito explicitamente, ele está supondo que Deus ou um anjo seria causa suficiente para produzir em nós as sensações. Se não fosse assim, não faria sentido a hipótese da causa forjada.

(o que não é o mesmo que *afirmar* — Williams 1973 e Newman 1999)<sup>87</sup> que as sensações são causadas pelos corpos.

### 3.4.3 O papel da veracidade divina na prova

Tanto a veracidade divina como a inclinação natural são elementos presentes na prova. Uma explicação rigorosa e nítida da mesma deve descrever o papel de cada um na mesma, e como são compatíveis um com o outro. Faremos a compatibilização entre a veracidade divina e a inclinação natural pela análise dos textos da Quarta Meditação, onde é estabelecida a regra geral da clareza e distinção. Esta análise permite ao meditador saber que toda propensão incorrigível deve ser garantida por Deus, e isto inclui a inclinação racional a afirmar o que é percebido clara e distintamente, e também a inclinação natural a crer que os corpos causam as sensações.

A veracidade divina não se restringe a apenas alguma região do ser, ou a apenas algumas coisas. Deus, sendo o autor de tudo o que existe, e tudo o que é sendo verdadeiro, automaticamente distribui sua veracidade por tudo o que cria. Ele só não é responsável por aquilo que é feito por criaturas que têm liberdade, tais como os seres humanos. Quando erramos não o fazemos necessariamente, de acordo com a teodicéia epistêmica da Quarta Meditação. O erro humano é contingente, pois sempre podemos evitá-lo, bastando para isso que julgemos como se deve. Deus nos criou de tal modo que *podemos* errar, mas sempre podendo evitar o erro. O erro humano é um fato, tal como o meditador reconhece no início da Quarta Meditação, mas é um fato contingente, em nada devido a Deus, sendo nós, os seres humanos, totalmente responsáveis pelo mesmo.

Mas, o que ocorreria se houvesse erros humanos que não fossem devidos ao fato da vontade ultrapassar aquilo que é corretamente compreendido? Se tal ocorresse, os seres humanos seriam levados ao erro, e não estaria no seu próprio arbítrio evitá-lo. Por tais erros involuntários os seres humanos não poderiam ser

---

<sup>87</sup> Entendemos que a inclinação natural leva o sujeito a *crer*, isto é, a dar fé à idéia que os corpos causam as sensações. Mas ela não leva o sujeito a *afirmar* tal coisa, pois só a vontade, iluminada ou não pelo entendimento, realiza afirmações.

responsabilizados. O responsável por eles, caso houvesse tais erros, seria o criador dos seres humanos, assim como o mau relojoeiro seria o responsável pela imprecisão do relógio mau construído.

Na prova da existência dos corpos, a veracidade divina garante a verdade de atos mentais incorrigíveis, mesmo os que seriam considerados falsos, pela regra da dúvida, se Deus não os garantisse. Em cada coisa criada deve se encontrar a perfeição do gênero desta coisa, perfeição esta que está subordinada à perfeição da criação como um todo, mas que mesmo assim não pode permitir que Deus tenha criado seres que erram infalivelmente.

Tal sendo o quadro, a veracidade divina deve garantir a verdade da inclinação natural a crer que os corpos são a causa das sensações, pois tal inclinação não só é involuntária, como não pode ser corrigida por nenhuma outra faculdade. Se esta inclinação fosse falsa, o engano por ela causado seria ainda maior do que o engano do sonho, pois este pode ser corrigido por outras faculdades.

A veracidade divina tem a incorrigibilidade como limite. O limite *negativo* desta veracidade é tudo aquilo que não somos levados compulsoriamente a reconhecer como verdadeiro. Se temos a escolha de tomar uma percepção seja por verdadeira, seja por falsa, então a veracidade divina não precisa garanti-la. Por outro lado (o limite *positivo*), se não temos nenhum meio para duvidar de uma percepção, nem algum meio de prevenir, evitar ou corrigir o erro de julgar que esta percepção é verdadeira, então a veracidade divina deve dar cobertura a esta crença nesta percepção, e esta deve ser verdadeira (Gueroult 1953b:93).

Dada esta caracterização do escopo da veracidade divina, se a inclinação a crer que os corpos causam as sensações for compulsória — o que é contestado por Malebranche — então ela deve ser verdadeira. Como esta inclinação é obscura e confusa, isto quer dizer que a veracidade divina abrange tanto as percepções claras e distintas como as obscuras e confusas (Gueroult 1953b:93). Seria um erro, no entanto, concluir que a veracidade divina abrange *todas* as crenças obscuras e confusas. Tal como vimos acima, a veracidade divina deve cobrir apenas as percepções e crenças em relação às quais as pessoas não têm escolha, a não ser ou tomá-las por verdadeiras, ou tomar a Deus por enganador.

#### 3.4.4 O papel da inclinação natural na prova

Inclinações, propensões, impulsos ou instintos não são objeto de dúvida da mesma maneira que os pensamentos *representativos*, as percepções ou idéias. Estes podem ser duvidados porque talvez representem alguma coisa onde não há nada, ou porque representam uma coisa ao invés de outra. Os pensamentos *apetitivos* não representam coisa alguma, e por isso, se eles são duvidosos, a razão é outra, a saber, que eles podem *conduzir* o homem à falsidade, ao engano ou ao dano do seu corpo.

Descartes realibita os pensamentos representativos e apetitivos racionais através de uma *teodicéia epistêmica* que justifica o papel epistêmico das *faculdades* responsáveis pelos respectivos atos cognitivos. Como já vimos, as faculdades representativa e apetitiva puramente *intelectuais*, o entendimento e a vontade, beneficiam-se da garantia divina. Logo, as representações puramente intelectuais — aquelas que são percebidas clara e distintamente — e o apetite puramente intelectual — a inclinação racional a afirmar o que é percebido clara e distintamente — revelam-se indubitáveis. Não é nosso objetivo tratar das *representações* não-intelectuais nesta *Dissertação*. Quanto às *propensões* irracionais, nos restringimos à propensão a crer que os corpos causam as sensações. Esta, por ser uma inclinação incorrigível, beneficia-se também da garantia divina, através da regra da inclinação sem correção, de modo que seu papel está plenamente justificado na prova.

Tendo apresentado este resultado, nos ocuparemos agora em apresentar respostas às graves críticas apresentadas por Malebranche e Étienne Gilson. Como veremos, algumas destas respostas levam a uma revisão de teses tradicionalmente aceitas pelos estudiosos do cartesianismo. É interessante observarmos que a conclusão da análise das teses da causalidade e da semelhança, na Terceira Meditação, contém praticamente todos os elementos presentes na prova:

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 idéias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças.

(Terceira Meditação: GP 103, AT IX-1 31; nossos itálicos)

Em relação a este texto, a prova contém um elemento a mais, a veracidade divina, e um elemento a menos, a tese da semelhança. Nela também está inclusa a tese da causalidade, pela qual se vê a sensação como um efeito. Esta passagem também tem importância por explicitar que a crença na existência dos corpos deve ser fundamentada em um juízo certo e premeditado.<sup>88</sup>

Este “juízo certo e premeditado”, que deve ser a conclusão da prova, contendo elementos daquilo que era razão para o senso comum defender a tese da causalidade e semelhança, segue-se e é seguido de uma nova análise, e de uma reabilitação, ainda que parcial, do valor epistemológico e metafísico destes elementos, na Sexta Meditação. Apresentamos, a seguir, o processo de reabilitação da inclinação natural, que explica seu papel na prova (deixaremos de lado a teoria da semelhança para não nos distanciarmos do nosso tema).

Na Sexta Meditação se prova que os corpos existem porque Deus não é enganador, e ele não deu nenhuma faculdade para o ser humano *saber diretamente* qual a causa das sensações, embora tenha dado a ele a inclinação natural, que o leva a *crer* que esta causa são os corpos. Esta mesma inclinação natural é rejeitada, na Terceira Meditação, por ser uma razão irrefletida que o senso comum emprega para justificar sua crença na existência dos objetos exteriores. Em ambos os casos, há razões para o procedimento do meditador. Já apresentamos as razões da Terceira Meditação, e agora apresentaremos as da Sexta, na forma da resposta à seguinte questão: o que o meditador sabe na Sexta, e que não sabia na Terceira, que lhe permite concluir que, se ele tem a inclinação natural, os corpos existem? A tese da causalidade é um dos caminhos para a prova. Para a nova análise da tese da causalidade o meditador passa pela conclusão da Quinta Meditação: os corpos

---

<sup>88</sup> A qualificação “premeditado” é esclarecida na Quarta Meditação, quando Descartes afirma que também há erro em um juízo verdadeiro que seja formulado por acaso: “Se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isso não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal meu livre-arbitrio ...” (Quarta Meditação: GP 120, AT IX-1 47).

*podem* existir (Gueroult 1953b:23).<sup>89</sup> O meditador chega a isto esgotando o que pode ser percebido clara e distintamente dos corpos pelo entendimento, sem poder concluir que os corpos existem. Se há algum modo de se saber que eles existem, este modo deve ser através da validação de percepções obscuras e confusas, o que contraria a tese da clareza e distinção do real, adotada, entre outros, por Étienne Gilson:

... visto que Deus não garante senão o movimento de uma vontade dirigida a uma idéia clara, como ele pode garantir além disso uma simples *propensão* a concluir o que não é evidente? (Gilson 1930:309)

A tese da clareza e distinção do real, pressuposto da interpretação de Gilson, parece seguir-se de duas teses atribuídas a Descartes:

- (a) Tudo o que é verdadeiro é real, e tudo o que é real é verdadeiro.
- (b) Tudo o que é verdadeiro é claro e distinto, e tudo o que é claro e distinto é verdadeiro.
- (c) Logo, tudo o que é real é claro e distinto, e tudo o que é claro e distinto é real.

A tese (a) parece ser cartesiana. Trata-se de uma tese metafísica segundo a qual Deus é o autor veraz de todas as coisas. Após a teodicéia da Quarta Meditação é possível afirmar que tudo o que é claro e distinto é verdadeiro,<sup>90</sup> mas podemos afirmar que para Descartes tudo o que é verdadeiro é claro e distinto, ou ainda que tudo o que é claro e distinto é verdadeiro *e* tudo o que é verdadeiro é claro e distinto? Em nenhum lugar encontramos esta afirmação. A tese (b), assumida por Étienne Gilson na passagem citada acima, contraria o texto da prova, que ele rejeita, e prefere trocar pelo texto “melhorado” de Spinoza.

Acreditamos que Étienne Gilson interpretou a prova da maneira que interpretou por causa da dificuldade própria da mesma. No que diz respeito ao papel da inclinação natural na mesma, para melhor avaliá-lo ele precisaria ter desenvolvido

---

<sup>89</sup> “Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos, já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente” (Sexta Meditação: GP 129 AT IX-1 57).

<sup>90</sup> “... todas as coisas que concebo clara e distintamente são verdadeiras” (Quinta Meditação: GP 124, AT IX-1 51).

uma interpretação mais próxima daquela que Martial Gueroult apresentará cerca de 20 anos após seus *Études*.

Para que o papel da inclinação natural na prova seja explicado e justificado, é preciso que a tese da clareza e distinção do real seja refutada, o que pode ser feito por uma análise da abrangência da veracidade divina. Esta análise segue o rumo desta questão: a veracidade divina garante apenas o movimento de uma vontade dirigida a uma idéia clara e distinta?

A luz natural é a única capacidade humana para distinguir o verdadeiro do falso, mas isto não implica a *tese da coextensão entre o entendimento e a realidade*: só é verdadeiro ou falso o que pode ser distinguido pela luz natural, e nada há que seja verdadeiro ou falso e que não possa ser distinguido por ela.<sup>91</sup> Trata-se de uma tese metafísico-epistemológica sobre o alcance do entendimento humano em relação à realidade. Mas Descartes está comprometido com uma outra tese, oposta à tese da clareza e distinção do real, que chamamos de *tese da coextensão entre a verdade e a realidade*. Em suma, Descartes aceita que algo que não possa percebido clara e distintamente seja real, mas não aceita que algo seja real sem ser verdadeiro. Logo, é possível haver verdades que não podem ser percebidas clara e distintamente. Se houver juízos sobre estas percepções, a regra para avaliar sua verdade não poderá ser a clareza e distinção das mesmas. Logo, deve haver uma condição da verdade mais fundamental do que a clareza e distinção,<sup>92</sup> pois a tese supõe que algo pode aparecer como real, mesmo que tenha sido percebido obscura e confusamente. Como já vimos, a incorrigibilidade é esta condição. Vejamos como ela opera na prova.

Deus é o autor da liberdade humana e da inclinação natural. Quando bem utilizada, a liberdade não leva ao erro. O mesmo raciocínio não vale para a inclinação natural, presente no meditador contra sua vontade. A crença para a qual ela o encaminha ou desencaminha não é de sua responsabilidade. Se ela for falsa, esta falsidade não resulta do seu *mau uso* pelo meditador, mas da natureza criada por Deus (Gueroult 1953b). Este problema leva a prova a ser uma retomada da teodi-

---

<sup>91</sup> Esta tese é defendida por Spinoza, Leibniz e Malebranche, mas não por Descartes.

<sup>92</sup> Ou então uma região do ser onde o verdadeiro não é o claro e distinto. Martial Gueroult (1953b) segue este caminho, entendendo a psicofísica como a região dos fenômenos cuja verdade é a utilidade para a preservação do nosso próprio corpo.

céia epistemológica iniciada na Quarta Meditação. A veracidade divina fundamenta a verdade das percepções claras e distintas, mas, Deus sendo veraz, a inclinação natural a crer na existência dos corpos também é verdadeira, pois o meditador não tem meios de corrigir esta crença. Assim, é também verdadeira a conclusão que os corpos existem.

Na epistemologia teísta de Descartes, o Deus veraz é a garantia da verdade do que apreendemos da melhor maneira possível com nossas faculdades mentais limitadas. Sendo estas faculdades limitadas, e Deus veraz, é preciso que os limites das nossas faculdades cognitivas não nos condenem à falsidade nas nossas crenças. A prova mostra que Deus é essencial na metafísica e na epistemologia cartesiana, e também que o critério último da verdade é a *incorrigibilidade* das nossas crenças. Aquilo que não temos meios para deixar de crer não pode ser falso, pois é garantido por Deus, e estas crenças incorrigíveis podem ter tanto um conteúdo claro e distinto, e então estão submetidas à ética da crença da Quarta Meditação, como também podem ter um conteúdo obscuro e confuso, e, desde que não tenhamos meios para corrigir este conteúdo, este é verdadeiro.

### 3.5 A PROVA É CLARA E DISTINTA

A prova apela a uma propensão obscura e confusa sem ser uma prova obscura e confusa. Aquilo que a prova conclui é verdadeiro, se forem verdadeiras suas premissas e a articulação entre as mesmas. A afirmação:

E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem. (Sexta Meditação: GP 135, AT IX-1 63)

É clara e distinta, e por isso pode ser afirmada, de acordo com a regra da prudência ao julgar da Quarta Meditação, e é verdadeira, segundo a regra geral da clareza e distinção estabelecida ao final da mesma. Vejamos estas coisas.

A prova vai da passividade da sensação à constatação que deve haver alguma exterioridade que a cause (Landim Filho 1997). Não há meio de se saber que exterioridade é essa pelos conceitos claros e distintos de três coisas: a mente, Deus e a matéria. Por isso, até este momento da argumentação, a regra de prudên-

cia leva o meditador a manter o juízo suspenso sobre a existência da matéria, ou de qualquer outra coisa que possa ser a causa das sensações. Isto muda quando ele volta a considerar — após ter feito isto pela primeira vez na Terceira Meditação — a incorrigível e involuntária inclinação natural a crer na existência dos corpos. Tendo sido positivamente dada ao homem, esta inclinação o priva de algo, caso não possa ser corrigida. Esta nova consideração só pode ser feita na Sexta Meditação, pois ela exige o conhecimento da *condição* da regra geral, isto é, da regra da inclinação sem correção (alcançado ao final da Quarta Meditação), e o conhecimento que o conceito claro e distinto da matéria não leva ao conhecimento da existência desta matéria (alcançado ao final da Quinta Meditação).

Malebranche propõe que se suspenda o juízo sobre esta crença, o que, segundo ele, seria um bom uso da faculdade de julgar. Mas, neste caso, após já ter descoberto várias coisas que não sabia na Terceira Meditação, seguir desta maneira a regra de prudência levaria o meditador a privar-se de algo, pois Deus deu-lhe positivamente a inclinação natural para que ele possa, de algum modo, vir a saber da existência da matéria. Se esta faculdade incorrigível por outra faculdade o levasse ao erro, então teríamos razões para duvidar da própria razão, faculdade igualmente incorrigível por outra, o que não é razoável. Assim, a escolha de Malebranche, e de todos os filósofos que afirmam a certeza meramente moral da existência do mundo, mesmo tendo uma inclinação natural, incorrigível e positivamente dada por Deus a crer nesta existência, é mau uso da faculdade de julgar, sendo uma insensatez como a dos cétricos que se dirigem a precipícios e precisam ser ajudados pelos amigos, ou mesmo comparável à loucura ou ao estado dos que negam o poder da razão e ficam condenados ao silêncio. É preciso (e possível, na Sexta Meditação) dar fé a esta inclinação, pois, não tendo nenhum meio de corrigi-la na crença proposta, o homem sabe com certeza que ela é verdadeira, dentro dos seus limites, pois Deus não é enganador.

Ora, se sabe isso, então o meditador conclui, com certeza, que os corpos existem, embora sua existência não seja necessária, assim como não é necessária a existência de nenhuma criatura. Percebendo, através das premissas da prova, o vínculo entre a perfeição (predicado) da existência e a substância (sujeito) corpó-

rea, o meditador percebe, clara e distintamente, que os corpos existem, e este é o resultado da prova, a percepção clara e distinta da existência da matéria.

### 3.6 CONCLUSÃO

Vimos neste capítulo que a prova inicia pela consideração da passividade sensível, admitindo que os corpos podem ser a causa desta, e concluindo que de fato eles são esta causa, pois o meditador tem uma inclinação incorrigível a crer que assim é. Como esta inclinação é natural, dada por Deus e diferente de um juízo, o responsável pelo erro, se tal ocorresse, seria o criador. Como Deus não engana, os corpos existem.

Este capítulo finaliza nosso argumento completo. Nos capítulos anteriores vimos que Deus não é responsável pelo erro, e que todas as percepções claras e distintas são verdadeiras. Neste, vimos que o meditador percebe, clara e distintamente, que está inclinado, contra a própria vontade, a acreditar que os corpos causam as sensações. Mas nisto que ele percebe clara e distintamente está incluso algo que é obscuro e confuso, a inclinação natural, e por isso Étienne Gilson faz severas críticas à prova. Respondemos a estas críticas, mostrando que, embora a crença natural nos corpos como causa das sensações seja dubitável, o argumento da prova é indubitável; que, embora a crença natural nos corpos como causa das sensações seja obscura e confusa, a prova é clara e distinta.

### 3.7 APÊNDICE: RAZÕES PARA APRESENTAR A PROVA

A filosofia de Descartes parte da realidade mental para chegar a uma realidade extramental<sup>93</sup> através de um percurso ordenado<sup>94</sup> em três passos. *Primeiro*: o me-

---

<sup>93</sup> Na filosofia de Descartes se parte da *res cogitans* para se chegar ao ser humano habitante do mundo material (Soual 1999:235). Nisto está a diferença fundamental entre o cartesianismo e as filosofias do ser humano como, antes de tudo, ser no mundo (Heidegger 1927, McDowell 1994).

<sup>94</sup> O conhecimento da existência dos corpos *exige* os conhecimentos da existência da mente e da existência de Deus. "... as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguin-

ditador adquire o conhecimento da própria existência. *Segundo*: o meditador adquire o conhecimento da existência de Deus (primeira saída para a exterioridade). *Terceiro*: o meditador adquire o conhecimento da existência dos corpos (segunda saída para a exterioridade). A investigação da existência dos corpos é duplamente fronteira, pois marca:

- (a) o fim da filosofia primeira e o início da *filosofia segunda*, a *física*,<sup>95</sup> e
- (b) a passagem do que é duvidado por pessoas de bom senso para o que estas não duvidam.

Quanto a (a), a prova é essencial, pois só a física se ocupa dos corpos existentes em ato.<sup>96</sup> Quanto a (b), o meditador a percorre no sentido oposto ao do senso comum;<sup>97</sup> este parte da crença que as sensações são causadas pelos corpos para tentar descobrir se existe a mente ou alma como coisa que possa existir separadamente do corpo, e se Deus existe. Cruzando *desta maneira* estas duas fronteiras, a prova mostra, ao mesmo tempo, que há uma ciência (filosofia segunda) fundada em bases sólidas, e que os conhecimentos (metafísicos ou de filosofia primeira) da mente separada do corpo e da existência de Deus são mais fáceis de serem obtidos do que o conhecimento da existência dos corpos (Carta aos senhores Deão e doutores: GP 75–8, AT IX-1 4–8; Soual 1999:231; Gilson 1930:300). A fundamentação da física e o convencimento das pessoas de bom senso materialistas ou atéias, que crêem poder conhecer o corpo sem conhecer a mente, ou conhecer o corpo sem conhecer Deus, são as duas primeiras *razões* que apresentamos para se chegar desta maneira ao conhecimento da existência dos corpos.

---

tes, e ... as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (Respostas às Segundas Objecões: GP 166, AT IX-1 121).

<sup>95</sup> “... a metafísica de Descartes não pode ser concluída sem uma demonstração da existência real do mundo exterior” (Gilson 1930:300). Nos *Princípios da filosofia* Descartes coloca a prova no início do segundo livro, que trata dos princípios das coisas materiais. O primeiro livro trata dos princípios do conhecimento humano, e inclui, em outra ordem, praticamente todos os temas das *Meditações*.

<sup>96</sup> Mesmo que a física se resuma à geometria, não há *física* se não houver um *mundo material*, pois esta considera o objeto da matemática como coisa existente em ato: “a diferença consiste somente neste que este ser real e verdadeiro é o objeto próprio da física quando se o considera como em ato e existente como tal, enquanto a matemática o considera somente como possível, e (como um ser) que sem dúvida não existe em ato no espaço, mas pode contudo existir” (*Entrevista com Burman*: AT V 160); “... toda minha física não é outra coisa que geometria” (Carta a Mersenne de 27 de julho de 1638: AT II 268); também *Princípios* II 64 e Carta a Clerselier (AT IX-1 211–3).

<sup>97</sup> *Vulgo* (Segunda Meditação: AT VII 30), *vulgo Philosophi* (Quinta Meditação: AT VII 63). Enquanto o senso comum e a escolástica partem dos corpos para chegar a Deus, o meditador parte de Deus para chegar aos corpos (Gilson 1930).

Estas são razões para se chegar ao conhecimento da *existência dos corpos*. Há também razões para que este conhecimento *seja adquirido através de uma prova*, ou melhor, de um procedimento indireto de chegada ao conhecimento da verdade. A falta de um meio sólido de obter conhecimento da existência da matéria, a partir apenas da presença de sensações na sua mente, impede o meditador de simplesmente empregar uma teoria causal da percepção para passar diretamente do fato indubitável da sensação presente à sua consciência para algo de exterior que a cause (Landim Filho 1997):

... 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 idéias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças.<sup>98</sup> (Terceira Meditação: GP 103, AT IX-1 31, nossos itálicos)

Talvez haja contato entre a mente e os corpos, e talvez as sensações sejam o veículo de informações adquiridas neste contato, mas isto o meditador não sabe. Ele *acredita*, mas esta crença não pode ser homologada como conhecimento através da regra da verdade estabelecida ao final da Quarta Meditação, porque não é uma percepção clara e distinta.<sup>99</sup> E também não há como passar da concepção clara e distinta dos corpos para sua existência *efetiva*. Na Quinta Meditação se descobre sua existência *possível*, pois Deus pode criar tudo o que é concebido clara e distintamente. Se a concepção clara e distinta da matéria fosse suficiente para provar sua existência, esta prova seria uma espécie de *argumento ontológico* (Frankfurt 1970); tal tipo de argumento provaria *a priori* a existência de qualquer coisa que fosse concebida clara e distintamente, e isto é absurdo. Descartes defende apenas que as propriedades clara e distintamente percebidas pertencem indubitavelmente às suas respectivas substâncias.

Tendo esgotado recursos investigativos como o assentimento ao que é manifesto para a mente, na Sexta Meditação se busca uma *prova* da existência dos

---

<sup>98</sup> *E imprimem em mim suas semelhanças* não está presente no texto latino (Terceira Meditação: AT VII 39–40).

<sup>99</sup> “... para afirmar a existência de objetos materiais ... Descartes aparentemente quer evitar dizer que sua existência é clara e distintamente percebida” (Wilson 1978:202).

corpos, isto é, um procedimento indireto de descoberta. O meditador abre espaço para a aquisição deste conhecimento pela determinação da possibilidade e probabilidade desta existência. Mas isto não é suficiente em uma investigação metafísica que aceita apenas o que é indubitável. As dificuldades próprias à questão exigem um procedimento de descoberta diferente, no caso *a investigação da possibilidade de haver alguma verdade (não manifesta) nas sensações e propensões irracionais*.

Admitindo-se que a concepção clara e distinta seja um procedimento *direto* de descoberta, e que não esteja à disposição nenhum outro procedimento deste tipo, a descoberta da existência dos corpos será o resultado de um procedimento *indireto*, tal como uma prova. Isto deve ser feito através de uma *prova* porque não pode ser feito diretamente através de um ato de julgar iluminado e contido dentro dos limites do que é compreendido pelo entendimento, visto que tal compreensão exigiria a compreensibilidade das percepções que levam a crer na existência dos corpos, mas estas são intrinsecamente obscuras e confusas.<sup>100</sup> Este problema foi corretamente apresentado por Hobbes:

Parece suficientemente, pelas coisas que foram ditas nesta [Primeira] Meditação, que *não há de modo algum marca certa e evidente* pela qual nós posamos reconhecer e distinguir nossos sonhos da vigília e de uma verdadeira percepção dos sentidos; e por conseguinte, que as imagens das coisas que sentimos estando acordados não são de modo algum acidentes vinculados aos objetos exteriores, e que elas não são de modo algum provas *suficientes* para mostrar que estes objetos exteriores existem efetivamente. Eis porque *se, sem nos auxiliarmos de algum outro raciocínio*, seguimos somente nossos sentidos, temos motivo justo para duvidar se alguma coisa existe ou não. Reconhecemos a verdade desta Meditação. (Terceiras Objeções e Respostas: AT IX-1 133, nossos itálicos)

---

<sup>100</sup> Este ponto é importante. Uma mente pura, ou uma mente ligada a um corpo de maneira acidental, tal como um piloto em um navio, não teria *sensações*; o conhecimento que tal mente teria do corpo ao qual está ligado seria um conhecimento daquilo que pode ser conhecido clara e distintamente dos corpos, as qualidades primárias. Esta mente, nestas condições, experimentaria os corpos apenas na sua *idealidade*, e não teria nada que a levasse a crer que os corpos têm *materialidade*.

Hobbes acerta ao entender (tal como interpretamos a passagem) que as sensações são condição necessária, mas não suficiente, para o conhecimento da existência dos corpos. Como ele diz, só as sensações não bastam para este conhecimento, sendo necessário algum raciocínio. A prova é este raciocínio, onde os conhecimentos já obtidos são *articulados* em um procedimento *inferencial* que leva o meditador a uma conclusão *que ele não pode perceber clara e distintamente* de maneira imediata, com a faculdade do entendimento, *embora ele possa perceber clara e distintamente que a conclusão desta inferência é verdadeira*.

A ausência da percepção clara e distinta da existência dos corpos é *razão* — nossa terceira — para a apresentação de um *procedimento de prova*, na ausência de um modo direto de obter este conhecimento:

Seria excessivo pretender que a demonstração do mundo exterior tentada por Descartes é uma demonstração pelo absurdo, mas ela parece ao menos, se é possível assim dizer, como uma demonstração pelo negativo. É somente quando passamos em revista e esposamos todas as hipóteses relativas à causalidade da representação sensível, após haver descartado todas as outras causas, que relacionamos esta causalidade, na falta de algo melhor, à coisa mesma existente em si e por si, fora do meu pensamento e fora de Deus. (Rodrigues 1903:56)

Além desta *razão* por assim dizer negativa, há uma — quarta — *razão* por assim dizer positiva que motiva a *tentativa de provar* a existência dos corpos. Sem o conhecimento da existência dos corpos, o meditador teria motivos para voltar a investigar o conhecimento que ele já obteve da existência de um Deus veraz, visto que este conhecimento parece ser incompatível com o fato deste mesmo Deus ter dado aos seres humanos uma *propensão incorrigível* a crer que eles existem.<sup>101</sup> Ele precisa compatibilizar estes elementos, ou descobrir a falsidade de ao menos um deles. A análise dos conhecimentos obtidos nas Meditações anteriores à Sexta, e da compatibilidade entre estes exige, por razões epistemológicas e metafísicas, que se faça uma espécie de teodicéia envolvendo as sensações, percepções estra-

---

<sup>101</sup> “Não se pode explicar a sensação sem fazer apelo à existência real de um mundo exterior ...” (Gilson 1930:301).

nhas ao entendimento, assim como na Quarta Meditação o meditador realiza uma teodicéia com as percepções nativas do entendimento (Gueroult 1953b).

Em resumo, há quatro razões, de diferentes ordens, para a apresentação de uma prova da existência dos corpos nas *Meditações*: a fundamentação da física, a oposição a materialistas e ateus, a ausência da percepção clara e distinta desta existência e a presença de uma propensão irracional e involuntária a crer que eles existem.

## Conclusão

**A**creditamos ter apresentado, nesta *Dissertação*, um argumento que compatibiliza a teoria do juízo apresentada na Quarta Meditação com a prova da existência dos corpos apresentada na Sexta. Isto não parecia possível para filósofos importantes como Malebranche e Étienne Gilson.

Nosso argumento parte da tese da existência de um Deus onipotente, onisciente e veraz, incapaz de enganar o homem, capaz de fazer a ele e ao mundo completamente acabados nos menores detalhes e sabedor de como criar a totalidade das coisas desta maneira.

A seguir, como se faz tradicionalmente na teodicéia, opomos a esta tese o fato do erro epistêmico, um caso específico do mal em geral. Alegamos, como objeção à tese da existência do Deus oniperfeito, que nós humanos erramos, e que, sendo este o estado das coisas, não podemos crer que exista um tal Deus. Afinal, uma criatura imperfeita deve ser a criação de um construtor incapaz, preguiçoso ou maldoso. Mas, se Deus não tiver os meios para fazer-nos perfeitos, ou caso não saiba como fazê-lo, ou caso tenha os meios e saiba, ou caso queira que nos enganemos, então devemos concluir, ao contrário da tese apresentada antes, que este Deus é imperfeito. E de nada adianta responder, contra esta objeção, que não erramos em todas as situações, pois um mundo com criaturas que erram eventualmente — mas por causa de “defeitos de fabricação” — é tão contrário à oniperfeição de um criador quanto um mundo onde as criaturas erram sempre. Pois, mesmo de fabricantes humanos, dizemos que eles são maus fabricantes quer seus produtos apresentem defeitos sempre, quer apresentem defeitos eventualmente.

Para responder a esta objeção, e preservar o conhecimento da oniperfeição divina, é preciso argumentar de outra maneira. Novamente seguindo os passos da teodicéia, apresentamos a tese da existência da vontade ou livre-arbítrio humano, e da sua operação na esfera do conhecimento. No domínio epistêmico, a vontade humana colabora com o entendimento na formulação de juízos, de modo que esta operação conjunta destas duas faculdades pode ser considerada a faculdade de jul-

gar, enquanto capacidade humana de formular juízos, embora não como faculdade mental isolada ou primitiva.

Ora, a tese do livre-arbítrio humano parece abrir um caminho para preservar a tese da oniperfeição divina e responder à objeção apoiada no fato de existir mal no mundo. Pois Deus deu ao homem o entendimento e a vontade, e estas faculdades, quando bem utilizadas, não levam-no ao erro. O erro epistemológico, o único tipo que estamos analisando, pode ser evitado, desde que o homem utilize corretamente sua faculdade de julgar. O bom uso desta faculdade é a afirmação apenas daquilo que é percebido clara e distintamente, suspendendo-se o juízo, caso contrário.

Vemos assim que o erro pode ser evitado, e que a ocorrência de erros epistêmicos é de inteira responsabilidade humana, estando Deus isento de responsabilidade pelo mesmo. Deus seria um enganador e, logo, um criador imperfeito, apenas se nos enganássemos no único uso correto concebível da nossa faculdade de julgar, a auto-restrição a afirmar apenas o que se percebe clara e distintamente, suspendendo-se o juízo em todos os outros casos.

Agora, se errássemos ao afirmar apenas o que percebemos clara e distintamente, então haveria imperfeição positiva na faculdade de julgar, pois não podemos conceber outro bom uso positivo desta faculdade, além da afirmação apenas do que é percebido clara e distintamente.

Logo, não erramos quando afirmamos o que percebemos clara e distintamente. Pois, se errássemos neste caso, então Deus seria enganador, pois erraríamos sem ter como perceber o erro, e erraríamos sem querer errar e sem usar nossa liberdade inadequadamente. Se houvesse tal tipo de erro, nem o entendimento seria a faculdade do verdadeiro, nem a vontade seria propensa ao bem, nem este erro seria de responsabilidade humana.

Assim, não erramos quando afirmamos apenas o que percebemos clara e distintamente, e tudo o que é clara e distintamente percebido é verdadeiro, pois, caso contrário, Deus seria um enganador, pois erraríamos involuntária e imperceptivelmente, o que não pode ser o caso. Deste modo a regra geral da verdade, anunciada na Terceira Meditação, é demonstrada, após a teodicéia do erro epistêmico, ao final da Quarta Meditação. A condição para esta demonstração é a incorrigibi-

lidade das percepções claras e distintas, isto é, o fato de não podermos descobrir a falsidade nas mesmas, caso elas sejam falsas.

Assim, não erramos quando afirmamos o que percebemos clara e distintamente, e sabemos que aquilo que assim percebemos é verdadeiro.

Logo, Deus não engana o homem ao lhe dar um livre-arbítrio que lhe possibilita errar, sendo então o homem digno apenas de reprovação, ou de conter-se no verdadeiro, sendo então digno de elogio. Ele também não nos engana ao não nos dar meios de descobrir a falsidade no que é percebido clara e distintamente, pois tudo o que é assim percebido é indubitavelmente verdadeiro.

As descobertas que o homem pode evitar o erro e que todas as percepções claras e distintas são verdadeiras levam o meditador a uma prova da existência da matéria. Ele percebe clara e distintamente que está inclinado, contra sua vontade, e contra sua decisão livre de duvidar de tudo o que der a menor ocasião, a crer que corpos existentes “fora” da mente causam suas sensações, também experimentadas contra sua própria vontade. O meditador percebe, clara e distintamente, que esta inclinação faz parte da natureza humana, assim como tudo o mais que Deus deu aos homens. Clara e distintamente ele percebe que, se esta inclinação for falsa, isto é, se a causa das sensações não forem corpos existentes “fora” da mente, então o responsável por esta falsidade é Deus, pois esta inclinação não pode ser corrigida nem pelo entendimento, nem por nenhuma outra faculdade dada ao homem por Deus.

Ora, Deus é sumamente perfeito, e por isso não pode nos deixar em uma situação onde erramos sem que possamos evitar ou corrigir, de alguma maneira, este erro. Assim, a crença originada na inclinação natural é verdadeira. Logo, os corpos existem.

Apresentamos a resposta que Descartes daria a Locke, Leibniz e Hume, seus sucessores que sugeriram a certeza meramente moral (a mera probabilidade) do conhecimento da existência do mundo exterior, e a Kant, filósofo que o chamou de idealista problemático, por considerar duvidosa a existência da matéria. O mundo exterior existe, e isto o meditador — isto é, o sujeito maduro que afasta-se das coisas dos sentidos pelo método da dúvida para readquirir ordenada e corretamente o conhecimento de todas as coisas — sabe com certeza metafísica. Mas

não com tanta certeza quanto sabe que sua mente é distinta do seu corpo e que Deus existe. E isto é tudo o que há para se conhecer das coisas da metafísica ou filosofia primeira. A prova fecha o raciocínio metafísico e abre caminho para o estudo das sensações, vistas como signos, e da matéria, vista como extensão.

Nosso trabalho apoiou-se fundamentalmente na clássica interpretação de Martial Gueroult para a Sexta Meditação, presente no magistral volume II de *Descartes selon l'ordre des raisons*, e nos meticulosos ensaios de um comentador que entrou há pouco tempo em cena, Lex Newman, além de Raul Landim Filho, tão próximo de nós. Se há algo em comum, nas diferentes interpretações destes autores, é a suposição que o texto da prova de Descartes faz sentido sem precisar das modificações propostas por alguns intérpretes, nem cometer erros primários apontados por outros. O texto de Descartes é difícil, mais difícil do que imaginamos à primeira leitura, e por isso louvamos o cuidadoso trabalho destes intérpretes, assim como esperamos poder louvar os trabalhos de tendência semelhante de Gordon Baker & Katherine Morris, Jean-Marie e Michelle Beyssade, Bernard Williams, Jean-Luc Marion, John Carriero e Lia Levy, em outras ocasiões.

Talvez alguns leitores não reconheçam a filosofia de Descartes no retrato que pintamos. Se for preciso apelar a algum juiz para avaliar a fidelidade do nosso trabalho, que seja o próprio texto cartesiano. Já foi sugerido por Thomas de Quincey (1827:21), como gracejo, que a filosofia de Descartes é a alegria dos fabricantes de estantes, mas não esperamos correções destes três séculos de leitura, e sim da obra mesma, o pequeno texto seminal — acompanhado de amplos esclarecimentos na forma de respostas a objeções de intelectuais contemporâneos à obra — publicado em 1641 e traduzido em 1647.

Até onde vemos, a resposta que propomos já se encontra em germe em Martial Gueroult (1953b). Este propõe a tese das duas regiões da verdade, a região da verdade intelectual das percepções claras e distintas e a região da utilidade das sensações para a vida. Para nós, Martial Gueroult acerta ao entender que deve haver algum tipo de verdade na inclinação natural, pois ela é criatura de Deus, mas não extrai a regra da inclinação sem correção. Ter chegado a esta regra — sugerida no trabalho de Raul Landim Filho — é o grande mérito do trabalho de Lex Newman.

## Referências Bibliográficas

- ADAM, Charles & TANNERY, Paul (ed.). 1896. *Œuvres de Descartes*. 11 vol. Paris: Vrin, 1996.
- ALQUIÉ, Ferdinand (ed.). 1963a. *Œuvres philosophiques de Descartes I (1618–1637)*. Paris: Classiques Garnier, 1997.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 1963b. *Œuvres philosophiques de Descartes II (1638–1642)*. Paris: Dunod, 1996.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 1963c. *Œuvres philosophiques de Descartes III (1643–1650)*. Paris: Classiques Garnier Multimédia, 1998.
- AGOSTINHO, Santo (S. Aur. Augustini). 386. *Contra academicos*. In: Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri (ed.). *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*. Tomus Primus, Pars Prior. Parisiis: Gaume Frates, 1936.
- \_\_\_\_\_. 395. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de A. Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- \_\_\_\_\_. (AUGUSTINE). 421. *Enchiridion: on faith, hope and love*. Trad. Albert C. Outler. <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/history/augustine/enchiridion.html>. 31/8/2003.
- ARISTÓTELES (ARISTOTLE). (Cat.) *Categories*. Trad. E. M. Edghill. In: BENTON 1952.
- \_\_\_\_\_. (Ét. Nic.) *Nicomachean ethics*. Trad. T. Irwin, 7ª ed. Indianapolis e Cambridge: Hackett, 1991.
- \_\_\_\_\_. (Met.) *Metaphysics*. Trad. W. D. Ross. In: BENTON 1952.
- BAKER, Gordon & MORRIS, Katherine J. 1996. *Descartes' dualism*. London e New York: Routledge.
- BELAVAL, Yvon. 1955. Descartes selon l'Ordre des Raisons, d'après Martial Gueroult. *Revue de Métaphysique et de Morale* 4:417–45.
- BENTON, William (ed.). 1952. *The works of Aristotle I*. Chicago, London, Toronto e Geneva: Encyclopædia Britannica.
- BERMÚDEZ, José L. 2000. The originality of cartesian skepticism: Did it have ancient or mediaeval antecedents? *History of philosophy quarterly* 17(4):333–60, outubro.
- BEYSSADE, Jean-Marie. 1973. “Mas quoi ce sont des fous”. *Revue de métaphysique et de morale* 3:273–94.

- BEYSSADE, Jean-Marie & MARION, Jean-Luc. (ed.). 1994. *Descartes objecter et répondre*. Paris: PUF.
- BEYSSADE, Michelle. 1993. The *cogito*: privileged truth or exemplary truth? In: Voss, Stephen (ed.). *Essays on the philosophy and science of René Descartes*. New York e Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994a. Descartes. In: JAFFRO, Laurent & LABRUNE, Monique (dir.). *Gradus philosophique*. 4<sup>a</sup> ed. Paris: GF-Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_. 1994b. Descartes's doctrine of freedom: differences between the french and latin texts of Fourth Meditation. In: COTTINGHAM 1994.
- BRUNSCHWIG, J. 1969. Introduction. In: LEIBNIZ 1710a.
- BURNYEAT, Myles F. 1982. Idealism and greek philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed. *The philosophical review* XCI(1):3-40, janeiro.
- CATON, Hiran. 1975. Will and reason in Descartes's theory of error. In: MOYAL 1991-3.
- CHAPPELL, Vere. 1994. Descartes' compatibilism. In: COTTINGHAM 1994.
- CIVITA, Victor. (ed.). 1983. *Descartes*. Coleção "Os Pensadores". Intr. Gilles-Gaston Granger, pref. e not. Gérard Lebrun, trad. Jacó Guinsburg & Bento Prado Jr., 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Abril Cultural.
- CONANT, James. 1991. The search for logically alien thought: Descartes, Kant, Frege, and the *Tractatus*. *Philosophical topics* 20(1):115-80, outono.
- COTTINGHAM, John. 1994. (ed.). *Reason, will and sensation: studies in Descartes's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- CRESS, Donald A. 1994. Truth, error, and the order of reasons: Descartes's puzzling Synopsis of the Fourth Meditation. In: COTTINGHAM 1994.
- DE QUINCEY, Thomas. 1827. *Do assassinato como uma das belas artes*. Trad. Henrique de A. Mesquita. Porto Alegre: L & PM, 1985.
- DESCARTES, René. 1619. *Olympiques*. In: ALQUIÉ 1963a.
- \_\_\_\_\_. 16???. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_\_\_. 1637a. Descartes a \*\*\*: Leyde, mars 1637. In: ADAM & TANNERY 1896.
- \_\_\_\_\_. 1637b. *Le discours de la méthode et les essais*. In: ALQUIÉ 1963a.
- \_\_\_\_\_. 1637c. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. In: CIVITA 1983.
- \_\_\_\_\_. 1637d. A \*\*\*, fin mai 1637. In: ALQUIÉ 1963a.
- \_\_\_\_\_. 1639. Au P. Merssem, 16 octobre 1639. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_\_\_. 1640. Au P. Mersenne, 31 décembre 1640. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_\_\_. 1641a. Au P. Mersenne, 28 janvier 1641. In: ALQUIÉ 1963b.

- \_\_\_ 1641b. Au P. Mersenne, 18 mars 1641. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1641c. Au P. Mersenne, 21 avril 1641. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1641d. Descartes a Mersenne: Endegeest, juillet 1641. In: ADAM & TANNERY 1896.
- \_\_\_ 1641e. Au P. Mersenne, juillet 1641. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1641f. Descartes a X\*\*\*: Endegeest, août 1641. In: ADAM & TANNERY 1896.
- \_\_\_ 1641g. A \*\*\*, août 1641. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1641h. *Meditationes de prima philosophia*. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1641/7a. *Méditations métaphysiques*. Apres. e trad. de Michelle Beyssade. Paris: Librairie Générale Française, 1998.
- \_\_\_ 1641/7b. *Objecções e respostas*. In: CIVITA 1983.
- \_\_\_ 1642. Les septièmes objections et réponses et la lettre au Père Dinet. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1644a. *Princípios da filosofia*. Trad. Leonel R. dos Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- \_\_\_ 1644b. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- \_\_\_ 1646. A Chanut, 1<sup>er</sup> novembre 1646. In: ALQUIÉ 1963c.
- \_\_\_ 1647a. Descartes aux curateurs de l'Université de Leyde: Egmond, 4 mai 1647. In: ADAM & TANNERY 1896.
- \_\_\_ 1647b. Lettre-préface de l'édition française des Principes. In: ALQUIÉ 1963c.
- \_\_\_ 1647c. *Les principes de la philosophie*. In: ALQUIÉ 1963c.
- \_\_\_ 1647d. *Meditações*. In: CIVITA 1983.
- \_\_\_ 1647e. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_ 1647f. *Les méditations, les objections et les réponses*. In: ALQUIÉ 1963b.
- \_\_\_ 1648a. *L'entretien avec Burman*. Ed., trad. e anot. Jean-Marie Beyssade. Paris: PUF, 1981.
- \_\_\_ 1648b. *Epistola ad G. Voetium*. In: ADAM & TANNERY 1896.
- \_\_\_ 1649. *As paixões da alma*. In: CIVITA 1983.
- EUSTACHE de S. Paul. 1640. *Exercices spirituels*. Paris: Mathurin du Puis.  
<http://www.bnf.fr>, 17/9/2003.
- FARIA, Paulo F. E. 1994. *O mundo exterior: Uma análise gramatical*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- FRANKFURT, Harry G. 1970. *Démons, rêveurs et fous: La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Trad. Silvain M. Luquet. Paris: PUF, 1989.

- GARBER, Daniel. 1992. *Descartes' metaphysical physics*. 2ª ed. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1993.
- GILSON, Étienne. 1930. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 5ª ed. Paris: Vrin, 1984.
- GOMBAY, André. 1988. Love and judgement in Descartes. In: MOYAL 1991.
- GOUHIER, Henri. 1973. *Descartes: Essais sur le "Discours de la méthode", la métaphysique et la morale*. 3ª ed. Paris: Vrin, 1997.
- GUEROULT, Martial. 1953a. *Descartes selon l'ordre des raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier—Éditions Montaigne.
- \_\_\_\_\_. 1953b. *Descartes selon l'ordre des raisons II: l'âme et le corps*. Mayenne: Aubier, 1994.
- HADOT, Pierre. 1995. *Spiritual exercises*. Oxford: Blackwell.
- HATFIELD, Gari. 1986. The senses and the fleshless eye: the meditations as cognitive exercises. In: RORTY 1986a.
- HEIDEGGER, M. 1927. *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos, 2ª ed., 9ª reimpr. México: FCE, 2000.
- \_\_\_\_\_. 1929. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. A. de Waelhens e W. Biemel. Saint-Amand: Gallimard, 1998.
- \_\_\_\_\_. 1961. *Nietzsche II*. Neske.
- KAMBOUCHNER, Denis. Réponse a Robert Imlay. In: BEYSSADE & MARION 1994.
- KANT, Immanuel. 1781/7. *Critique of Pure Reason*. Trad. P. Guyer e A. Wood. New York: Cambridge University Press, 1998.
- KENNY, Anthony. 1968. *Descartes: a study of his philosophy*. 2ª impr. Bristol: Thoemmes Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. 1972. Descartes on the will. In: COTTINGHAM, John (ed.). *Descartes*. Oxford e New York: Oxford University Press, 1998.
- KOSMAN, L. Arie. 1986. The naive narrator: meditation in Descartes' *Meditations*. In: RORTY 1986a.
- LANDIM FILHO, Raul. 1992. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1997. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes: análise da crítica de Kant a Descartes no IVº Paralogismo da *CRP* [A]. *Analytica* 2(2):129–60.
- LEIBNIZ, Gottfried W. 1686. *Discurso de metafísica*. In: CIVITA, Victor (ed.). *Newton — Leibniz*. Coleção "Os Pensadores", trad. Marilena de S. Chauí, 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- \_\_\_\_\_. 1710a. *Essais de théodicée*. Paris: GF-Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_. 1710b. La cause de Dieu. Trad. A. Jacques, rev. J. Brunschwig. In: LEIBNIZ 1710<sup>a</sup>.
- LEVY, Lia. 1997. "Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?": o tempo, o eu e os outros eus. *Analytica*, 2(2):161–85.
- \_\_\_\_\_. 1999. Representação e sujeito: o conceito cartesiano de idéia. In: MARQUES & OUTROS 1999.
- MALEBRANCHE, Nicolas. 1688. *De la recherche de la vérité II*. Amsterdam: Henry Desbordes, [ftp://gallica.bnf.fr/005/N0057712\\_PDF\\_1\\_611.PDF](http://gallica.bnf.fr/005/N0057712_PDF_1_611.PDF), 9/6/ 2002.
- MARION, Jean-Luc. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1991.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*. Paris: PUF.
- MARQUES, Edgar da R. & outros (ed.). 1999. *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola.
- MCCRACKEN, C. 1998. Knowledge of the existence of body. In: GARBER, Daniel & AYERS, Michael (ed.). *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. Cambridge, New York e Melbourne: Cambridge University Press.
- MCDOWELL, J. 1994. *Mind and world: with a new Introduction*. 3<sup>a</sup> impr. Cambridge, MA e London: Harvard University Press, 1996.
- MENDOLA, Joseph. 1989. Normative realism, or Bernard Williams and ethics at the limit. *Australasian journal of philosophy* 67(3):306–18, setembro.
- MENN, Stephen. 1998. *Descartes and Augustine*. Cambridge, New York e Melbourne: Cambridge University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. 1948. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*. 2<sup>a</sup> ed., comp. e red. de J. Deprun. Paris: Vrin, 1997.
- MOYAL, Georges J. D. 1991. *René Descartes: critical assessments III*. Routledge: London e New York, 1998.
- NEWMAN, Lex. 1994. Descartes on unknown faculties and our knowledge of the external world. *The Philosophical Review*, 103(3):489–531.
- \_\_\_\_\_. 1997 (1999). Descartes' epistemology. <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>, 19/5/2000.
- \_\_\_\_\_. 1999. The Fourth Meditation. *Philosophy and phenomenological research*, LIX(3):559–91.
- NICOLAS, M.-J. 1994. Vocabolaire de la Somme Philosophique. In: D'AQUIN, Thomas. *Somme theologique I*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- PASCAL, Blaise. 1670. *Pensamentos*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO (PLATÓN). *Las leyes, o de la legislación*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1990.
- ROCHA, Ethel M. 1999. Prudência da vontade e erro em Descartes. In: MARQUES & OUTROS 1999.
- RODRIGUES, Gustave. 1903. *L'existence du monde extérieur d'après Descartes*. Paris: Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904.
- RORTY, Amélie O. 1986a. *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1986b. The structure of Descartes' *Meditations*. In: RORTY 1986a.
- SIMON, Gérard. 1988. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*. Mayenne: Seuil.
- SOUAL, Philippe. 1999. *Res cogitans et res extensa dans les Méditations: métaphysique et physique chez Descartes*. *Revue de métaphysique et de morale*, 2:231–60.
- SPINOZA, Baruch. 1663. *Les principes de la philosophie de Descartes*. In: APPUHN, C. (ed.), *Œuvres I*. Apres., trad. e not. C. Appuhn. Manchecourt: GF Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 1665. carta nº 21. In: CIVITA, Victor (ed.). *Espinosa*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim F. Gomes e Antônio Simões, 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- STOUT, A. K. 1932. Descartes's proof of the existence of matter. In: MOYAL 1991.
- TOMÁS de Aquino, São. 1273. *Suma teológica*. In: NEWMAN 1999.
- WILLIAMS, Bernard. 1973. Deciding to believe. In: \_\_\_\_\_. *Problems of the self: philosophical papers 1956–1972*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Col. “Teorema”, trad. J. A. C. Mármol. Madrid: Catedra, 1996.
- WILSON, Margaret D. 1978. *Descartes*. London e New York: Routledge, 1996.