

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA

ADRIANO ALBUQUERQUE GOMES

A SUBSTÂNCIA DIVINA E A SUBJETIVIDADE EM DESCARTES

São Paulo

2007

## Índice

Introdução .....	6
A questão da precedência divina .....	6
O cogito no processo da dúvida, enquanto sujeito da dúvida.....	6
A substâncias incriada e criada.....	8
Algumas palavras de método.....	10
Capítulo I: a subjetividade no processo da dúvida .....	12
Seção Primeira. A conceituação da dúvida metódica pelo sujeito da dúvida....	12
Seção Segunda. Primeira dedução: a retroação da Meditação Segunda à Meditação Primeira.....	25
Seção Terceira. Segunda dedução: a retroação da Meditação Terceira à Meditação Primeira.....	32
Seção Quarta. Terceira dedução: a retroação da Meditação Quarta à Meditação Primeira.....	39
Seção Quinta. Quarta dedução: a retroação da segunda parte do Discurso do Método à Meditação Primeira.....	47
Seção Sexta. Quinta dedução: o sujeito da dúvida é partícipe da Regra Geral. .	52
Seção Sétima. Sexta dedução: a inseparabilidade entre essência e existência. .	53
Concluamos acerca dessa precedência divina .....	56
Capítulo II: Discurso do Método, Quarta Parte: substância incriada e substâncias criadas – Deus, cogito e extensão .....	60
Seção Oitava. Em relação ao cogito: a substância divina e o processo constitutivo do cogito. ....	60
Seção Nona. Em relação a Deus: a substância divina e o processo de criação do cogito. ....	69
Seção Décima. A substância divina e o processo no qual o cogito se descobre – lógica ou necessidade dessa relação .....	85
O primeiro argumento. Antecedência. ....	85
Segundo argumento. Não existe cogito e nem processo meditativo sem substância divina. ....	88
O terceiro argumento. Novamente a antecedência. ....	90
Quarto argumento. Ligação entre cogito, processo meditativo e substância divina .....	93
Capítulo III: a relação entre substância divina e o cogito na Meditação Terceira.....	96
Seção Décima Primeira. Três grandes detalhes .....	96
Seção Décima Segunda. A substância divina: garantia e validade do cogito e das outras verdades .....	104
Conclusão. A carta a Clerselier – dois sentidos de princípio ou a verdade e certeza como marca da precedência de Deus em todas as ordens?.....	122
Bibliografia .....	127

## Resumo

Este trabalho tem como principal objetivo investigar a relação entre a substância divina e a subjetividade em Descartes. Essa investigação possibilitou-nos chegar à conclusão de que Deus é primeiro princípio tanto na ordem ontológica quanto na ordem epistemológica, isto é, Ele tem o que estamos chamando de precedência em todas as nuances do sistema cartesiano. Essa conclusão só foi possível graças à duas investigações. A primeira, foi em torno do processo da dúvida, mas utilizando para isso apenas um trecho desse processo que, em nosso entender, tem comunicação com vários textos de Descartes, para mostrarmos a precedência da substância divina em pleno processo da dúvida. A segunda, foi em torno da relação entre a substância incriada e a substância criada, cujo objetivo foi também realçar a precedência da substância incriada. De tal sorte que, ao cabo de nosso trabalho, pudemos entender que Deus tem prioridade tanto na ordem ontológica quanto na ordem epistemológica.

## Abstract

The main goal of this work is to investigate the relation between the divine substance and the subjectivity in Descartes. Such investigation made it possible for us to conclude that God is the primary principle, in the ontological order as well as in the epistemological order, i.e. He has what we call precedence in all nuances of the cartesian system. Such conclusion was only possible due to two investigations, namely: one around the process of doubt, using though only one part of this process to do so, which, in our understanding, communicates with several of Descartes' writings, in order to show the precedence of the divine substance in plain process of doubt. The second one was about the relation of the uncreated substance and the created substance, which aim was also to enhance the precedence of the uncreated substance. Therefore by the end of our work we could understand that God has the priority not only in the ontological order but also in the epistemological order.

Agradecimentos  
Aos meus pais (*In memória*)

À FAPESP, por ter financiado por dois anos esta pesquisa

À Professora Marilena Chauí. Por ter me mostrado um caminho acadêmico rigoroso, ao ler, em 1998, quando eu ainda morava em Manaus, um texto que eu produzi sobre Descartes. Por meio de suas críticas, pude entender o que era estudar um filósofo. Desde então, tive uma grande necessidade de trilhar esse caminho. Salve, professora!

Aqui chegando, conheci o professor Franklin Leopoldo e Silva, a quem pedi que lesse alguns textos que costumava produzir sobre Descartes. Como ele nunca se negou, fiz disso uma oficina de escrita para mim mesmo. A isso sou-lhe muito grato.

Como o decorrer do tempo, pedi que a professora Olgária Chaim Ferez de Matos me orientasse numa iniciação científica e, para a minha felicidade, ela aceitou. Senti naqueles anos que ela depositou uma certa confiança em mim, sem, contudo, deixar de ser uma grande orientadora. Obrigado, professora.

Terminado o bacharelado, retorno ao professor Franklin Leopoldo e Silva. Agora estava no mestrado e tive a grande sorte de ter a sua aceitação como meu orientador. O professor dispensa comentários, mas não posso deixar de dizer que sua orientação foi não só esclarecedora, mas mesmo iluminadora, pois durante a pesquisa no mestrado felizmente estive em diversas dificuldades e ele pode focar algumas soluções. A este mestre sou eternamente grato.

Aos professores Homero Santiago e Enéias Forlin, pelas leituras e objeções que tanto me ajudaram.

Mas, não custa voltar um pouco atrás. Rosenilda Farias de Souza me alfabetizou em casa quando eu já tinha 16 anos. Em seguida, Doralice Macedo da Silva e Silva tornou-se a minha primeira professora, na terceira série primária, numa escolinha periférica de Manaus. Elas contam muito na minha formação. Como não lembrá-las nesse momento?

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas, porque me mostrou o caminho.

Essas são as pessoas responsáveis pela minha formação. Isso sim, é que é ter sorte.

Ao Júlio Couto e Júlio Galharde, por terem pacientemente lido o meu trabalho e apresentado as suas objeções e comentários. Ao Carlos Ferreira e à Lúcia Helena Zanetti, que me ajudaram com suas traduções.

Para Leda  
e para nosso (a) filho (a), que nascerá em julho de 2008

## Introdução

### A questão da precedência divina

Descartes é um filósofo enigmático, a pretexto da linguagem de alguns de seus textos e da rica tradição que lhe comenta durante quase cinco séculos. Porque, quando lemos os seus textos, percebemos que as questões levantadas por eles sobrepõem-se à linguagem e, em parte, aos comentários da tradição. Acreditamos que esta é uma impressão de muitos de seus leitores. Também é a nossa. À propósito, vamos esclarecer preliminarmente algumas questões que serão objetos de nossa investigação.

### O *cogito* no processo da dúvida, enquanto sujeito da dúvida

A descoberta do *cogito* como um ser que existe já na Meditação Primeira, pelo próprio fato de que ele duvida, de que pode ser enganado, é motivo suficiente para que Descartes chegue à existência do sujeito da dúvida, ainda que o filósofo só dê essa notícia ao leitor apenas na Meditação Segunda<sup>1</sup>. Isso leva a crer que se no auge da dúvida o sujeito da dúvida já era *cogito*, então podemos com mais razão ainda dizer que Deus já era um Deus que não podia enganá-lo, se é aceito que o *cogito* só pode ser *cogito*<sup>2</sup> se Deus pode ser um Deus não enganador. Isso tem uma consequência.

Se o sujeito da dúvida já é *cogito* na Meditação Primeira pelas razões indicadas acima, e como sugere a nossa segunda nota de rodapé, se isso indica que Deus já é um Deus que não pode enganar esse sujeito nessa

---

<sup>1</sup> Descartes, René. Œuvres philosophiques. Tome II, pg. 451, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, éditions Garnier Frères, Paris, 1967. “... não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa ...”.

<sup>2</sup> Que o sujeito da dúvida existia no auge da dúvida, parece que isso é uma afirmação trivial. Mas, que nessa dúvida ele já era essência, isto é, pensamento? Sim, é o que testemunha a Meditação Terceira: “... pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu ...”? (Descartes. op. cit, Tome II, pg. 446). Mas, a nota precedente já traz um trecho que mostra o sujeito como pensamento. Portanto, um sujeito da dúvida que é *cogito*, na medida em que é um sujeito, cuja essência é pensar. Mas, se é assim, então é preciso que Deus não seja enganador e é justamente o que mostra o trecho que acabamos de citar.

mesma Meditação Primeira, então temos aí um ser finito sendo alguma coisa, porque um outro ser infinito permite que ele seja. O que queremos dizer é: ou temos a presença inegável das Meditações Segunda, Terceira, Quarta e a segunda parte do Discurso do Método no bojo da Meditação Primeira, ou, se não quisermos dizer dessa maneira, temos o sujeito da dúvida revelando-se como um *cogito* sob a permissão ou a providência divina. As duas coisas têm o mesmo significado.

Agora, o que ajuda a entender essa relação entre o sujeito da dúvida e Deus é a reflexão sobre as substâncias criadas e incriadas, mas isso discutiremos na segunda parte de nosso texto. De qualquer modo, quando refletimos sobre a relação das substâncias, descobrimos que elas só são substâncias por dois motivos: primeiro, porque Deus as faz existirem e, segundo, porque o termo substância sofre um enfraquecimento de seu sentido, isto é, para ser o *cogito* precisa, *indigere*, não de outro ser criado, mas do ser incriado.

Ora, constatamos que a mesma coisa acontece no processo da dúvida: o sujeito da dúvida duvida, porque existe um ser que lhe permite duvidar, e todo o seu poder de duvidar provém do ser incriado, como mostramos acima com a nossa segunda nota de rodapé. Ou seja, há uma transferência de poder e de perfeição ao sujeito da dúvida, mas constatamos que justamente isso é o que ocorre com a questão da substância: se a noção de substância sofre enfraquecimento para que o *cogito* se torne uma substância, a perfeição e o poder transferidos ao sujeito da dúvida sofrem enfraquecimentos, tanto quanto a substância, para que o sujeito da dúvida duvide e conceitue a dúvida como dúvida metódica. Para nós, isso não significou uma simples analogia, mas uma anterioridade da divindade em todos os aspectos.

Refletimos acerca de todas essas questões ao longo da primeira parte de nosso trabalho e fizemos isso por meio do seguinte percurso. Começamos por investigar como o sujeito da dúvida conceitua a dúvida como dúvida metódica, mas concentramos nossa investigação apenas neste trecho: “há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal



assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto ...”<sup>3</sup>. Acontece que não estamos diante de um simples trecho, mas de um monumento poderoso que se faz comunicar com as Meditações Segunda, Terceira, Quarta, com a segunda parte do Discurso do Método, e, talvez, com outros textos que não tivemos a ocasião de constatar. A comunicação deste trecho, com todo este arcabouço teórico cartesiano, levou-nos à seis constatações que expusemos neste capítulo sob a forma de deduções. A partir dessa conexão deduzimos retroações até às Meditações Primeira, Segunda, Terceira, Quarta, a segunda parte do Discurso do Método, e novamente a Meditação Terceira, por meio da regra geral, e finalmente na sexta dedução vimos que o *eu penso, logo existo* reúne essência e existência como substância e essência inseparáveis e que, todavia, essa inseparabilidade leva à uma inevitável anterioridade divina que invade todo o sistema. Este é o percurso da primeira parte de nossa investigação.

### **A substâncias incriada e criada**

Na segunda parte de nossa investigação, deveremos perguntar ao texto cartesiano o que Descartes entende por substância e como esse termo se aplica a mim, enquanto ser pensante, e a Deus, enquanto Ser perfeito. O texto que pode nos ajudar sem, aparentemente, muitas dificuldades é o artigo 51 dos *Princípios da filosofia*, primeira parte. O artigo diz: “mas com respeito ao que consideramos como coisas ou modos das coisas, vale examiná-las aqui uma após outra. Por substância não podemos conceber senão uma coisa que existe de modo a não ter necessidade de nada além de si própria para existir. E, em verdade, pode-se conceber apenas uma substância absolutamente independente, que é Deus. Percebemos que todas as outras coisas só podem existir pela ajuda do concurso de Deus, e, por conseguinte, o termo substância não se aplica a Deus e às outras criaturas univocamente, para adotar um termo familiar nas escolas; isto é, nenhuma significação dessa palavra comum a Deus e a elas pode ser distintamente compreendida”<sup>4</sup>. Descartes não parece deixar dúvidas em relação ao que ele entende por substância, e já deixa neste artigo dois sentidos.

O primeiro sentido é o sentido absoluto, que é aquele que cabe a Deus. Pois, de acordo com esse sentido de substância, algo só pode ser

---

<sup>3</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 404.

<sup>4</sup> Descartes. op. cit., Tome III, I, 51, pg. 121-2.

substância se não tem necessidade de nada para existir, a não ser de si próprio, o que já indica fortemente que essa substância deve necessariamente dar a si própria o seu ser – o que indica a *causa sui*. Mas, além disso, nesta definição, inclui-se o poder de fazer com que as outras substâncias, no sentido fraco, possam existir, pois a substância que tem poder de existir por si própria, também é a que fará com que as outras substâncias existam. Então, é preciso entender a substância divina a partir de duas necessidades: para ser divina ela precisa a) existir por si própria e precisa b) fazer com que as outras substâncias existam a partir de seu concurso. Não se segue daí, todavia, que a substância divina, em sentido próprio, tenha a necessidade de produzir as outras substâncias, mas as outras substâncias precisarão do seu concurso para existir e, depois veremos, também para subsistir. É nestas condições que temos o sentido de substância: não apenas independência, mas também poder de criação de outras coisas que, só por doação serão substâncias inferiores.

E em relação às outras coisas, como fica a definição de substância? Ora, na própria definição da substância absoluta, as coisas passam a ser substâncias nos seguintes termos: as coisas são, por definição, criadas, na medida em que existem pelo concurso da substância divina. Pois elas não possuem pré-requisitos para sejam substâncias, como convém ao termo substância. Então, mesmo ainda no plano conceitual, já podemos dizer que elas recebem da substância divina as suas substancialidades. Essa é a maneira pela qual elas são substâncias. Por conseguinte, o ser substância das coisas, o meu ser substância, enquanto coisa que pensa, só pode acontecer por uma única via, que é por meio do ser da substância divina.

É com base nesta informação do artigo 51 que faremos nossa investigação do sentido de substância em diversos textos cartesianos. Além, é claro, de dialogarmos com alguns comentadores dos textos cartesianos e, dentre eles, dois são nossos principais interlocutores, a saber, Enéias e Guérout. Portanto, os segundo e terceiro capítulos da segunda parte do presente texto têm como parâmetro conceitual de substância cartesiana o artigo 51 dos Princípios.

## **Algumas palavras de método**

E agora cabe ressaltar alguns procedimentos metódicos. Os principais textos que trabalhamos de Descartes são as Meditações Primeira, Segunda e Terceira. A primeira Meditação serviu para que retirássemos dela apenas um trecho para, partindo dele, pudéssemos examinar a questão da precedência divina exatamente no auge do processo da dúvida. O trecho é o primeiro parágrafo da Meditação em questão, mas mesmo assim nem foi possível explorarmos todo o parágrafo, dada a sua rica comunicação com vários textos cartesianos. Aliás, uma estratégia nossa, para mostrar a precedência divina no processo da dúvida, foi justamente esclarecer essa intensa comunicação de um pequeno trecho que retiramos do primeiro parágrafo, e essa comunicação e revelou de tal modo que nos sentimos constrangidos a concluirmos pela precedência ou anterioridade da substância divina. Já as Meditações Segunda e Terceira foram objetos da segunda parte de nossa investigação. Na Segunda, investigamos o projeto cartesiano, por assim dizer, de substância criada. Na Terceira, analisamos a substância incriada. Mas, fomos obrigados, pela força da comunicação entre essas duas Meditações, a estabelecer, quase que ininterruptamente, uma estreita relação entre elas.

Mas, para além desses três textos, foi inevitável o recurso a outros textos. Vale dizer ainda que, para efeito de debate, utilizamos como principais interlocutores os autores Enéias Forlin e Martial Guérout. Mãos à obra.

## **Primeira Parte: a subjetividade**

## Capítulo I: a subjetividade no processo da dúvida

### Seção Primeira. A conceituação da dúvida metódica pelo sujeito da dúvida.

Iniciaremos por ver como o sujeito da dúvida enuncia a dúvida metódica, e se, ao fazê-lo, conceitua-a, pois é o estabelecimento desse conceito que temos que observar, inicialmente, a partir da performance intelectual desse sujeito. Descartes se expressa da seguinte maneira no parágrafo 1 da Meditação Primeira: “há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Mas, parecendo-me ser muito grande essa empresa, aguardei atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la; o que me fez diferi-la por tão longo tempo que doravante acreditaria cometer uma falta se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir”<sup>5</sup>. Perguntemos inicialmente: o que está envolvido neste parágrafo 1, além, é claro, da conceituação da dúvida, isto é, existe algum mecanismo do sistema cartesiano envolvido, tais como a regra geral, os preceitos do método, as demais Meditações, etc., ou ao estudarmos o processo da dúvida apenas nos deparamos com a conceituação dessa dúvida? É o que pretendemos examinar neste primeiro capítulo de nossa dissertação, o qual não deverá ultrapassar, talvez, este parágrafo da Meditação Primeira. Nesta enunciação presente no parágrafo acima, o sujeito da dúvida manifesta uma crítica em relação ao saber vigente, na medida em que ele parece se reportar à sua vida intelectual: ele afirma que há um problema e que este consiste em receber falsas opiniões como verdadeiras<sup>6</sup>. Eis a questão iluminadora que nos envolve aqui neste parágrafo 1.

---

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> O princípio da dúvida hiperbólica, como veremos mais adiante, consiste inicialmente, em nosso entender, em dizer que as opiniões serão rejeitadas como duvidosas e, para isso, bastará apresentar o menor motivo de dúvida, mas ao final desta Meditação este mesmo princípio terá outra formulação, na medida em que todo o percurso da dúvida constrange o sujeito da dúvida a reformular o mesmo princípio. Acontece que estamos percebendo que tal reformulação já é antecipada aqui no início do parágrafo que estamos lendo, na medida em

Ora, dizer que recebera algo falso como se fosse verdadeiro é, pelo próprio fato de dizer isso, expressar um descontentamento com a questão, mas esse descontentamento só pode ser traduzido por questionamento, isto é, o descontentamento expresso por esse sujeito implica pôr em questão as opiniões. Portanto, o sujeito da dúvida questiona alguma coisa. Questiona exatamente isso: “... e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto ...”. Ou seja, questiona as opiniões, como já dissemos, mas dando um rumo muito bem definido para elas, a saber, elas vieram a mim, diz o sujeito da dúvida, mas se sedimentaram enquanto estrutura, pois não apenas são opiniões, mas são opiniões que possuem princípios que as fundamentam, garante ele. Agora, esses princípios nos quais elas estão apoiadas são considerados falsos<sup>7</sup> e, por isso, as questionarei, mas, mais exatamente, questionarei esses princípios.

Então, se é assim, o sujeito da dúvida já deixa claro como é o seu questionamento: ele questiona as opiniões, mas exatamente em seus princípios, isto é, aquilo em que elas se fundamentam<sup>8</sup>. E a força desse

---

que as opiniões já se apresentam como falsas, e é justamente essa falsidade das opiniões que se configura como o estímulo maior para que o sujeito da dúvida comece a duvidar. Portanto, as opiniões são recebidas como falsas verdades, mas são submetidas a um processo de dúvidas, cujo princípio inicial é o de tomá-las como duvidosas apenas e, no fim das contas, este mesmo princípio se refaz, tomando-as agora como falsas, de sorte que a falsidade é antes e depois do processo de dúvidas. Isto é, o sujeito já as encontra em estado de falsidade, mas durante o processo da dúvida elas permanecem em tal estado. Daí porque dizemos que a falsidade das opiniões é já algo dado antes mesmo do processo de dúvida e isso significa que esse caráter de falsidade é algo que acompanha o princípio da dúvida metódica do início ao fim. Por esse motivo, não poderemos seguir as interpretações de alguns comentadores sobre essa questão, como, por exemplo, a de Enéias Forlin, que diz que se trata de dois princípios totalmente diferentes um do outro. Ora, vimos que eles não podem ser distintos, na medida em que a falsidade das opiniões é que governa este princípio, e governa a tal ponto que a segunda formulação terá como essência a própria falsidade das opiniões. Mas tudo isso veremos mais adiante e, inclusive, a posição de Enéias Forlin sobre isso.

<sup>7</sup> Falsos, pois é o que diz Descartes: “em princípios tão mal assegurados”.

<sup>8</sup> Ou ainda: ele faz distinções bem precisas, operando o problema que se lhe apresenta, de maneira a situá-lo em seu devido lugar e esse lugar, onde as opiniões se formam, parece-nos, são os princípios dessas opiniões, são os nossos juízos sobre as opiniões, e acreditamos que isso já está dado antecipadamente no trecho que estamos lendo, embora seja desenvolvido apenas com as etapas da dúvida metódica. Enéias Forlin nos fornece uma interpretação acerca disso, ao explicar as etapas da dúvida metódica. A primeira etapa ele explica dessa forma: “assim, a primeira etapa da dúvida deverá atacar o conjunto de minhas opiniões sobre as coisas sensíveis, isto é, os objetos dos sentidos. Eu acredito que conheço estes objetos tais como eles são porque eu os vejo, os toco, etc., ou seja, eles se manifestam à minha percepção sensível, eu posso intuí-los sensivelmente. Uma tal crença pressupõe, no entanto, que os sentidos não me enganam; ora, para desestabilizá-la basta mostrar que os sentidos me enganam algumas vezes e que, portanto, podem estar me enganando sempre (...)” (Forlin,

---

Enéias. O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*. Associação Humanitas, pg. 44-5, Coleção Estudos Seiscentistas, São Paulo, 2004). De acordo com este fragmento do livro de Enéias, a primeira etapa da dúvida ataca as opiniões sobre as coisas sensíveis, isto é, eu conheço o objeto por meio do filtro dos sentidos, para usar a sua própria expressão, na medida em que os sentidos podem me enganar. Então, aqui eu ataco a percepção que os meus sentidos têm das coisas sensíveis. Sobre a segunda etapa ele diz o seguinte: “(...) não se trata mais de suspeitar que a percepção sensível possa estar me enganando, mas de suspeitar mesmo que eu possa ter uma percepção sensível. Quando vejo ou toco, eu posso apenas estar pensando que vejo ou que toco (...)” (Forlin, Enéias. op. cit., 2004, Pg. 46). Aqui, segundo ele, a dúvida ataca a existência das coisas sensíveis, isto é, a minha percepção sensível, pois talvez eu não tenha essa percepção, ou seja, talvez não seja verdade que eu toco ou vejo. E em relação à terceira etapa, Enéias Forlin diz o seguinte: “(...) não há, por assim dizer, uma razão natural de duvidar de nossa intuição intelectual. Pode-se, porém, estabelecer uma razão de direito: se, a exemplo do que veio sendo feito até aqui, não podemos desestabilizar o juízo recusando-lhe a necessidade, podemos, no entanto, desestabilizar a própria necessidade que lhe é inerente, mostrando que aquilo que é uma necessidade do pensamento pode não ser uma necessidade da realidade mesma. Com esta operação, então, que cinde a necessidade em subjetiva e objetiva, o juízo aparece novamente transcendendo o objeto, o qual é reduzido agora, de objeto em si mesmo, a mero objeto de minha intuição intelectual, ou seja, de essências matemáticas a meras idéias (...)” (Forlin, Enéias. op. cit., 2004, Pg. 48). Se estamos entendendo bem o pensamento de Enéias Forlin, aqui eu ataco o meu juízo sobre as operações matemáticas, mostrando que talvez eu apenas intuo a idéia matemática,  $2+3=5$ , mas que essa idéia pode não ser uma idéia matemática mesma ou, se for o caso, pode ser que o resultado de  $2+3$  não seja igual a 5. Então para mim é uma idéia matemática, mas nada garante que isso seja assim mesmo. Assim, eu ataco a minha intuição intelectual, mostrando que ela pode realmente não intuir a verdade matemática, isto é, eu continuo com a subjetividade, mas perco a objetividade, garante Enéias Forlin, o que significa dizer que o que eu intuo intelectualmente pode não corresponder à idéia mesma da matemática, ainda que eu realmente intua alguma idéia do tipo matemático. O que é realmente atacado em todas estas operações, segundo o que lemos de Enéias Forlin, senão os juízos que fazemos dos objetos do conhecimento, quer seja objeto sensível, quer seja intelectual? Assim, o fundamento das minhas opiniões reside no juízo que eu faço do objeto, o que significa dizer que não são as idéias mesmas das coisas e nem as próprias coisas, mas somente tudo isso enquanto representação que eu faço a partir de um juízo é que é atacado pela dúvida metódica. É exatamente desse princípio que estamos falando quando dizemos que o sujeito da dúvida questiona os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas. E acreditamos que o sujeito da dúvida enuncia estes princípios ao dizer que “há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, *recebera* [GN] muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto” (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 404). Nesta frase, estão contemplados as opiniões e os princípios que a fundamentam, isto é, os nossos juízos sobre as coisas, e essa frase será desenvolvida no decorrer das etapas da dúvida metódica. Mas, não estamos dizendo que Enéias Forlin concorde que nesta frase estejam condensadas as etapas da dúvida, mas apenas que nós pensamos que seja assim. E esperamos esclarecer o motivo de dizer que nela estão já esboçados os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas, mas, de qualquer forma, já podemos adiantar que o verbo *receber* (e fizemos questão de *grifar* este verbo) está tornando explícita, e não implícita, a presença desses princípios, na medida em que ao dizer que “*recebera* [GN] muitas falsas opiniões” ele só pode mesmo referir-se nesta frase aos nossos sentidos, mas, como mostra a análise de Enéias, são mais especificamente os nossos juízos. Pois, de fato, o verbo *receber* indica a ação dos nossos sentidos, mas quando eu tomo as opiniões como verdadeiras, então é porque eu já operei um juízo sobre as mesmas, e essa operação fica explícita nos argumentos seguintes da dúvida. É por isso que dizemos que nesta frase já estão dados os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas.

questionamento é tal que o sujeito da dúvida é levado a tomar uma decisão: “... de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências ...”<sup>9</sup>.

É possível perceber a força do questionamento: “... era necessário tentar seriamente ... desfazer-me de todas as opiniões ...”. Isto é, ao questionar as opiniões, mas, sobretudo, os seus princípios, ele se vê constrangido pela situação a desfazer-se de todas as opiniões. Mas, esse constrangimento, que na verdade é uma virtude da análise do sujeito da dúvida<sup>10</sup>, é tal que a decisão de desfazer-se das opiniões assume a característica de necessidade, deixando de ser uma simples decisão. Então, igual ao concurso da sua vontade, existe também o concurso do seu poder de conceber, pois é só por causa desse poder que ele sente a necessidade, na medida em que essa necessidade marca bem o seu grau de entendimento acerca das opiniões. Isto é, que de fato ele as vê como duvidosas, porém duvidosas, sobretudo, por conta dos princípios sobre os quais elas estão fundadas. Dessa forma, só existe a necessidade porque o seu poder de conceber assim o fez necessário. O que é mesmo necessário? A saber, rejeitar as opiniões como falsas<sup>11</sup>, porque os seus princípios nos constrangem a isso. Ora, essa é uma

---

<sup>9</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 404.

<sup>10</sup> Acontece que o constrangimento também é obra sua, na medida em que ele só existe por força de sua análise que o leva a pensar nos princípios em que as opiniões estão apoiadas. Portanto, o constrangimento é justamente uma marca de sua análise. Na verdade, tal constrangimento é, antes de qualquer coisa, uma virtude da análise que o sujeito faz nesse momento. Assim, se o sujeito é constrangido, ele só o é por conta de suas próprias operações intelectuais que ele desenvolve nesse primeiro parágrafo que estamos analisando.

<sup>11</sup> Rejeitar as opiniões como falsas ou rejeitar as opiniões porque são duvidosas? Parece-nos que não se trata de dois princípios, mas apenas um que sofre duas formulações por força das diferentes etapas da dúvida metódica, mas não é o que Enéias Forlin pensa: “e daqui decorre o caráter hiperbólico da dúvida cartesiana: “rejeitar tudo aquilo em que se encontrar o menor motivo de dúvida”. É apenas nisso, acreditamos, que se resume o princípio da dúvida hiperbólica. Um outro, bem diferente, “rejeitar como falso o que é apenas duvidoso” diz respeito a uma segunda operação que aparecerá somente no final da Primeira Meditação e, portanto, somente ali, como mostraremos mais adiante, esse princípio será formulado” (Forlin, Enéias. op. cit., 2004, Pg. 19). Permitirem-nos aqui não seguir nem a interpretação de Enéias Forlin e nem a de Guérault, pois não acreditamos que haja nem dois princípios e nem um duplo princípio, como pensa um e outro, respectivamente. Pelo contrário, como já dissemos em uma nota acima, a leitura da Meditação Primeira nos faz ver que há mesmo apenas um princípio, que é formulado em dois momentos diferentes e, justamente pela força das diferenças de momentos, um único princípio se faz formular de maneiras diferentes pelo sujeito da dúvida. Expliquemos o motivo que nos leva a isso. No trecho em que ele formula pela primeira vez o princípio da dúvida hiperbólica, o sujeito se reporta a todo o projeto da



operação do espírito. Aliás, é preciso dizê-lo, trata-se de um espírito bem resoluto. Nesse caso, o sujeito da dúvida se revela um ser que possui todas as capacidades intelectuais de trilhar um caminho de questionamento, como o que ele acaba de propor a si próprio<sup>12</sup>. Portanto, ele próprio prepara a sua trajetória, que é justamente a trajetória ou o percurso da dúvida.

---

dúvida, porquanto ele não restringe aí esta ou aquela dúvida (natural ou metafísica). Antes dessa formulação, o sujeito já sabe de antemão que ele se remete às opiniões cujo *status* é o de falsidade, na medida em que as suas palavras iniciais da Meditação Primeira servem justamente para manifestar que ele constatou a falsidade de tais opiniões. Ora, esse princípio, tal como está formulado no início da Meditação Primeira, é produzido sob a força dessa constatação prévia, anterior à formulação de tal princípio. Diz o sujeito da dúvida antes que ele formule o princípio que estamos discutindo “há já algum tempo eu me apercebi de que recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui[to] duvidoso e incerto (...)”. Portanto, antes de ele formular o princípio, a falsidade das opiniões já é decretada (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 404), constatação que dá como falsa todas as opiniões. Trata-se de dizer que todo o estímulo para que este princípio seja formulado nasce justamente dessa constatação prévia de que as opiniões são falsas. O que isso significa? Significa que o sujeito da dúvida não está dizendo que rejeitará como falso, mas que rejeitará porque isso que se lhe apresenta como duvidoso, já se lhe apresentou como falso. Isto é, as opiniões já se apresentaram antes de qualquer coisa como falsas. Então, que as opiniões sejam falsas, o sujeito da dúvida já sabe desde o primeiro instante em que começou a duvidar, antes, aliás, de ele estabelecer o princípio da dúvida hiperbólica, mas ainda lhe falta razão suficiente para tomá-las como efetivamente falsas. Esta razão só virá com o estado de dúvidas instaurado, o que significa que não é o fato de o sujeito da dúvida as rejeitar como falsas que ele cria um “estado de dúvidas”, mas, pelo contrário, é justamente o “estado de dúvidas” que força o sujeito da dúvida a tomar como falsas as opiniões e, assim, rejeitá-las. Pois, o que é a dúvida? É a aplicação de várias razões de duvidar, cada uma mais exagerada que a outra, como mostra muito bem Enéias Forlin (e nisso o seguimos), cujo objetivo comum a todas essas razões não é outro senão o de mostrar que em todas as opiniões existe pelo menos o menor motivo de dúvida. Como as hipóteses do sujeito da dúvida levaram-no a pensar que realmente as opiniões são duvidosas e, quanto mais ele apresenta hipóteses, mais constata que elas de fato são duvidosas, ao ponto de, com a hipótese metafísica, duvidar até mesmo de duas opiniões sobre alguma operação matemática, então ele é levado a reconhecer que a situação das opiniões é insustentável e, como ele não pode mais nem recuar e nem avançar, obriga-se a reformular o princípio inicial, que orientava apenas a dúvida metódica: agora não se trata mais de mostrar que as opiniões são duvidosas, pois isso ele acabou de fazer, e fez tanto que se encontrou num estado geral de dúvidas e que por isso só vê uma saída, a saber, tomar as opiniões como falsas. Assim, aquilo que no início exigia que o sujeito da dúvida tomasse as opiniões como duvidosas, agora se vê na obrigação de exigir que ele as tome como falsas, mas justamente por força das novas razões que se apresentaram ao seu espírito. Isto é, por força do estado de dúvidas. Se é assim, então nos parece que se há alguma distinção entre essas duas formulações ela só consiste na exposição, na medida em que essa última exposição é a reformulação do mesmo princípio, mas agora com base em outra situação que, por sua vez, obriga a reformulação. Esses são os motivos que nos levam a não seguirmos a interpretação de Enéias Forlin.

<sup>12</sup> Há uma coerência em dizer que o sujeito da dúvida tem todas as capacidades de trilhar o caminho da dúvida, pelas seguintes razões. Primeiro porque ele está se mostrando como um ser que possui o poder de conceber. Segundo, porque, além desse poder, ele está lançando mão da vontade, o que indica que ele também é dono dessa vontade. Então, trata-se de um sujeito que possui todas as capacidades intelectuais, visto que essa capacidade requer

É certo, além disso, que o sujeito da dúvida ainda apresenta uma característica dessa dúvida, ao dizer que é necessário desfazer-se das opiniões com a condição de que isso sirva para que ele possa estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Se ele exige como resultado desse desfazer-se das opiniões o estabelecimento de algo firme e constante que sirva para restabelecer as ciências, então a dúvida a que ele se propõe a fazer, ou melhor, a vivenciar, não tem senão o caráter metodológico, pois aí ela aparece como meio, uma maneira para que esse sujeito possa estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. A dúvida é metódica em função dessa condição imposta pelo sujeito da dúvida. Uma dúvida que existe para cumprir um objetivo bem definido, a saber, servir para estabelecer algo de firme e de constante nas ciências, pois, se a dúvida não for concebida sob essa condição, ela corre o risco de não servir para nada. Então, não se trata de um sujeito que está, a rigor, questionando se é possível o saber, mas, pelo contrário, está questionando o saber vigente, e justamente para ver se isso lhe traz como resultado um outro saber, uma verdadeira ciência, justamente a ciência que resultará de seu questionamento, da sua dúvida. A dúvida é, neste caso, um método, um mecanismo que o sujeito da dúvida concebe<sup>13</sup>, com seus poderes de

---

tanto o concurso da vontade quanto o do poder de conceber, como podemos perceber quando lemos a Meditação Quarta, em seu parágrafo 9. Ora, qual a importância desses poderes para um ser que pretende trilhar o caminho da dúvida? É que ele não poderia trilhá-lo se não possuísse tais poderes, na medida em que eles são requeridos para que o sujeito possa cumprir a tarefa de duvidar. Pois, o que significa duvidar das opiniões, senão for duvidar do saber vigente, que é justamente o saber Escolástico? Ora, mas como duvidar de um saber, sem possuir as capacidades elementares requeridas para tal tarefa, que são exatamente a vontade e o entendimento? É por isso que o sujeito da dúvida exerce com todas as suas forças a sua tarefa de duvidar, tarefa que estamos tentando acompanhar de maneira bem lenta, bem de perto, quase que auscultando cada fragmento, mesmo que ele contenha a menor de todas as significações.

<sup>13</sup> Mas, parece-nos que conceber não é a mesma coisa que criar, como se a dúvida fosse inventada do nada, apenas por meio dos poderes de concepção e de decisão. Conceber deve ser explicado no sentido em que está expresso na Meditação Segunda, quando da descoberta do *cogito*: o sujeito descobre que já existia sem dúvida, se é que ele duvidou ou pensou alguma coisa. Ora, isso é uma concepção clara e distinta, mas não podemos dizer que neste momento temos uma criação do sujeito, mas somente que ele pode ter a concepção (e também a constatação) de que ele existia sem dúvida. Então, isso que ele descobre era alguma coisa, mas se isso era alguma coisa, então essa coisa não podia ser obra de uma enganação, mas necessariamente devia ser obra de algo perfeito. Portanto, se houve uma descoberta, houve a descoberta de uma obra de algo perfeito, algo que, sem o qual, essa descoberta não seria possível. Ora, mas se isso é verdade, então é impossível não ser verdade que essa descoberta não contenha ao mesmo tempo a existência e a sua própria essência, na

concepção e decisão. Porque, afinal, já neste momento em que o sujeito da dúvida toma a sua primeira decisão, é possível percebermos, pelo que vimos e lemos neste fragmento inicial deste primeiro parágrafo, justamente estes dois poderes presentes. Sim, na medida em que, a decisão que ele toma não é outra coisa senão resultado de dois atos: um é o ato de conceber, e o outro é o ato de escolher<sup>14</sup>. Logo, a sua primeira decisão é produto do entendimento e da vontade. Com esse ato, o sujeito da dúvida nos constringe a dizer que as Meditações Segunda, Terceira e Quarta retroagem até este momento primeiro, inicial, da Meditação Primeira.

Ora, um sujeito assim não pode ser simplesmente um sujeito, mas ele é, sobretudo, um *cogito*, por força das outras Meditações sim, mas, sobretudo, por sua própria performance intelectual, à qual acabamos de aludir. Além disso, o que devemos dizer mais acerca desse sujeito? Se essas Meditações estão aqui presentes nesse momento inicial da Meditação Primeira, então o sujeito da dúvida, ou mesmo o *cogito*, já conta com o apoio de Deus e do método que, por conseguinte, é um reforço divino para que o sujeito da dúvida seja tal como é, pois para nós só é possível concebermos um sujeito da dúvida na condição de *cogito* se para isso se concebe Deus como princípio de toda essa performance do sujeito da dúvida. E esse Deus aqui presente não é um Ser que pode enganá-lo, pois é um Deus que faz com que ele veja os seus próprios prejuízos. Eis aqui a nossa primeira surpresa: Deus presente quando o sujeito da dúvida apenas começa a conceituar a dúvida metódica, quando ainda ele nem começa a empreender os argumentos dessa dúvida. É como se a Meditação Primeira nem começasse e, no entanto, as Meditações Segunda, Terceira e Quarta

---

medida em que a perfeição não poderia criar algo sem a essência, porque se isso ocorre, esta criação é o não ser, mas já é certo que a perfeição não pode criar nada que não seja, pela própria definição da perfeição criadora (*vide* Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445-6). Pois, toda a criação da perfeição criadora deve ser alguma coisa, mas para que seja, ela deve conter a essência, pois a essência é o único meio pelo qual podemos dizer que algo é ou existe. Dessa forma, como podemos negar que quando o *cogito* é descoberto ele o é já com a sua própria essência, se ele é descoberto justamente porque ele era ou existia? Não temos como negar essa inseparabilidade, pois ela é uma exigência expressa de uma maneira muito clara por Descartes. Todavia, mais adiante discutiremos mais essa questão da inseparabilidade entre essência e existência.

<sup>14</sup> Mas, nunca o ato de escolher antecede o ato de conceber, pois a escolha é sempre a escolha de algo que foi concebido, ainda que depois a escolha, que resultado da vontade, possa ser maior, por um erro qualquer, que a própria coisa concebida.

oferecessem já os seus apoios ao sujeito da dúvida, fazendo com que ele deixe de ser um simples sujeito da dúvida. Antes de prosseguirmos em nossa análise, podemos examinar dois argumentos que se relacionam ao que estamos dizendo. Em primeiro lugar, examinaremos um trecho de Laberthonière e depois examinaremos outro, de Frankfurt.

Laberthonière se pronuncia dessa maneira: “para começar como ele constatou que os sentidos o enganam algumas vezes, conclui que não tem o direito de confiar e que aquilo que ele conhece por seu meio, isto é, o mundo exterior com suas cores, suas figuras e seus movimentos, devem ser considerados como coisas duvidosas. Entretanto, ele faz neste caso essa observação que se os sentidos o enganam algumas vezes, pode ser a partir de casos em que eles não são sensatos, e apesar disso, deve-se duvidar disso que se conhece por seu meio, como, por exemplo, *«que eu esteja aqui sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos»*”<sup>15</sup>. Certamente o comentário nos chama atenção mais para o argumento do sonho e menos para o que estamos abordando neste momento, mas mesmo assim ele não deixa de corroborar para nossa empreitada, pois neste comentário também é afirmado, como nós dissemos, que o sujeito da dúvida é protagonista da dúvida metódica e, como tal, esse sujeito faz proposições. Aliás, ao observar que a conclusão *«que eu esteja aqui sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos»* é uma marca da autoria do sujeito da dúvida, o comentário de Laberthonière nos estimula ainda mais a ver o sujeito da dúvida como o principal protagonista da Meditação Primeira, mas acima de tudo como alguém que conceitua a dúvida metódica, na medida em que o próprio argumento do sonho, que é objeto de discussão desse comentário do qual estamos lançando mão, já trás em si a marca da dúvida metódica. Porque, afinal, qualquer etapa do percurso da dúvida só tem sentido porque ela traz em si o sentido da dúvida metódica e é justamente por isso que quando Laberthonière comenta o argumento do sonho ele corrobora a nossa afirmação acerca da dúvida metódica. Dessa forma, o comentário nos ajuda, na medida em que apontar o protagonismo do sujeito da dúvida é confirmar pelo menos um detalhe da nossa afirmação, porque o protagonismo do sujeito é algo que reside exatamente na região de domínio do espírito do sujeito da dúvida.

---

<sup>15</sup> LABERTHONNIÈRE. Études sur DESCARTES. V. I, Pg. 92-3-4, Libraire Philosophique J. Vrin, 1935, Paris.

Já Frankfurt é mais direto em relação à dúvida metódica ao dizer que “Descartes anuncia a sua intenção desde a primeira frase da Meditação Primeira: «estabelecer qualquer coisa de firme e de constante nas ciências». Se a razão o tem desde já persuadido de qualquer coisa a despeito de que seu espírito está vazio de todas as opiniões, este objetivo deve ter sido postulado a partir mesmo de seu argumento”<sup>16</sup>. Como podemos perceber, Frankfurt não separa o Descartes do sujeito da dúvida<sup>17</sup>, promovendo uma confusão entre os dois. A despeito desta indistinção, vamos considerar que ele fala de Descartes em relação ao sujeito da dúvida. Nessas condições, Frankfurt mostra dois elementos essenciais para entender inicialmente o sujeito da dúvida. Primeiro, ele mostra a intenção inicial do sujeito da dúvida (para ele é Descartes), na medida em que cita diretamente essa intenção, mas ao fazer isso, já deixa patente a autoria do sujeito da dúvida enquanto um sujeito protagonista da Meditação Primeira. Isto é, protagonista do percurso da dúvida que, por sua vez, toma sentido também com o anúncio dessa intenção de estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Pois, sabemos que essa necessidade nasce exatamente da constatação que o sujeito da dúvida tem, mas por isso mesmo «estabelecer qualquer coisa de firme e de constante nas ciências» é emprestar sentido ao percurso da dúvida, e por isso há aí uma coerência: se o sujeito da dúvida se encontra em franca suspeita em relação às opiniões, e se estas são o fundamento do saber vigente, e se este sujeito da dúvida se sente na obrigação de resolver esse impasse, então é claro que ele precisa «estabelecer qualquer coisa de firme e de constante nas ciências». Portanto, pela intenção do sujeito da dúvida, vislumbramos a própria dúvida. Afinal, o sujeito de que falamos não é um mero sujeito da dúvida, mas um sujeito que não quer a dúvida, pois há algo em seu ser que o incomoda profundamente e, neste caso, trata-se da própria dúvida porque ela vai de encontro ao que ele acredita.

Segundo, ele mostra que o sujeito é protagonista em pleno processo de dúvida: “se a razão o tem desde já persuadido de qualquer coisa a despeito de que seu espírito está vazio de todas as opiniões, este objetivo deve ter sido postulado a partir mesmo de seu argumento”. De acordo com esse protagonismo presente no texto de Frankfurt o sujeito da dúvida esvazia-se das opiniões, mas não se esvazia do seu

---

<sup>16</sup> Frankfurt, Harry G. “Démons, rêveurs et Fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes”. Presses Universitaires de France, pg. 42, Collection Épiméthée, Paris, 1989.

<sup>17</sup> Ao contrário do que fizemos em nossa introdução ao falarmos da transferência de papel.

poder de pensar, pois ele se persuade de qualquer coisa e se persuade inclusive de que as opiniões são falsas. Ora, é exatamente no auge dessa desconfiança que a dúvida metódica é concebida pelo sujeito da dúvida, porque, na verdade, assim como esta desconfiança empresta sentido à intenção de estabelecer algo de firme e de constante nas ciências, como já mostramos, assim também ela empresta sentido à dúvida metódica. E é isso que queremos dizer quando afirmamos que é no auge da desconfiança que o sujeito da dúvida sistematiza a dúvida, tornando-a dúvida metódica. Afinal, essa desconfiança leva o sujeito a ter a necessidade de ultrapassar o simples estado de desconfiança e passar à uma dúvida sistematizada, isto é, à dúvida metódica.

Agora, ao mostrar que é no auge da desconfiança que o sujeito da dúvida é autor, pelo fato de que o sujeito se esvazia de opiniões, mas não do seu pensamento, Frankfurt já nos coloca realmente no processo de sistematização da dúvida empreendido pelo sujeito. Por quê? Porque, não por acaso, o sujeito esvazia-se das opiniões: esvaziar-se das opiniões (saber vigente escolástico) é um ato providencial no sentido de que o sujeito pensa que esvaziar-se delas é evitar prejuízos. Ora, onde poderíamos encontrar autoria maior que essa, na medida em que o sujeito toma a liberdade de mudar o curso da própria história das idéias? É esquisito fazer tal afirmação? Sim, é esquisito: “história das idéias”? Como assim? É história das idéias no sentido de que o sujeito está diante de um saber escolástico que vige em uma época da humanidade. Como tal, é impossível não considerar esse saber como fundamento das idéias. Aliás, no final da Meditação Primeira, o sujeito da dúvida fala que as opiniões se tornaram senhoras de sua vida. Todavia, só o que nos interessa aqui é apenas ressaltar a autoria inconfundível do sujeito da dúvida e, nessas condições, a sistematização da própria dúvida.

Daí ser ele o autor da sistematização da dúvida metódica. De qualquer forma, não nos enganemos em relação à frase de Frankfurt, porque ela vai um pouco além do que diz a frase de Laberthonière: ao apontar essa autoria inconfundível do sujeito da dúvida, Frankfurt o faz de uma maneira tal que ele se aproxima um pouco do que estamos afirmando. Pois, como já mostramos acerca de sua frase, ele diz que o sujeito (que para ele é

Descartes) se convence de qualquer coisa, mesmo com o espírito vazio das opiniões, o que para nós é mostrar que o sujeito da dúvida se esvazia de tudo, mas não de seu poder de conceber. Frankfurt não toma esse partido, mas suas palavras nos ajudam a acreditar ainda mais no que nos dispomos a afirmar.

Retomemos agora o exame que vínhamos fazendo da conceituação da dúvida metódica. E, para resumir o que entendemos por dúvida metódica, vamos dizer que é a maneira que o sujeito da dúvida encontra para concretizar o seu projeto: ele passa a considerar necessário “esvaziar-se” de todas as opiniões, para em seguida reconstruí-las. Esse “esvaziar-se” só pode acontecer se as opiniões forem consideradas duvidosas [e, como elas são submetidas a um processo de dúvidas constante, que cada vez mais prova que elas são duvidosas, então esse estado de dúvidas força o sujeito a considerá-las como falsas]. Portanto, existe uma dúvida condicional, isto é, o sujeito duvida das opiniões com a condição de que essa dúvida lhe mostre um caminho para estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Eis a dúvida metódica.

Acontece que essa primeira aproximação do conceito de dúvida metódica se dá por um ato de duvidar ou de desconfiar, isto é, para que esse sujeito duvide e conceitue a sua dúvida ele necessariamente usou do seu poder de conceber e de escolher, como já dissemos acima. Assim, o sujeito da dúvida, no momento em que conceitua a sua dúvida, revela-se como um sujeito que possui o mesmo estatuto do sujeito da Segunda, Terceira e Quarta Meditações. Ou seja, estamos falando do *cogito*. Dessa forma, parece-nos que a Meditação Primeira condensa todas estas Meditações. Por conseguinte, enunciamos que também o sujeito da dúvida, que é o *cogito*, já inicia o seu percurso com o aparato necessário do sistema cartesiano.

Mas, essa é apenas uma primeira aproximação do conceito da dúvida metódica pelo sujeito da dúvida e que, todavia, já foi capaz de nos dar uma primeira surpresa pelo fato de descobrirmos que a Meditação Primeira tem mais consequências do que se imagina. E não obstante esta nossa primeira surpresa em face da performance intelectual do sujeito da dúvida, sentimos ainda na justa obrigação de detalharmos um pouco mais as deduções

que fizemos, as quais podemos resumir assim, antes mesmo de seus detalhamentos: nossa análise de alguns fragmentos do parágrafo um, da Meditação Primeira, levou-nos a dizer que o sujeito da dúvida se volta contra o saber vigente, Escolástico, portanto, na medida em que ele reduz todo esse saber ao que ele chama de *opiniões* (a que até então [ele] dera crédito), que, por sua vez, segundo ele, estão apoiadas sob certos princípios<sup>18</sup>, decidindo-se pela rejeição dessas opiniões ou, se se preferir, pela rejeição desses princípios. Dissemos, sem dúvida, que esta rejeição é, em outros termos, o ato de duvidar desses princípios, nos quais as opiniões estão apoiadas. Dissemos, ainda, que ao praticar essa dúvida, ele mostra que ela deve trazer a oportunidade de fundar uma nova ciência, cujos princípios sejam seguros e indubitáveis, diferentemente dos atuais, que são, segundo este sujeito, inseguros e incertos. Por meio desse ato de duvidar do saber vigente, tendo como pressuposto para isso o desafio de estabelecer uma nova ciência, o sujeito da dúvida conceitua a dúvida como Dúvida Metódica; isto é, ela é meio e nunca é fim; mas, ao proceder assim, nos pareceu que a operação dessa conceituação envolve necessariamente dois atos, a saber: o ato de conceber e o ato de escolher.

Tudo isso nos levou a fazer quatro deduções, a saber, dissemos que há a retroação até à Meditação Primeira das Meditações Segunda, Terceira e Quarta e a Segunda parte do Discurso do Método. Eis as deduções a que chegamos. Quanto à Meditação Segunda, é porque o ato de conceber parece nos levar diretamente a ela por sua peculiaridade, na medida em que é nessa Meditação que o sujeito se descobre como um ser que tinha e tem o poder de conceber, isto é, de entender as coisas e, por isso mesmo, como um ser que sabia e sabe discernir o certo do errado ou, para falar como o próprio sujeito da dúvida, o verdadeiro do falso. Quanto à Meditação Terceira, a sua retroação até a Meditação Primeira se dá por muitos motivos, mas para nós basta apontar dois: primeiro, o fato de o sujeito da dúvida ter duvidado, na medida em que esse ato de duvidar, na Meditação Terceira, faz o sujeito da dúvida reconhecer a idéia de perfeição, pois duvidar só foi

---

<sup>18</sup> A respeito dos quais já nos pronunciamos acima em nota. Mostramos, inclusive, a esclarecedora análise que Enéias Forlin faz das etapas da dúvida, na medida em que por meio dessa análise podemos perceber que os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas aparecem.



possível graças à idéia de perfeição que já existia no sujeito da dúvida, isto é, graças à presença do ser perfeito nesse sujeito é que ele pode duvidar, mas acima de tudo entender que duvidava. Assim, apenas o ato de duvidar implica entendimento. Em segundo lugar, o fato de ele ter conceituado a dúvida como dúvida metódica ou, se se preferir, o que é o mesmo, o fato de este sujeito ter lançado mão do poder escolher e de entender, operando, assim, a distinção entre o certo e o errado, buscando, dessa forma, o verdadeiro, em detrimento do falso. Estes são os dois motivos que fazem a Meditação Terceira retroagir até à Meditação Primeira. Porque, afinal, ainda falando sobre esta retroação, o sujeito da dúvida só pode ser dono desse princípio de conhecimento na medida em que ele é investido por Deus<sup>19</sup> desse poder de entender as coisas, e essa essência é inserida no *cogito* metodologicamente apenas na Meditação Terceira, quando lá Descartes investiga a origem das idéias e de seu próprio ser, mostrando, assim, que a procura pela perfeição – que é inerente à Meditação Terceira – e a procura pela origem da essência do *cogito* – que também se dá na Meditação Terceira – acontecem justamente nessa Meditação apenas por uma questão metodológica, todavia a maneira como Descartes se expressa demonstrativamente aí denuncia explicitamente que a função desta Meditação é apenas a de demonstrar o que já era uma realidade naquele fragmento inicial do parágrafo 1 da Meditação Primeira, realidade que se alonga por toda a Meditação Primeira. Quanto à Meditação Quarta, ela retroage até a Meditação Primeira porque lá o sujeito da dúvida pode lançar mão justamente do ato de entender e de escolher, podendo, dessa forma,

---

<sup>19</sup> Isto é, se o *cogito* é um princípio de conhecimento, então ele só o é na medida em que esse poder lhe é conferido por Deus, que é, nesse caso, o princípio primeiro antes de qualquer princípio, mesmo na ordem do conhecer, pois o primeiro objeto a ser conhecido nessa ordem do conhecer ou, como diz Guérault, *na ordem das razões*, é o *cogito*, que por sua vez é totalmente garantido e possibilitado por Deus. Isto significa que o *cogito* não é por si só, ou seja, ele não basta a si mesmo, nem para conhecer, e nem para começar a ser ele mesmo, mas antes de qualquer coisa é preciso Deus como criador desse *cogito* e de suas ações. Um exemplo disso é a própria dúvida, que só foi possível porque o sujeito da dúvida tinha a idéia da perfeição em si, antes de qualquer outra idéia. Portanto, a anterioridade divina em Descartes salta aos olhos de qualquer um, a tal ponto de ela não deixar espaço a nenhuma outra coisa que, por ventura, possa ser considerada primeiro. Por isso é que dizemos que o *cogito* é princípio, mas daí dizer que ele é primeiro, isso não nos parece ser razoável (*vide* Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445-6). De qualquer forma, essa é uma questão que precisamos discutir mais adiante, quando considerarmos as posições de Guérault e de Enéias Forlin.

evitar o erro, mecanismo que é descrito prioritariamente na Meditação Quarta, mas que, como podemos testemunhar, já é uma realidade naquele início da Meditação Primeira. Ou seja, o sujeito da dúvida é, ele próprio, já naquele fragmento inicial do parágrafo um da Meditação Primeira, um promotor e beneficiário, por assim dizer, da teoria do erro, justamente mostrando como se faz para evitá-lo. Quanto à Segunda parte do Discurso do Método, esta retroage até à Meditação Primeira porque, ao conceituar a dúvida como Dúvida Metódica, o sujeito da dúvida lança mão de dois dos primeiros preceitos do Discurso do Método.

Pois bem, cabe agora detalharmos um pouco estas quatro deduções que fizemos a partir da conceituação da dúvida como Dúvida Metódica pelo sujeito da dúvida.

### **Seção Segunda. Primeira dedução: a retroação da Meditação Segunda à Meditação Primeira.**

Nossa primeira dedução nos diz que a conceituação da dúvida como dúvida metódica pelo sujeito da dúvida nos revelou que ele tem o poder de separar o certo do errado e esse poder se inscreve justamente na Meditação Segunda, o que faz com que esta Meditação retroaja até à Meditação Primeira. Agora, de que maneira podemos mostrar essa relação entre as Meditações Primeira e Segunda, de modo que o sujeito da dúvida ganhe todas as capacidades inerentes ao *cogito*? De acordo com o cruzamento que fizemos entre as Meditações Primeira e Segunda, podemos mostrar duas, dentre as possíveis maneiras.

Em primeiro lugar, podemos dizer que o *cogito* do parágrafo 9 da Meditação Segunda é o mesmo sujeito da dúvida, porque as suas características descritas aqui nos remetem ao início do parágrafo 1 da Meditação Primeira: “(...) que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente (...). Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? (...). E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus

anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor (...) ”<sup>20</sup>. Dissemos que no início do parágrafo 1 da Meditação Primeira o sujeito da dúvida conceitua a dúvida como Dúvida Metódica por meio do ato de conceber e de escolher e, justamente porque ele é detentor desses dois poderes, pode lançar mão dos dois primeiros preceitos do método que se encontram resumidamente na Segunda Parte do Discurso do Método. Ora, neste parágrafo, o sujeito já é tido como um *cogito* e é investido exatamente desses poderes dos quais ele já se fazia usar naquele início do parágrafo 1 da Meditação Primeira. Então, Descartes diz que ele é uma coisa que pensa, mas explica o que se entende por “coisa que pensa”. É, segundo ele, uma coisa que duvida, que nega, que quer e não quer, que afirma as coisas que pensa ser as corretas e nega as demais. Ou seja, uma coisa que pensa é uma coisa que faz todas as coisas que o sujeito da dúvida fez naquele início do parágrafo 1 da Meditação Primeira e, como veremos mais adiante, em todo o restante da Meditação Primeira. E pelo que nos pareceu até aqui, somente esta coisa que pensa descrita neste parágrafo 9 da Meditação Segunda é que poderia ser o próprio sujeito daquele início do primeiro parágrafo da Meditação Primeira. É impossível separar, pelo que estamos lendo neste parágrafo, o sujeito da dúvida, do *cogito* descrito aqui, na medida em que nenhuma diferença é possível notar entre um e outro.

O que queremos dizer é: a natureza de um é a mesma do outro. Podemos sim, fazer duas observações.

A primeira é que o sujeito da dúvida é aquele que por uma questão metodológica se restringe ao domínio da dúvida, etapa necessária ao aparecimento posterior do *cogito*. A segunda observação é que o sujeito da dúvida se investe do direito, que na Meditação Primeira lhe fora negado pelo próprio método, de ser detentor dos poderes de conceber e de escolher, dentre outros, isto é, se investe do direito de ser um *cogito* propriamente falando. Pois, a Meditação Primeira é, por excelência, a Meditação em que

---

<sup>20</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 420-1.

prevalece o fato, mais do que o direito, embora, na verdade, o direito a ser atribuído na Meditação Segunda já seja uma realidade naquele início do parágrafo 1 da Meditação Primeira, fragmento no qual ainda estamos presos. Assim, quando o sujeito da dúvida assume oficialmente a sua condição de *cogito*, aí então o fato e o direito caminharão juntos, porque o mesmo sujeito terá o direito assegurado de ser o detentor do poder de conceber as coisas, mas também poderá praticar o ato de conceber, pois o sujeito da dúvida praticava o ato, mas lá parece que o direito de ser o detentor desse poder lhe é negado. Mas, é bom que se diga: naquele início do parágrafo 1 da Meditação Primeira, fragmento com o qual estamos envolvidos, parece ser apenas negado e, todavia, já aí ele possui efetivamente esse poder, como atesta este parágrafo da Meditação Segunda que, aliás, não temos a intenção de analisar profundamente, mas apenas mostrar a íntima relação que este parágrafo possui com o primeiro fragmento do parágrafo 1 da Meditação Primeira. Ou seja, o sujeito da dúvida já naquele primeiro fragmento da Meditação Primeira tem e utiliza esse poder sem, todavia, ser-lhe reconhecido.

Em segundo lugar, podemos dizer que o *cogito* do parágrafo 12 da Meditação Segunda é o mesmo sujeito da dúvida, porque aqui nos parece que o procedimento metodológico utilizado se confunde com o procedimento metodológico do início do parágrafo 1 da Meditação Primeira, apesar das devidas diferenças que certamente existem. E para mostrarmos isso, reconsideraremos, em primeiro lugar, o fragmento ao qual está em análise e, em segundo lugar, consideraremos o parágrafo 12 da Meditação Segunda para vermos se de fato existe essa condição.

O sujeito da dúvida diz exatamente neste fragmento ao qual ainda estamos presos que "... aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui[to] duvidoso e incerto ...". Para nós, esta frase é detentora da regra geral, na medida em que a enuncia explicitamente, e é impossível que esta regra não esteja aqui presente. Ela realmente está governando este enunciado do sujeito da dúvida, porque ele faz uma operação que somente é autorizado pela regra geral: tudo aquilo que lhe foi transmitido pelo saber vigente como certo e indubitável tornou-se, de fato, incerto e dubitável. Se a regra geral diz que só o que é claro e distinto é verdadeiro, então podemos

pensar que o que não é claro e distinto é falso, pois esta é uma conclusão logicamente dada na própria regra. Portanto, nos parece que esta regra tem dois ensinamentos importantes: que 1) falso é tudo o que não é claro e distinto e que, 2) por definição, incerto e duvidoso é aquilo que não é claro e distinto, e estes dois ensinamentos se explicam, porque tanto o que não é claro e distinto quanto o que é incerto e duvidoso são falsos. Isto é, a falsidade é matéria destes quatro itens que a regra geral condena. O que fez o sujeito da dúvida, senão aplicar esta regra, na medida em que ele chega à conclusão ou simplesmente diz que os princípios são duvidosos e incertos? E como ele chegaria à esta conclusão se ele não estivesse justamente de posse desta regra, porque, afinal, no sistema cartesiano ela é a regra geral pela qual se distingue o verdadeiro do falso?<sup>21</sup> Assim também os dois primeiros preceitos do Método, que se encontram na segunda parte do Discurso do Método, estão implicitamente enunciados nesta frase. Pois, se perguntarmos a nós mesmos o que nos parece que seja a regra geral, o que diríamos? Diríamos que ela é uma vinculação muito forte entre os quatro preceitos e todo o movimento metafísico cartesiano, na medida em que tanto na geral quanto nos quatro preceitos a exigência pela clareza e distinção é algo indiscutível, pois, afinal, todo o esforço dos quatro preceitos é o mesmo da regra geral, a saber, chegar a um conhecimento verdadeiro. Por conseguinte, claro e distinto. Por isso, é que dizemos que se a regra geral é algo muito patente nesta primeira frase do parágrafo 1 da Meditação Primeira, então é claro que os dois primeiros preceitos também o são. Isso, por um lado; por outro lado, já dissemos acima que os dois primeiros preceitos do Método estão presentes neste primeiro fragmento (do qual até este momento não conseguimos nos desvincular), na medida em que o fragmento nos esclarece suficientemente que o sujeito da dúvida tanto analisa o problema que ele enuncia, quanto divide tal problema, reduzindo-o aos princípios nos quais as opiniões estão apoiadas, de tal modo que, chegando em tais princípios, ele deixa claro o que é que realmente interessa pôr em dúvida. Por estes motivos, mais de uma vez nos surpreendemos por

---

<sup>21</sup> Afinal, dizer que os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas são falsos não é colocá-los no conjunto das coisas falsas e, portanto, distinguí-los do verdadeiro? Parece-nos que isso está dado no fragmento que estamos lendo.

ver o sujeito da dúvida de posse não apenas dos dois primeiros preceitos do Método, mas também da regra geral. Mas o *cogito*, por sua vez, também está em posse tanto da regra geral quanto dos dois primeiros preceitos do Método; isto é, ele, como o sujeito da dúvida, utiliza-se dos mesmos mecanismos aos quais acabamos de aludir, isto é, dos dois primeiros preceitos do Método e da regra geral? Resta, então, como anunciamos acima, mostrarmos que da mesma maneira o *cogito* está em posse da regra geral e dos dois primeiros preceitos do Método.

Como se explica essa condição de igualdade entre o sujeito da dúvida e o *cogito*, senão por meio da leitura do parágrafo 12 da Meditação Segunda, isto é, a célebre análise do pedaço de cera? Vejamos se isso ocorre realmente: “mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor, exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentase, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doceira do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me parecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isso: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar”<sup>22</sup>. Por que podemos dizer que este parágrafo nos remete ao sujeito da dúvida daquele primeiro fragmento no qual ainda estamos presos? Porque a nossa leitura deste parágrafo nos mostrou que temos diante de nós um momento flagrante no qual o *cogito* faz uso dos dois primeiros preceitos do Método que se encontram na segunda parte do Discurso do Método, além do uso que também ele faz da regra geral. Isso se explica porque o *cogito* se vê diante de um objeto que,

---

<sup>22</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 423-4.

inicialmente, mostra-se como algo comumente conhecido como pedaço de cera. “Comumente”, isto é, entre os comentadores e leitores de Descartes. Pretende-se conhecer esse pedaço de cera diante de si, mas esse conhecimento se dá principalmente por meios que não são familiares ao *cogito* e, dessa maneira, este não recebe tal objeto como algo conhecido, como algo claro e distinto, mas como algo que precisa ser investigado, dado que se trata de algo que inicialmente não se apresentou de maneira clara e distinta, não se apresentou tal como manda a regra geral. Não se apresentou de maneira clara e distinta segundo a sua maneira de receber qualquer objeto do conhecimento, mas segundo a maneira tradicional, contra a qual Descartes se volta: esse objeto (o pedaço de cera) seria de logo claramente conhecido. Por que tal objeto seria já conhecido? Porque para esse saber tradicional, bastaria que ele se apresentasse aos olhos do observador. Por que, para o *cogito* e para o sujeito da dúvida, a simples apresentação do objeto diante do observador não basta? Porque tanto o sujeito da dúvida quanto o *cogito* já possuem a ajuda de uma regra que vai de encontro aos princípios estabelecidos pelo saber vigente (a Escolástica), isto é, eles já contam com a regra geral<sup>23</sup> e contam também com o concurso dos dois primeiros preceitos do Discurso do Método. Quanto ao sujeito da dúvida, já sabemos como isso se explica, mas quanto ao *cogito*, precisamos mostrar, segundo este parágrafo que estamos analisando, esse vínculo entre o *cogito*, os dois preceitos e a regra geral.

Qual é o papel da análise do pedaço de cera? Quando nós acompanhamos esta análise, observamos que o seu objetivo parece ser o de mostrar o que a cera é, porque sabendo-se o que é a cera, sabe-se ao mesmo tempo que o espírito é mais fácil de ser conhecido que o corpo. Mas dissemos, inicialmente, que esse pedaço de cera se apresenta ao *cogito* como sendo efetivamente um pedaço de cera e, todavia, ele não o toma como tal. Por quê? Porque, de acordo com este parágrafo, é da natureza do *cogito* nunca tomar um objeto tal como este se apresenta, mas apenas tomar um objeto a partir de uma análise, pois é esta análise que lhe mostrará o que é tal objeto. Porque, o *cogito*, diferentemente dos sentidos

---

<sup>23</sup> Embora ela só apareça efetivamente na Meditação Terceira, quando lá Descartes a deduzirá da descoberta do *cogito*.

nos quais as opiniões estavam apoiadas, só pode conhecer quando opera uma análise apurada das coisas. Porquanto o conhecimento do *cogito* é mais lento e, Descartes diria, é também mais seguro do que o conhecimento dos sentidos, isto é, dos corpos. Pois, estes conhecem por contato, e aquele conhece por meio da análise. Tanto é assim que nem o conhecimento do próprio *cogito* foi tão imediato como sempre se acredita que foi<sup>24</sup>. Foi exatamente o que aconteceu com o famoso pedaço de cera. Este se apresentou ao *cogito* como sendo um efetivo pedaço, isto é, que ele pode ser conhecido não apenas pelo pensamento, mas ainda por muitos outros meios, dentre os quais os sentidos em que as opiniões estão apoiadas, mas a análise operada mostrou que apenas o pensamento pode conhecer tal pedaço de cera. Mostrou que o que pode ser conhecido da cera é apenas aquilo que o pensamento pode representar. Melhor, mostrou que a cera é apenas aquilo que o pensamento pode representar. Então, o que é a cera para o *cogito*, segundo esta análise, senão algo extenso, flexível e mutável? Pois bem, algo extenso, flexível e mutável apenas, porque todas as coisas que eram pretensamente conhecidas pelos sentidos, além dessas três qualidades, não se sustentaram diante do rigor analítico do *cogito*, isto é, aquilo que talvez pertença (se de fato pertencer) à cera, mas que cai sob o poder dos sentidos, não pode ser conhecido pelo pensamento, isto é, não pode ser conteúdo de representação. Ora, essa conclusão só foi possível graças aos procedimentos aos quais nós já nos referimos, a saber, os dois preceitos do método e a regra geral, pelo menos. Por que podemos dizer que estes dois procedimentos são importantes nesta análise? Primeiro,

---

<sup>24</sup> Isso se explica porque duas coisas antecedem à conclusão de que eu existo. A primeira é o próprio percurso da dúvida, pois é só porque existiu a dúvida que o sujeito da dúvida pode concluir que ele existia. Portanto, o percurso da dúvida existe como um dado factual que prova a sua existência, ainda que apenas na medida do pensamento. De acordo com o próprio sujeito da dúvida, sem este fato ele não poderia concluir pela sua própria existência. Na verdade, é para isso que a dúvida foi utilizada, mas isso não significa que ele seja um fingimento porque estamos falando de um uso metódico da dúvida, conceito efetuado, como vimos, pelo próprio sujeito da dúvida. Em segundo lugar, antecedem à conclusão pela existência do eu três parágrafos nos quais Descartes prepara o próximo parágrafo em que ele deverá reconsiderar a própria dúvida para, de posse novamente da dúvida sobre si próprio, mostrar que existia. Isto é, a conclusão de que eu existo não é imediata, porque ela depende de dados que a antecedem. Portanto, a clareza e a distinção do *cogito* só acontecem sob um forte percurso da dúvida e uma reconsideração desse percurso. Nestas condições não há imediatez.



porque já temos efetivamente uma análise no sentido exato da palavra, o que indica que temos aí o segundo preceito do Método. Segundo, porque, ao proceder analiticamente, o *cogito* se inscreve no primeiro preceito do Método, na medida em que a análise não é mais do que a obediência ao que prescreve este primeiro preceito, isto é, o fato de ele não receber como certo aquilo que não se apresentar ao espírito como indubitável. Então, se houve a aplicação do segundo preceito, inevitavelmente ocorreu também a do primeiro. Mas, se houve a aplicação desses dois preceitos do Método, então é impossível que a regra geral não tenha sido aí aplicada, na medida em que proceder analiticamente é, sem dúvida, examinar a clareza e a distinção do objeto em questão. E isso é o que pede a regra geral. Ora, o que é a análise do pedaço de cera, senão a busca pela clareza e distinção do pedaço de cera? E o que é claro e distinto no pedaço de cera, senão a extensão?

Por tudo isso, parece-nos que o *cogito*, como representante da Meditação Segunda, retroage até à Meditação Primeira, estabelecendo uma condição de igualdade entre ele e o sujeito da dúvida, mostrando-nos fortemente, pelas razões indicadas acima e, principalmente, pela conceituação da dúvida como dúvida metódica, que o sujeito da dúvida é o próprio *cogito*. Esta é a nossa primeira dedução da conceituação da dúvida como dúvida metódica, empreendida pelo sujeito da dúvida, como mostramos acima. Se o procedimento do sujeito da dúvida não fosse como está configurado no fragmento que ainda estamos analisando, talvez não fosse possível tal dedução. Continuaremos a leitura deste fragmento, porque talvez possamos operar uma segunda dedução.

### **Seção Terceira. Segunda dedução: a retroação da Meditação Terceira à Meditação Primeira.**

Pela mesma razão, podemos dizer que o *cogito* da Meditação Terceira é o mesmo sujeito da dúvida da Meditação Primeira, na medida em que, como já dissemos, ao conceituar a dúvida como dúvida metódica o sujeito da dúvida se revela um sujeito com o poder de conceber, o que o inscreve justamente na Meditação Terceira, tornando-o, ainda, mais

equivalente ao *cogito*. Agora, devemos nos perguntar: por que esse uso do poder de conceber torna o sujeito da dúvida equivalente ao *cogito* da Meditação Terceira? Certamente não pode ser pelo fato de o *cogito* possuir como essência o pensamento e todas as suas modalidades, e nem também pelo fato de ele ter a capacidade analítica, pois tudo isso o torna apenas o mesmo *cogito* da Meditação Segunda. Então, por que motivo podemos dizer que ele é também equivalente ao *cogito* da Meditação Terceira? Parece que o parágrafo 23 da Meditação Terceira (Descartes. Œuvres, Tome II, Méditation Troisième, pg. 445-6) pode nos mostrar a resposta. Arrisquemos, inicialmente, dizer que de fato ele nos dá a resposta, o que nos obriga a analisá-lo mais de perto. Isso significa que será necessário, mais uma vez, lermos o fragmento inicial do primeiro parágrafo da Meditação Primeira, pois entendemos que é justamente nele que a figura do sujeito da dúvida se expressa com o poder de conceber e de analisar as coisas.

No parágrafo em questão (Descartes. Œuvres, Tome II, Méditation Troisième, pg. 445-6) Descartes se expressa dessa maneira: “e não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em contraposição ao qual eu conheceria as carências de minha natureza”?<sup>25</sup> O que está em jogo neste parágrafo é a explicação da prova da existência de Deus. A maneira pela qual a existência de Deus é concebida é totalmente diferente de uma dedução, na medida em que essa idéia não é resultante de um conhecimento prévio que, partindo deste conhecimento, pode-se ter a certeza de que Deus existe, tal como se fez com as idéias da extensão e do *cogito* (nas Meditações Segunda e Terceira). Isto é, ela não está subordinada à uma regra geral que exige a clareza e a distinção para que o conhecimento seja verdadeiro. Pelo contrário, Deus existe e eu sei disso justamente porque pude agir, porque pude praticar o ato do conceber, porque pude praticar o ato da dúvida. Essa existência é anterior a tudo isso porque pude praticar tudo isso, e toda essa

---

<sup>25</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445-6.

prática só foi possível justamente porque eu sempre tive em mim a idéia de Deus, antes de qualquer outra idéia, pois qualquer que seja a idéia, esta sempre tem como causa a idéia de Deus. Pois, do contrário, nada disso eu teria praticado lá no campo do fato, que é a Meditação Primeira. O sujeito da dúvida não teria nem duvidado e nem praticado o ato do conceber; e, por conta dessa impossibilidade do sujeito da dúvida, o *cogito* não teria descoberto que ele era o próprio sujeito da dúvida e que, por isso mesmo, esse sujeito já tinha tanto a existência quanto a essência logo naquele fragmento inicial da Meditação Primeira. Ou seja, o que verdadeiramente conta neste parágrafo que estamos lendo por força daquele fragmento é a anterioridade divina que, primeiramente, faz o sujeito da dúvida agir, praticando a dúvida por meio dos atos de conceber e de escolher e, em segundo lugar, faz o *cogito* agir, na medida em que este concebe que ele já era o próprio sujeito da dúvida<sup>26</sup>. Então, isso pode ser dito nos seguintes termos: Temos na Meditação Terceira, especialmente neste parágrafo 23 que estamos analisando, uma petição de direito do *cogito* ao sujeito da dúvida e deste ao *cogito*. Isto é, temos neste parágrafo uma representação para igualar o *cogito* ao sujeito da dúvida e este ao *cogito*. O que é o mesmo que dizer: temos uma petição de anulação ou de um ou de outro, isto é, ou eu anulo o *cogito*, e temos o sujeito da dúvida, ou se anula o sujeito da dúvida e temos simplesmente o *cogito*. Sem, todavia, que essa anulação seja necessária, mas afirmamos que ela existe apenas para efeito de compreensão da questão do direito que o sujeito da dúvida adquiri por meio da Meditação Terceira.

Contudo, como as etapas são importantes no percurso das Meditações, então a petição manifestada neste parágrafo essencial se limita a pedir apenas a igualdade entre sujeito da dúvida e *cogito*, isto é, o sujeito não é menos *cogito* do que o *cogito*, mas também o *cogito* não é menos sujeito da dúvida do que o sujeito da dúvida, o que significa que ambos não são senão as mesmas coisas. E parece-nos que fica, dessa maneira, sancionada a igualdade de direito entre um e outro. Mas que direito? O

---

<sup>26</sup> “(...) pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em contraposição ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?” (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445).

direito de o *cogito* ser o sujeito da dúvida, e este ser aquele. Acontece que esse tribunal do direito e da razão só pode nos levar a entender que a idéia da infinitude é o único princípio de direito que reside tanto no *cogito* quanto no sujeito da dúvida, justamente porque ela é o motor, por assim dizer, tanto de um quanto de outro. Se não fosse assim, a dúvida não seria a falta de alguma coisa no espírito do sujeito da dúvida, isto é, ela não seria a prova da sua imperfeição, mas por isso mesmo essa imperfeição não faria o *cogito* reconhecer que ele é imperfeito porque existe um ser mais perfeito como causa de si e também do próprio sujeito da dúvida, causa já anteriormente presente no espírito deste sujeito, por conseguinte, ao *cogito* não seria dada a possibilidade de entender a idéia dessa inifinitude, justamente porque ele mesmo, o *cogito*, já era o sujeito da dúvida.

Ora, se é assim, não tem sentido dizer que a idéia de Deus nas Meditações é apenas um “piparote” para fazer o mundo girar, depois do que não se faz mais necessária a idéia de Deus, como disse Pascal<sup>27</sup>. Pelo contrário, por meio dessa petição que acabamos de testemunhar, nem o *cogito* e nem o sujeito da dúvida podem ser, se não for sabido que anteriormente a infinitude já era uma realidade perfeita. E, o que é ainda mais escandaloso, esse saber não é dado por uma idéia clara e distinta, como já dissemos acima, mas ao contrário, eu só posso ter a idéia clara e distinta do *cogito*, justamente por conta dessa anterioridade divina, o que significa dizer que a regra geral só vale para o *cogito* e para os outros conhecimentos que se seguem se, por ventura, existirem de fato. Se não fosse assim, como poderia o *cogito* ter de si mesmo uma idéia clara e distinta, se ele não tivesse anteriormente em si uma idéia mais perfeita do que essa idéia clara e distinta de si mesmo? Isso significa que eu não concebo, como concebi que existo, a idéia de Deus por uma dedução, mas pela imediata<sup>28</sup> disposição das coisas tal como elas parecem tanto ao sujeito da dúvida como ao *cogito*. Dito de outro modo, é só porque eu já estou duvidando ou, em outro momento, pensando, isto é, é só pela

---

<sup>27</sup> Pascal, Pensamentos.

<sup>28</sup> Agora sim, diferentemente do termo “instantâneo”, que usamos anteriormente, usamos agora “imediata disposição” das coisas para dizer que elas estão dispostas por Deus, sem que para isso o homem o ajudasse a dispô-las em tal ordem. Portanto, o termo “imediato” aqui é para expressar que a ação divina não precisa de intermediário.

instantaneidade<sup>29</sup> da minha realidade que sei que existe uma idéia mais perfeita que a idéia de mim mesmo. Ora, já com o *cogito* e com a idéia de extensão não é assim que ocorre, pois tanto um quanto outro é concebido somente a partir daquilo que o espírito pode representar, em primeiro plano; depois, essas idéias são submetidas a um exame de paternidade, por assim dizer, isto é, para ver se elas podem ser concebidas a partir da existência de uma idéia mais perfeita<sup>30</sup>. Do contrário, elas não poderiam fazer parte do sistema cartesiano. Portanto, o *cogito* e a extensão só podem ser conhecidos pela idéia clara e distinta, que significa duas etapas.

A primeira, quando eu posso representar estas idéias, independentemente da existência de objetos exteriores que teriam a pretensão de ser-lhes as suas causas, mas nessa representação intelectual não são causas de nada. A segunda, é quando eu posso extrair estas idéias de alguma outra mais perfeita que elas e que, por conseguinte, é a causa de todas<sup>31</sup>. Ora, o conhecimento da idéia de Deus não passa por essas etapas, mas apenas por uma, que é a etapa da causa, isto é, a segunda etapa, mas ela se mostra como causa de si mesma. Portanto, para a idéia de Deus não

---

<sup>29</sup> Estamos dizendo que a minha realidade é instantânea. Por quê? Porque, como dissemos, Deus dispõe as coisas de maneira “imediate”. Ora, estamos encarando a dúvida como uma coisa, um fato. Se é um fato, ou uma coisa, esta coisa “dúvida” é disposta imediatamente no espírito do sujeito, mas uma vez disposta imediatamente, ela passa a ser “instantânea” em relação ao sujeito, isto é, a sua percepção se torna rápida, tão rápida que provoca a percepção do próprio *cogito*.

<sup>30</sup> Nesse caso, é impossível alguém fazer uma afirmação do tipo: “toda verdade demonstrada supõe o *cogito* e o *cogito* não depende de nenhuma outra verdade para ser demonstrado. Assim, para ser demonstrado, Deus depende do *cogito*, mas este não depende de Deus em sua demonstração”, pois isso é negar exatamente que antes de qualquer coisa o sujeito da dúvida e o *cogito* são um único ser que se descobre exatamente na própria idéia de Deus, isto é, antes de qualquer coisa o que se descobre é a idéia de Deus, embora essa descoberta seja feita apenas na Meditação Terceira, mas, acreditamos, por uma razão metodológica. “(...) pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em contraposição ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?” (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445).

<sup>31</sup> É certo que Descartes extrai a regra geral imediatamente após saber que já existia lá no percurso da dúvida. Mas, ela é também imediatamente submetida à uma série de exames das idéias, exames que vão culminar com a idéia de Deus, e só a partir daí é que a regra geral passa a ter validade enquanto regra, mas antes ela apenas foi enunciada. Ou seja, ela não valeu no momento quando foi decretada, pois esse decreto dependeu totalmente da sanção da idéia de Deus. Daí dizer que esta regra geral possui duas etapas: quando é enunciada e quando é reconhecida a idéia de Deus. Então, regra geral sem a idéia de Deus não vale. Aliás, nos parece que tudo no sistema cartesiano depende da sanção da idéia de Deus.

existe a exigência da idéia clara e distinta<sup>32</sup>. Ao contrário, à idéia clara e distinta exige-se outra, que é a idéia de Deus. Ou seja, à idéia clara e distinta que o *cogito* tem de si mesmo precede uma outra mais perfeita, isto é, a idéia de Deus, que independe dessa idéia clara e distinta que eu tenho de mim mesmo e da extensão como substância do corpo e de todas as outras idéias que por ventura eu vier a ter. Mas, ainda é preciso dizer que Descartes reconhece que a idéia de Deus prova a idéia do *cogito* ou da extensão antes e depois da regra geral.

Pois, neste parágrafo em análise, é dito que na Meditação Primeira esta idéia mais perfeita que todas as outras já atuava<sup>33</sup>, fazendo-nos entender que ela prova o *cogito* antes mesmo da regra geral e, sobre isso não há dificuldade, depois da regra geral a idéia do *cogito* – e a própria regra geral – serão postas em xeque e, por isso, necessitarão novamente da idéia de Deus para serem restabelecidas. Portanto, Deus prova o *cogito* antes e depois da regra geral. Na verdade, esta dificuldade toda tem uma fonte: é que depois que a regra geral é decretada, ela é imediatamente posta em xeque para, só com a idéia de Deus estabelecida, ser sancionada, como nos parece que mostra Franklin Leopoldo e Silva no trecho de seu livro que acabamos de citar em nota logo acima. Ora, isso significa que no espaço que compreende o decreto da regra geral até a sua sanção – com a idéia de

---

<sup>32</sup> Se existisse, então a acusação de circularidade teria sentido.

<sup>33</sup> Sobre isso, nada mais esclarecedor do que este trecho de “A Metafísica da modernidade”, de Franklin Leopoldo e Silva (SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes; a metafísica da modernidade. 5ª edição, editora moderna, coleção Logos, São Paulo, 1998): “quando o Eu Pensante descobre em si a idéia de algo infinitamente perfeito, descobre também algo que o ultrapassa e que já vinha implicitamente atuando como critério de busca da verdade. Pois quando o Eu pensante se reconhecia imperfeito por errar e duvidar, só o fazia remetendo-se implicitamente a algo de mais perfeito do que ele mesmo. Quando esta idéia de Deus foi explicitada, a garantia subjetiva e relativa do Eu pensante cedeu lugar à garantia objetiva e absoluta de Deus. Lembremos-nos de que o Eu pensante era dotado de uma irremediável *atualidade* no sentido de *instantaneidade*: sendo o pensamento a única garantia de si mesmo, o próprio Eu pensante é verdadeiro *se e enquanto* o penso. Quando atingimos uma garantia absoluta, essa instantaneidade cede lugar à eternidade do verdadeiro, garantida pela eternidade de Deus. Passo assim, do relativo ao absoluto” (Silva, Franklin Leopoldo. op. cit., pg. 68-9). O nosso esforço para esclarecer esta questão presente neste trecho é dizer exatamente o que estamos dizendo acima: tanto o *cogito* quanto a regra geral serão postos em xeque logo após serem descobertos, e somente com a idéia de Deus é que tanto o *cogito* quanto a regra geral poderão ter suas validades asseguradas. Mas, é exatamente essa idéia que acabamos de extrair de Franklin Leopoldo e Silva: ao *cogito*, enquanto a idéia de Deus não for descoberta, cabe-lhe apenas uma verdade relativa e instantânea, mas é por isso mesmo que nós dizemos que antes da idéia de Deus tudo é posto em xeque.

Deus estabelecida –, existe uma tensão entre fato e direito, porque quando a regra geral é decretada, a sua única convicção é o fato da existência do *cogito*, mas como isso não é suficiente, então o fato se retrai diante da importância que o direito dará à esta regra, isto é, o fato fica como que vulnerável enquanto o direito não chega. Ora, se o fato fica vulnerável, é claro que a regra também fica, na medida em que este fato, que é sua razão de ser, está litigiosamente em desvantagem. E se a regra está vulnerável, sendo ela, por enquanto, a medida da certeza do *cogito*, tudo o mais, inclusive o *cogito*, está: menos é, claro, a idéia de Deus que, como dissemos, independe dessa regra. Será então necessário vir a sanção por meio da idéia de Deus, para que a regra e o *cogito* se restabeleçam e a tensão termine.

Explica-se, desse modo, a existência e a essência do sujeito da dúvida justamente naquele nosso famoso fragmento e, inevitavelmente, a retroação incondicional da Meditação Terceira à Meditação Primeira. Isto é, Deus fazendo o sujeito da dúvida cumprir a sua etapa no movimento metafísico. Eis a nossa segunda dedução. E logo após a leitura deste parágrafo 23 que acabamos de fazer, duas coisas nos levam diretamente à Meditação Primeira, a saber, a própria dúvida e, como não poderia ser diferente, o poder de conceber. Nós somos levados a estes dois elementos essenciais da Meditação Primeira na medida em que a dúvida praticada pelo sujeito da dúvida era do próprio *cogito* e também ela é, lá naquele fragmento ainda em análise, o objeto do próprio ato de conceber. Mas, agora a nossa leitura deste fragmento passa a ter mais sentido para o que estamos querendo dizer: “... aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui[to] duvidoso e incerto ...”. Nesse registro em que está o predomínio do fato, o que prova a existência do *cogito* é exatamente a existência de Deus, antes mesmo do decreto da regra geral e, todavia, ainda depois desta. Ela novamente provará a existência do *cogito*, configurando, assim, um antes e um depois, cobrindo, dessa forma, todo o espaço metafísico possível. O que queremos dizer com isso é: se só tem sentido falar de um sujeito da dúvida porque ele recebe da substância divina toda o seu poder de duvidar e de pensar, de acordo com o que expusemos durante este primeiro capítulo, e se também todo o restante do movimento metafísico é governado por essa

mesma substância, então essa substância divina cobre todas as Meditações, a começar pela Primeira, indo até a Sexta.

#### **Seção Quarta. Terceira dedução: a retroação da Meditação Quarta à Meditação Primeira.**

Iniciemos pelo trecho ao qual ainda estamos presos pela força de seu significado para o percurso da dúvida e para a constituição ontológica do sujeito da dúvida. Para nós, faz sentido falar dessa constituição ontológica, porque ela já se nos mostrou de maneira bem surpreendente, agregando em seu ser a estrutura do *cogito*, mas é justamente essa agregação que, para nós, é surpreendente, porque assim o sujeito da dúvida assume o *cogito*, e este se descobre igual àquele. Citemos, pois, mais uma vez o famoso trecho para continuarmos o nosso percurso, que é totalmente dependente deste trecho: “... aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui[to] duvidoso e incerto ...”<sup>34</sup>. De acordo com o que já estudamos acerca deste trecho, ele é principalmente a conceituação da dúvida como dúvida metódica pelo sujeito da dúvida. Mas uma leitura um pouco mais avançada desta Meditação Primeira, mais exatamente a leitura de um fragmento do segundo parágrafo, mostra dois detalhes importantes, a saber, uma característica da dúvida metódica, que ainda não havíamos percebido, e que se liga diretamente ao trecho supracitado, e uma característica do sujeito da dúvida: “agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões (...)”<sup>35</sup>. Examinemos cada uma das características em particular.

Quanto à característica da dúvida, percebemos claramente que o sujeito da dúvida expressa a seriedade da dúvida, na medida em que ela não é um fingimento seu. Isso fica patente quando ele declara a decisão de se aplicar com liberdade e seriedade, o que nós traduzimos por um compromisso de cumprir uma agenda de exercícios de dúvidas que possuem objetivos e por isso são dúvidas que possuem razão de ser. Se essa dúvida é uma agenda, não pode ela ser uma dúvida pela dúvida, pois

---

<sup>34</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 404.

<sup>35</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 405.



isso seria, em nosso entender, uma dúvida sem uma decisão de duvidar, mas se ela se apresenta como uma agenda, então é resultado de uma decisão. Se é assim, então ela tem um papel e a sua presença só tem sentido na medida em que ela é uma dúvida pelo compromisso de duvidar, porque esse exercício tem que chegar a um resultado<sup>36</sup>. Por aí temos uma característica da dúvida: trata-se de uma dúvida séria, que é resultado de uma decisão e, por isso, é uma dúvida que pertence a um plano metodológico, mas ela própria é um método. É aí que consiste a seriedade da dúvida: esta existe porque está a serviço de um plano, mas não porque surgiu naturalmente, como se fosse obra do acaso.

Pelo contrário, ela é obra de uma decisão: “agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões (...)”<sup>37</sup>. É claro que essa decisão já possui o aval de uma constatação, justamente a constatação que perseguimos desde o início de nossa dissertação: “(...) aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui[to] duvidoso e incerto (...)”<sup>38</sup>. Como estamos vendo, esta constatação possui um peso imenso em todas as decisões do sujeito da dúvida, e neste caso não podia ser diferente, pois a sua decisão de duvidar decorre daqui. Portanto, a dúvida tem o peso de uma decisão, mas esta decisão por sua vez tem o peso de uma constatação. E tudo isso configura o método capaz de arruinar o alicerce das opiniões.

Em relação a isso, podemos ter uma noção do que Enéias Forlin pensa por meio deste trecho: “na visão de Descartes, é precisamente porque é provisória que a dúvida é uma dúvida séria. Para ele, é estar sempre irresoluto que é uma afetação – afetação dos céticos, que duvidam apenas por duvidar. A dúvida, quando levada a sério, só pode mesmo se mostrar provisória: é essa a experiência pessoal de Descartes, a qual ele nos relata na terceira parte do *Discurso* (...)”<sup>39</sup>. Como é possível perceber, Enéias Forlin situa muito bem a seriedade da dúvida, pois ele mostra que esta seriedade reside no caráter provisório da mesma. Ora, isso não vai contra ao que estamos dizendo, mas pelo contrário, na medida em que esse caráter provisório da dúvida só indica

---

<sup>36</sup> E por isso mesmo é metódica.

<sup>37</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 405.

<sup>38</sup> Idem, pg. 404.

<sup>39</sup> Forlin, Enéias, A teoria cartesiana da verdade. Associação Humanitas, pg. 32, Ijuí, Fapesp, Coleção Filosofia 14, São Paulo, 2005.

mesmo que ela é metódica e, por isso mesmo, que é produto de uma decisão.

Quanto à característica do sujeito da dúvida, podemos perguntar: por que ele toma a decisão de duvidar? Por que, de acordo com as suas declarações no início da Meditação Primeira, a dúvida tem uma tarefa a cumprir, a saber, ela deve trazer um resultado para o problema que o sujeito apresenta: ela deve trazer ao sujeito inquieto algo de firme e de constante para que as ciências possam disso se beneficiar. Essa função da dúvida é expressa por ele justamente no início da Meditação Primeira: “(...) de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito (...)”<sup>40</sup>. É apenas porque o sujeito da dúvida sabe que essa dúvida resultará em alguma coisa que ele toma a decisão de duvidar. Ela não é gratuita, não está em seus planos por uma obra do acaso, como já dissemos acima. Do contrário, teria ele tomado a decisão de duvidar? Teria ele se aplicado com seriedade em duvidar de todas as opiniões? Para que lhe serviria a dúvida? O sujeito da dúvida, portanto, ao tomar a decisão de duvidar, já apresenta uma marca de sua constituição<sup>41</sup>, isto é, uma marca do que ele é, a saber, trata-se de um sujeito que tem o poder de planejar as suas atitudes e, nesse sentido, é um sujeito que está de posse de um método, pois esse poder de planejar é, na verdade, o caminho daquele que age por razões determinadas, razões que guiam os passos do sujeito da dúvida, mas que são razões dele próprio. Assim, a dúvida à qual o sujeito se aplica está em sua agenda, porque ela tem razão de estar. Que razão? A razão é o fato de que este sujeito se apercebeu de que ele recebera em seu espírito muitas falsas opiniões como verdadeiras. Esta é a razão que o leva a tomar a decisão de se lançar à dúvida com seriedade e com liberdade.

Então, de um lado temos a dúvida que, na verdade, é parte de uma agenda e justamente por ser uma agenda (de tarefas) a dúvida é um plano, uma tarefa que se faz tarefa a partir de uma decisão do espírito do sujeito da dúvida. Por outro lado, temos o espírito do sujeito da dúvida que toma a decisão de duvidar porque essa dúvida tem uma função a cumprir: ela deve

---

<sup>40</sup> Descartes, op. cit., Tome II, pg. 404.

<sup>41</sup> Sobre a influência da dúvida na constituição do *cogito* consultar o livro de Enéias Forlin: “O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*”. Associação Editorial Humanitas, 2004.

trazer aquilo que é, por decisão do espírito, firme e constante, pois essa firmeza e essa consistência são duas coisas de que as ciências precisam, segundo as intenções desse sujeito da dúvida. Portanto, se é isso, neste espírito estão presentes, como elementos formadores dele mesmo, a liberdade e a vontade, pois elas foram essenciais nessa decisão, para não dizer que elas são a essência dessa decisão. Nesse sentido, se a liberdade e a vontade estão presentes no momento em que o espírito toma a decisão de duvidar, estará aí alguma questão reveladora que muda a ontologia do sujeito da dúvida? Não queremos ir tão longe. De qualquer maneira, o que, em termos práticos, essa decisão significa no que diz respeito ao sujeito da dúvida? Essa decisão é apenas uma decisão de um sujeito da dúvida ou, ao tomar essa decisão ele se torna algo mais que um mero sujeito da dúvida? Vejamos com um pouco mais de calma esse momento, antes de passarmos adiante. Eis, portanto, as características do sujeito: liberdade, poder de decisão e poder de conceber alguma coisa. Para que isso seja melhor esclarecido, recolocaremos o problema.

Primeiramente, re Coloquemos a questão acima: a decisão tomada pelo sujeito da dúvida muda o seu caráter de sujeito da dúvida, revelando-o como algo mais, ou ele permanece apenas como o sujeito da dúvida? Pelos elementos que estão envolvidos nessa decisão, esta tem um alcance bem complicado para um simples sujeito da dúvida. Um simples sujeito da dúvida não poderia ter tomado tal decisão, na medida em que, enquanto um sujeito da dúvida, ele ainda não teria a dimensão do que a decisão envolveu. Então, sua decisão seria mais simples, talvez ele decidisse duvidar das opiniões, mas sua decisão não envolveria aí uma agenda de tarefas, o que não teríamos, talvez, uma liberdade e uma vontade, na medida em que tanto uma quanto outra são elementos formadores de um espírito. Acontece que essa decisão simples não ocorreu e, ao invés dela, uma bem complexa se deu e por isso somos constrangidos a dizer o que está envolvido nessa decisão complexa. Mas, mesmo antes de dizermos o que está envolvido nessa decisão, já podemos afirmar que o caráter do sujeito muda com tal decisão. Por quê?

Porque parece-nos que pela maneira como o sujeito da dúvida toma a decisão de duvidar das opiniões, ela envolve uma teoria do erro, na qual

Descartes mostra como ocorre o erro e, por conseguinte, como é possível acertarmos. Isso envolve a questão da liberdade, na medida em que o erro ou o acerto passam por ela, como mostra Descartes ao fazer essa teoria, a qual ele expressa da seguinte maneira na Meditação Quarta: “e, em seguida, olhando de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descobro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade (...)”<sup>42</sup>. Aqui está o momento em que Descartes define como pode ou não ocorrer o erro. Como está bem definido por Descartes qualquer decisão do espírito deve passar pela escolha e pelo poder de conhecer. A escolha diz respeito à vontade e o poder de conhecer diz respeito ao entendimento. É o concurso desses dois poderes que resulta numa escolha certa, segundo Descartes (cf. Meditação Quarta)<sup>43</sup>. Acontece que nem a vontade pode fazer mais do que o entendimento, e nem este mais do que a vontade, apesar de Lívio Teixeira dizer que “tanto ou mais que uma conquista da inteligência, a clareza das idéias é uma vitória das idéias”<sup>44</sup>, pois apenas o entendimento não dá ao espírito um conhecimento certo, mas também apenas com a vontade não pode haver conhecimento, na medida em que esta apenas tem o poder de decisão e, aquele, o poder de conceber, como acentua resolutamente Descartes na Meditação Quarta. Mas, além disso, tem uma coisa para a qual Descartes chama atenção: a vontade é bem mais extensa do que o espírito<sup>45</sup> e, quando esta vai além do poder do entendimento, então parece que aí, neste caso, a decisão não será verdadeira, na medida em que o entendimento não teve uma participação

---

<sup>42</sup> Descartes, op. cit., Tome II, pg. 459.

<sup>43</sup> Escolha certa, isto é, chegar à uma idéia clara e distinta. Nesse sentido, Lívio Teixeira parece corroborar nossa afirmação ao dizer que “... é inegável que para Descartes as regras do método supõem, exigem um esforço constante da vontade, sem a qual a inteligência não conseguiria vencer o mundo de imaginações, de preconceitos, de idéias confusas que constitui a atmosfera em que vive não só o homem inculto ou iletrado – e isso seria bem desculpável – mas também até os que, chamando-se filósofos, não conseguem sobrepor-se ao plano da erudição confusa, por não terem a força de caráter necessária para vencer os hábitos inveterados de pensar desordenada e dispersivamente, nem para vencer o respeito à tradição e à autoridade. Tanto ou mais que uma conquista da inteligência, a clareza das idéias é uma vitória da vontade” (Teixeira, L., 1990, pg. 31). Então estamos dizendo que a vontade tem um papel importante no método, na medida em que ela concorre com a inteligência para a busca da verdade.

<sup>44</sup> TEIXEIRA, L. Ensaio sobre a Moral de Descartes, pg. 31, Brasiliense, São Paulo, 1990.

<sup>45</sup> Cf. Méditation Quatrième.

correta. Pois, é necessário que o entendimento conceba alguma coisa para que a vontade possa tomar uma decisão com base no que o entendimento concebeu<sup>46</sup>. Quando essa decisão é fruto desse concurso entre vontade e entendimento, parece que aí não ocorre o erro. Nesse caso, o erro ocorre justamente quando temos ou uma decisão sem base em concepção do entendimento ou uma concepção sem o apoio da decisão da vontade. Esse desencontro entre vontade e entendimento parece indicar que não faz sentido a ação da vontade sem a do entendimento e nem a ação deste sem a da vontade. Ora, como estamos vendo, esse concurso entre a vontade e entendimento é delineado apenas na Meditação Quarta<sup>47</sup>, mas o que está em jogo são dois elementos que constituíram o *cogito* à certa altura da Meditação Segunda. E quanto ao sujeito da dúvida, é possível dizer que ele já possui tais elementos, isto é, a liberdade ou, se se preferir, o entendimento e a vontade? Claro que sim, pois até aqui o sujeito da dúvida só nos mostrou que ele já está investido desses dois poderes que constituem o *cogito*, tornando-se assim, igual ao próprio *cogito*. Ou seja, a

---

<sup>46</sup> Cf. Méditation Quatrième.

<sup>47</sup> Sim, delineada principalmente na Meditação Quarta, mas exposta também em outros textos. Por exemplo, nas *Regulae* ele mostra várias vezes a importância da vontade para o método. Assim, na Regra I Descartes diz: “... ele deve pensar somente em aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da sua vida, seu entendimento mostre à sua *vontade o que é preciso escolher* [GN] ...”. Aqui fica muito clara a importância da vontade para a busca da verdade. Na Regra III, ele faz a seguinte afirmação: “... por *intuição* entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e *atenta* [GN] forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos ...”. Aqui Descartes não usa a palavra *vontade*, mas sim a palavra *atenta* que é, na verdade, um elemento da própria vontade, pois ficar atento diz respeito a um esforço que somente a vontade realiza. Portanto, o pensamento aqui nesta regra não se encontra, mas ele é acrescido à vontade, como condição de seu próprio sucesso. Na Regra VII, também Descartes é enfático ao mostrar a importância da vontade na busca da verdade: “para o acabamento da ciência, é preciso passar em revista, uma por uma, todas as coisas que se relacionam com a nossa meta por um movimento de *pensamento contínuo* [GN] e *sem interrupção* [GN], e é preciso abarcá-la numa enumeração suficiente e metódica”. Mais adiante, nesta mesma Regra, ele diz: “... é por isso que dizemos que se deve remediar a fraqueza da memória com uma espécie de *movimento contínuo* [GN] do pensamento (...)”. Também aqui há um elemento de esforço que vem em auxílio do pensamento e, como vimos, o esforço só pode mesmo dizer respeito à vontade. Esse elemento é justamente o *movimento contínuo* que está associado ao pensamento como uma espécie de solução na medida em que somente a memória, como ele deixa claro nesta Regra, não é capaz de ajudar completamente o pensamento. Mas, além disso, Lívio Teixeira mostra ricamente a importância da vontade no método, em seu “Ensaio sobre a moral de Descartes” – 2ª edição, 1990.

linearidade do movimento das Meditações que, em primeiro lugar, mostraria um sujeito da dúvida sem ser *cogito* e, em seguida, um *cogito* sem ser sujeito da dúvida, não é assim tão rigorosa, porquanto vemos que o *cogito* já é representado pelo sujeito da dúvida, justamente no fragmento inicial do parágrafo 1 da Meditação Primeira.

Concluamos acerca desta terceira dedução. Vimos acima que quando o sujeito toma a decisão de duvidar das opiniões, ele faz isso de uma maneira tão significativa que é necessário repetir a frase que já citamos mais de uma vez: “agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões (...)”. Não há dúvida, pois, que há aqui, como dissemos acima, uma decisão. Também as palavras do sujeito da dúvida neste momento são bastante elucidativas em relação à nossa proposição: ele se propõe a cumprir o ato de “destruir” que, na verdade, é o ato de duvidar. Como vimos, trata-se de uma decisão que tem como função trazer um resultado para o sujeito da dúvida que, por sua vez, rejeita as opiniões e deseja dar às ciências algo de firme e de constante. Mas esse desejo ou, o que é melhor, esse projeto é, como vimos, resultado de um ato do espírito que tomou cuidados e, como diria Lívio Teixeira, *esforçou-se* para que não se precipitasse: as opiniões que faziam parte da vida desse sujeito foram concebidas, isto é, foram consideradas como falsas, embora elas sempre se apresentaram a ele como verdadeiras. Isso é o mesmo que dizer: o sujeito concebeu as opiniões suficientemente como opiniões falsas<sup>48</sup>. E ele diz,

---

<sup>48</sup> Esclarecemos, mais uma vez, que apenas ao final da Meditação Primeira as opiniões serão rejeitadas como falsas, mas essa falsidade já é prevista logo nas primeiras palavras do sujeito da dúvida. Pois, já dissemos que esse princípio que o sujeito da dúvida expõe logo nesse início, ganha um caráter mais radical e, por isso, o seu enunciado precisa se modificar para se adequar ao *estado de dúvida*, como diz Enéias, e, por isso mesmo, a dúvida se torna extremamente generalizada. O princípio hiperbólico radicalizado é este: “... eis por que penso que me utilizarei delas mais prudentemente se ... empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários ...” (Descartes, op. cit., Tome II, pg. 411). Por que o sujeito da dúvida diz isso? Pela terceira vez devemos dizer que é porque aquilo que no início era apenas uma hipótese, a saber, a dubitabilidade das opiniões, agora já não é mais, pois as etapas alcançadas até essa altura da Meditação Primeira, por ele provaram que as opiniões são mesmo passivas de dúvidas. Portanto, o maior problema, mesmo no fim da Meditação Primeira, ainda é a dubiedade das opiniões. Nesse caso, já que agora a dúvida das opiniões é confirmada, então o sujeito da dúvida passa a radicalizar o princípio de rejeição das opiniões: se no início para que ele pudesse rejeitar era preciso que as opiniões se apresentassem como passivas de dúvidas, pois

realmente, que essas opiniões estavam na região de domínio do espírito. Portanto, trata-se de uma atitude do espírito no sentido de reação diante dessas opiniões, pois, por um lado, as opiniões vêm ao espírito; mas, por outro, esse espírito reage e as concebe como falsas. Então, que decisão é essa desse sujeito que concebe as opiniões como falsas? É uma decisão que revela a reação de um espírito, reação que pode ser traduzida por uma *atitude investigativa* em relação às opiniões, atitude que só foi possível graças ao concurso justamente daquilo que está prescrito na teoria do erro: o concurso do entendimento e da vontade. É da ação conjunta entre o entendimento e a vontade que o sujeito da dúvida toma a decisão de duvidar de suas antigas opiniões. Ora, se esse sujeito teve essa atitude bem no início do segundo parágrafo da Meditação Primeira, e se, como vimos, essa atitude já havia sido enunciada por ele naquele fragmento inicial do parágrafo 1, quem é esse sujeito? Somos constrangidos a dizer que temos aí a presença de um *cogito*, justamente porque, nesse momento, ele já manifesta todos os pré-requisitos do *cogito*, embora todos esses pré-requisitos sejam apenas demonstrados nas Meditações Segunda, Terceira e Quarta. Na Segunda, a essência do *cogito*; na Terceira, a garantia dessa essência; e, na Quarta, a teoria do erro. Acontece que acabamos de mostrar que ele teve uma atitude que o inscreve na teoria do erro, o que significa que esse *cogito* é o *cogito* da Meditação Quarta, que passa pelo mecanismo do erro. E, como estamos vendo paulatinamente esse percurso da dúvida, todas essas etapas não impedem de dizermos que o sujeito da dúvida é, na verdade, o próprio *cogito*. Portanto, todas essas Meditações retroagem à Primeira, fazendo com que tudo o que implicam essas Meditações também retroaja à Meditação Primeira. Assim, no afã de aprofundar o seu conceito de dúvida metódica, o sujeito (ou o próprio *cogito*) já nos deu o terceiro sinal de que as Meditações Segunda, Terceira e Quarta retroagem à Meditação

---

ele ainda não tinha certeza desse caráter duvidoso de tais opiniões, então agora, uma vez confirmado esse caráter, ele precisa radicalizar esse mesmo princípio, o que faz elevando o duvidoso ao patamar do falso, não que o duvidoso seja igual ao falso, mas porque, não tendo o duvidoso qualquer serventia para o projeto do sujeito da dúvida, ele é tão rejeitável quanto o falso. Assim, falso e duvidoso não são iguais em essência, mas são, em termos de serventia à verdade, igualmente rejeitáveis, pois nenhum e nem outro podem levar à verdade. Nesse sentido, se a primeira formulação desse princípio da dúvida hiperbólica tinha como problema principal a dubiedade das opiniões, nesta segunda formulação o problema é o mesmo.

Primeira, como se todas essas Meditações fossem uma e mesma Meditação. Porquanto somos constrangidos a dizer que tanto a existência quanto a essência se encontram nessa Meditação Primeira, mas isso mesmo nos informa que toda a operação da Meditação Primeira, pelo menos até o trecho em análise, pressupõe Deus como prova de todas as operações do sujeito da dúvida. Ora, é impossível, pelo que estamos lendo e mostrando, existir a essência e a existência no sujeito da dúvida, sem que cometamos aí um erro técnico, sem que para isso exista um Deus não enganador; pois, tanto a essência quanto a existência, necessariamente, pressupõem Deus como autor e princípio de tudo isso. E como mostrar que o sujeito da dúvida é o próprio *cogito* se não se admite que seja inevitável que para existir um *cogito* é necessário anteriormente um Deus não enganador? É impossível pensar num sujeito da dúvida que se iguala ao *cogito* se não pensamos que é necessário anteriormente um Deus agindo para dar-lhe tanto a essência quanto a existência. Mesmo porque em Descartes, como sabemos, a essência precede a existência, pois, se *penso, logo existo*, então eu existo somente porque penso, e o *pensar* é justamente a essência do sujeito da dúvida, por tudo o que lemos no início dessa Meditação Primeira. Afinal, como ele poderia ter duvidado, ter investigado os princípios nos quais estão fundamentadas as opiniões, como ele poderia ter suspenso o seu juízo, se para isso ele não tivesse como essência o pensamento? Ora, suspender o juízo não é suspender o pensamento, mas é, por outro lado, um ato de pensamento, essência do sujeito da dúvida dada por Deus.

**Seção Quinta. Quarta dedução: a retroação da segunda parte do Discurso do Método à Meditação Primeira.**

Se o sujeito da dúvida nos faz ver que opera de acordo com os dois primeiros preceitos do método, é porque ele realmente não é um simples sujeito da dúvida, mas já é, nesse momento inicial, o próprio *cogito*, como estamos vendo desde o início de nossa dissertação. No entanto, devemos perguntar: de que maneira ele lança mão desses dois preceitos do método? Citemos novamente apenas o trecho do primeiro parágrafo: “há já algum tempo eu



me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências ...”. Nossa leitura já alcançou todo esse trecho, mas apenas este fragmento é capaz de nos ajudar a manifestar nosso pensamento: “... e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto ...”. O sujeito da dúvida diz “muito duvidoso e [muito] incerto”, referindo-se aos princípios<sup>49</sup> nos quais, segundo ele, as opiniões estão apoiadas. Em primeiro lugar, parece-nos que aí o sujeito da dúvida procede analiticamente, na medida em que ele diz qual é a região de domínio na qual residem as opiniões, e essa região é a dos princípios nos quais elas estão fundadas. Portanto, o sujeito da dúvida faz uma localização dessas opiniões, situando-se em relação elas, ou seja, ele tem bem claro em que essas ancoradas estão apoiadas, qual é o seu pretense porto seguro. Dessa maneira, ao dizer em que as opiniões estão fundamentadas, ele faz, em certo sentido, uma redução do problema, tentando mostrar em que realmente consiste a dificuldade, isto é, qual é realmente o problema enunciado.

Então, se as opiniões não são tão fáceis de resolver pela variedade e pela quantidade, todavia aquilo em que elas se seguram se torna mais fácil, justamente porque esses fundamentos são mais simples e fáceis de enfrentar e, além disso, se eles são resolvidos, todas as opiniões também o serão<sup>50</sup>. Dessa forma, o que conta são, na verdade, esses princípios, na

---

<sup>49</sup> Como já mostramos em uma nota no início de nossa dissertação, Descartes esboça esses princípios nesta frase: “há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, *recebera* [GN] muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto”. Dissemos que o que nos faz dizer que aqui estão esboçados esses princípios é o verbo *receber*, pois ele mostra que o sujeito da dúvida refere-se aos sentidos, mas como o sujeito *recebe* como *falsas*, então isso significa que ele já operou um juízo. Então, os princípios nos quais as opiniões estão apoiadas são justamente os nossos juízos, mas, é claro, como mostra Enéias, apenas na medida em que as tomamos de uma forma ou de outra.

<sup>50</sup> “... visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais as opiniões estão apoiadas”. Como diz Enéias Forlin (Enéias Forlin . op. cit., 2004, pg. 21), Descartes resolve um problema de ordem prática, ao mostrar o caminho por onde o ataque às opiniões realmente se dá. Trata-se de fato de ir aos princípios nos quais as opiniões estão apoiadas, como já tentamos deixar claro.

medida em que eles são o fundamento dessas opiniões. Ora, esses princípios são justamente a parte mais simples a qual o sujeito da dúvida chega, depois de proceder a um parcelamento de sua dificuldade<sup>51</sup>. Diante disso, podemos até não sermos categóricos, mas somos constrangidos a dizer que estamos diante de um sujeito que explicitamente lança mão do segundo preceito do método, que se encontra resumido na segunda parte do Discurso do Método. Pois, como vimos, ele submete a sua dificuldade a uma divisão, parcelando-a, e reduzindo, dessa forma, toda a sua desconfiança aos princípios fundamentadores dessas opiniões. É dessa maneira que o sujeito da dúvida se inscreve no segundo preceito do Discurso do Método, mas ao lado desse segundo preceito o sujeito da dúvida também se utiliza do primeiro preceito, e é isso que tentaremos mostrar agora. Uma vez encontrado esse porto, por assim dizer, no qual as opiniões estão apoiadas, por meio de uma atuação analítica, o sujeito da dúvida passa a caracterizá-lo, fazendo uma afirmação crucial: esse porto, que são os princípios de fundamentação de tais opiniões, como já acabamos de ver, é duvidoso e incerto.

O que isso significa? Se, como vimos, o problema está realmente no princípio fundamentador das opiniões, então seria preciso ver qual é esse problema que diz respeito a estes princípios. Ora, o sujeito da dúvida deixa isso muito claro, de acordo com o fragmento em análise: "... e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto ...". Qual é o problema desses princípios apontado pelo sujeito da dúvida? Esses princípios, diz o sujeito da dúvida, são "duvidosos" e "incertos". Este problema o leva a declarar a sua decisão de rejeitar as opiniões como duvidosas, mas já sabemos o que realmente será combatido. Então, o que importa mesmo é justamente voltar-se contra esse porto<sup>52</sup>, pois ele se mostrou, ao seu pensamento, incerto e duvidoso. O que isso quer dizer em termos práticos? Perceber que as opiniões e, portanto, os seus princípios, são falsos é ter diante de si alguma coisa que não se revelou verdadeira no momento em que essas coisas foram, de alguma maneira, tomadas pelo sujeito da dúvida. Se é assim, parece que o sujeito da dúvida passou por um

---

<sup>51</sup> Essa é uma questão que será explicada mais adiante.

<sup>52</sup> Isto é, princípios, que ainda não dissemos do que se trata.

momento em que, tendo diante de si as opiniões, foi levado a dizer que elas são duvidosas, e certamente esse momento começa apenas quando ele se torna *sujeito da dúvida*. Ou seja, estamos novamente nos referindo à decisão que o sujeito da dúvida tomou em relação à sua conceituação da dúvida como dúvida metódica. Assim, essa decisão só pode ser resultado de uma inspeção do seu espírito, mas justamente como parte dessa inspeção, veio a decisão de não ter mais as opiniões como verdadeiras, e sim, como falsas.

Ou, dizendo de outro modo, o sujeito da dúvida lança mão do primeiro preceito do método, que se encontra na segunda parte do Discurso do Método, o qual manda acolher como duvidoso aquilo que se me apresentar com dúvidas. Como as opiniões e, portanto, os seus princípios se apresentaram ao sujeito da dúvida como duvidosos, ele atendeu ao pedido do primeiro preceito, rejeitando tudo isso como duvidoso<sup>53</sup>. É esse o papel que o sujeito da dúvida cumpre nesse fragmento que estamos tentando explicar. Por aqui é que se estabelece a relação direta entre o sujeito da dúvida e os dois primeiros preceitos do método, tal como estão formulados no Discurso do Método. Porque, como vimos, o primeiro preceito manda que só se deve acolher como verdadeiro aquilo que se me aparecer como claro e distinto. O que diz o segundo? Diz que é necessária a análise do problema no qual estamos envolvidos. Ora, em relação ao primeiro preceito, o sujeito da dúvida está inscrito na medida em que segue exatamente a recomendação: ele conclui pela incerteza e dubitabilidade dos princípios fundadores das opiniões e, claro, tudo isso será requisito para que tais princípios sejam rejeitados. Em relação ao segundo preceito, também o sujeito da dúvida não deixa dúvida: ele o segue, porque ao situar as opiniões em tais princípios e, claro, restringindo o problema da falsidade a tais princípios, ele opera uma análise do problema em questão, isto é, ele encaminha a dificuldade de decidir o que é, afinal, falso, para aquilo que é mais simples na hierarquia das coisas em questão, decidindo, dessa forma, mais pela falsidade desses princípios e menos pela falsidade das próprias

---

<sup>53</sup> *Duvidoso* apenas, pois ainda estamos no início da Meditação Primeira, porque no final dessa Meditação esses princípios das opiniões serão rejeitados como *falsos*.

opiniões<sup>54</sup>. Pois, estas, em relação àqueles, são mais difíceis de serem resolvidas, na medida em que não são poucas as opiniões, mas são em grande quantidade e variedade.

Diante desses dois flagrantes, não podemos deixar de concluir pela presença do *cogito* atuando na condição de sujeito da dúvida por uma questão metodológica do filósofo, e justamente já a partir das primeiras palavras desse momento inaugural das Meditações. Isto é, aqui o *cogito* é um fato inegável, pois este fato existe na medida em que ele procura, localiza, duvida, decide, faz uma segregação entre as opiniões e os princípios nos quais essas opiniões estão apoiadas. Todas essas atividades do sujeito da dúvida, nesse fragmento inicial do parágrafo 1 da Meditação Primeira, nas quais ele emprega os dois primeiros preceitos do Discurso do Método, configuram um fato que demonstra parcialmente, pelo menos, a existência do *cogito*.

Enéias Forlin também se refere à aplicação do segundo preceito do método na operação da dúvida: “(...) assim, podemos interpretar a ordem aqui exposta como que já uma espécie de aplicação do segundo preceito do método cartesiano (...). Este, sabemos, é o preceito da análise, que leva do composto ao simples. Ora, o que é a operação da dúvida senão uma análise que irá decompor as representações em seus elementos absolutamente simples e gerais? Ou ainda, o que é a operação da dúvida senão a desconstrução do edifício do conhecimento antes de seu restabelecimento sobre bases absolutamente seguras”?<sup>55</sup> Nós dizemos que o sujeito da dúvida aplica o segundo preceito, mas também pensamos que o primeiro preceito é aplicado, pelas razões que expusemos acima. Então, diferentemente de Enéias Forin, entendemos que não apenas nesse momento o sujeito da dúvida procede analiticamente, mas ainda faz a operação da clareza e distinção, porque ele procura evitar a *prevenção*, mesmo que isso aconteça um pouco implícito. Pois, a rejeição como duvidoso é o caminho encontrado pelo sujeito da dúvida para evitar um juízo mal formulado. Portanto, uma atitude assim recai sobre a rejeição do que se apresentou inicialmente como verdadeiro e, como vimos, o passo seguinte é a análise do problema. Estas duas atitudes, que envolvem o primeiro e o

---

<sup>54</sup> Já mostramos em nota precedente que o ataque às opiniões se dá pelos sentidos.

<sup>55</sup> Forlin, Enéias, op. cit., 2004, pg. 22.

segundo preceitos do método, estão realmente muito claras no fragmento que ainda estamos lendo.

### **Seção Sexta. Quinta dedução: o sujeito da dúvida é partícipe da Regra Geral.**

O fato de o sujeito da dúvida inscrever-se no Discurso do Método porque utiliza diretamente o primeiro e o segundo preceitos desse mesmo Discurso o torna também um partícipe da regra geral que Descartes estabelece logo no início da Meditação Terceira: “(...) e, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras (...)”<sup>56</sup>. Qual a relação dessa regra com o primeiro preceito do Discurso do Método? O preceito faz uma exigência, a saber, que o conhecimento de alguma coisa não deve se dar antes que todas as providências sejam tomadas para que ele seja um conhecimento verdadeiro ou um conhecimento que mostre verdadeiramente o que é a coisa. Isso implica em evitar estratégias que não garantem a verdade das coisas concebidas, isto é, aquelas estratégias que apenas revelam uma falsa aparência das coisas. Isso quer dizer que o preceito faz uma petição de essência da coisa, isto é, ele exige que a essência da coisa seja revelada para que a sua idéia seja tomada como verdadeira.

Aí está o sentido do preceito: uma petição de essência da coisa, mas apenas uma petição e não uma resolução dessa essência. Ora, o que é a regra geral, senão uma resposta à essa petição, na medida em que essa regra é estabelecida quando o sujeito pode atender à todas as exigências do preceito? Isto é, justamente porque o sujeito conseguiu intuir a existência da essência, e também porque essa intuição não deixa qualquer dúvida, sendo mesmo clara e distinta, pelo fato de que ela revela o dado completo da coisa, ou seja, revela a essência do existente, que é o pensamento, sem o qual nada se poderia afirmar, nem que existe e nem que não existe, isto é, sem o qual o *Eu* não se sustentaria como existente, é que essa regra é a resposta à petição de essência daquela coisa que ora se faz um problema

---

<sup>56</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 431.

presente no percurso da dúvida que estamos analisando. É por isso que essa regra geral possui uma relação direta com o primeiro preceito do Discurso do Método. Por conseguinte, com o sujeito da dúvida, porque este sujeito revelou-se um partícipe desse primeiro preceito. Portanto, temos um *cogito*, na medida em que temos a essência da existência, isto é, temos a essência da coisa: a coisa é a coisa que existe, isto é, o sujeito da dúvida, e a sua essência é tudo aquilo que o faz operar essa dúvida, operação que se confunde com o primeiro preceito do Discurso do Método e com a Regra Geral, a saber, é o poder de conceber, é o pensamento, com tudo o que lhe cabe, a sua vontade, a sua liberdade, etc. Numa palavra, temos um espírito e por este espírito atua o sujeito da dúvida. Eis mais uma surpresa vinda do sujeito da dúvida a fazer parte de nosso trabalho. Isso nos faz pensar que talvez exista neste sujeito da dúvida uma inseparabilidade entre essência e existência, mas isso precisa ser explicado.

**Seção Sétima. Sexta dedução: a inseparabilidade entre essência e existência.**

*“substantiam sive rem quae per se apta est existere”*

(Meditação Terceira)

Tentamos mostrar acima que o *cogito* se justifica em parte pela sua existência e, em parte, pela sua essência, e agora precisamos mostrar que esta existência e essa essência são inseparáveis. O texto cartesiano permite pensar essa inseparabilidade entre essência e existência logo no início do primeiro parágrafo da Meditação que estamos lendo, isto é, aquele fragmento inicial do qual nos ocupamos desde o início de nossa dissertação até aqui contém essa inseparabilidade? Se inicialmente “achamos” que existe essa inseparabilidade, então devemos também “achar” que há uma essência para a existência da qual falamos acima, isto é, o sujeito da dúvida, se ele realmente existe, nas condições que indicamos acima, ele só pode é realmente ter uma essência. Agora, é preciso que nos perguntemos a nós mesmos: em que consiste precisamente essa essência? Dissemos acima que o sujeito da dúvida nos faz ver que a sua existência é um fato inegável por sua atuação em relação ao problema que ele coloca: ele conceitua a

dúvida como dúvida metódica, e vimos que para essa conceituação duas propriedades são pré-requisitos, a saber, o poder de conceber e a vontade, isto é, o poder de escolha ou de decisão. Essa atuação do sujeito da dúvida na conceituação da dúvida como dúvida metódica nos levou a entender que ele se inscreve nas Meditações Segunda, Terceira e Quarta, bem como na Segunda Parte do Discurso do Método. Assim, o sujeito da dúvida é o mesmo *cogito* da Meditação Segunda, justamente pelo pensamento, pois é nesta Meditação que descobrimos o *cogito* como um ser que possui justamente o poder de conceber, poder que se realiza essencialmente pelo pensamento, porque este pensamento é a essência do ato de conceber. Portanto, é só na essência do *Eu* que o ato do conceber se realiza, mas foi isso que o sujeito da dúvida provou ao praticar o ato do conceber a dúvida como dúvida metódica e, conseqüentemente, os princípios fundadores das opiniões como falsos ou duvidosos.

E da mesma maneira, também as Meditações e a segunda parte do Discurso do Método provam o sujeito da dúvida como um ser, cuja essência é o pensamento, na medida em que todas as operações envolvidas em tudo isso tem como pré-requisito o pensamento como essência da atividade do ato de conceber e, por isso mesmo, do *cogito*, mas também do sujeito da dúvida, na medida em que este sujeito se realiza no *cogito*. Ora, também tivemos a ocasião de ver que o sujeito da dúvida é um ser que nunca atuou antes da existência de Deus, mas sua atuação só foi possível porque ela já era possibilitada justamente pela divindade. Pois, a sua ligação à Meditação Terceira nos revelou exatamente isso: o fato de o sujeito ter duvidado ou reconhecido que era alguma coisa que tinha de si uma idéia imperfeita e por isso mesmo deveria existir necessariamente outro ser mais perfeito, que por sua vez é a sua causa. Aliás, ele só duvidava por conta dessa idéia mais perfeita<sup>57</sup>. Por conseguinte, ele só pensava por conta dessa idéia mais perfeita<sup>58</sup>. Por isso, se esse ato do *pensar* é a *essência* do ato do *conceber*,

---

<sup>57</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 450.

<sup>58</sup> Isso se prova não apenas pelo fato de o *cogito* ou o sujeito da dúvida ser uma substância finita e, portanto, ter recebido o seu ser pela substância infinita, mas ainda pela criação continuada: "... e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, isto é, me conserve" (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 450).

essa essência se deve à idéia mais perfeita, porquanto esta idéia é a causa dessa idéia menos perfeita, que é a idéia de mim mesmo, isto é, o pensamento do *sujeito da dúvida*. Portanto, essa essência é a essência do *cogito*, que é causada pela substância mais perfeita, que é Deus.

Destarte, se a essência aí está assegurada já no momento da atuação do sujeito da dúvida, então mais ainda a existência está, na medida em que o sujeito da dúvida primeiro pensa, para depois existir, embora tudo isso aconteça conjuntamente, no mesmo momento. Nesse caso, a separação entre essência e existência se dá apenas por uma questão de proposição, pois, de outro modo, não há mesmo como separar a essência da existência, mesmo que a essência seja anunciada um *meio segundo* antes da existência<sup>59</sup>. Agora, o que deve ser mesmo dito aqui em nossa dissertação é que quem essencialmente existe por conta da idéia mais perfeita é o próprio sujeito da dúvida. Em primeiro lugar, na condição de fato, mas em segundo lugar, na condição de direito. Numa palavra, é impossível separar a essência da existência, mas essa inseparabilidade já acontece com o sujeito da dúvida, mesmo porque, do contrário, seria impossível entendê-lo como tal.

Para tal inseparabilidade, temos um testemunho da Meditação Segunda, quando Descartes diz que “... e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence, só ele não pode ser separado de mim”<sup>60</sup>. Ora, em nosso entender isso tem uma consequência. Se essa inseparabilidade existe já com o sujeito da dúvida, como acabamos de ver, parece haver aí uma anterioridade de Deus em relação ao sujeito da dúvida, mas como esse sujeito da dúvida é o próprio *cogito*, então essa anterioridade existe em relação a ele mesmo. Essa anterioridade se torna ainda mais clara quando analisamos essa relação entre Deus e o *cogito*, ou sujeito da dúvida, a partir da análise das

---

<sup>59</sup> “*eu sou, eu existo*” (Méditation Seconde). E essas duas coisas são, de fato, inseparáveis: “... e verifico aqui que o *pensamento* [GN] é um atributo que *me pertence* [GN]; só ele *não pode ser separado de mim* [GN]...” (Méditation Seconde). Isto é, eu, que sou, só sou se existo como pensamento, pois este é aquilo pelo qual existo e, se não for assim, não há sentido em dizer que existo, pois o canal, por assim dizer, da minha existência é o pensamento. Portanto, só existo se antes de tudo sou um pensamento. Isto é, a essência, *pensamento*, precede a existência, *eu existo*. Sendo assim, não faz sentido dizer que existo, se aí não está assegurado a minha essência, mesmo que essa essência não seja perfeita, como a de Deus.

<sup>60</sup> Descartes, op. cit., Tome II, pg. 418.



substâncias, pois a leitura de alguns textos que tratam da teoria da substância nos mostra exatamente esse mesmo resultado ao qual chegamos aqui. Mesmo porque, sabemos, falar de inseparabilidade entre essência e existência é, sem dúvida, falar de inseparabilidade entre essência e substância, pois a substância é aquilo pelo que as coisas existem. É por meio do estudo da substância que entendemos a existência tanto de Deus quanto das coisas. Por isso que devemos passar para a segunda parte de nossa dissertação com a tarefa de expor o nosso estudo das substâncias, e entender um pouco mais a relação entre Deus e o *cogito* no sistema cartesiano.

Vejamos preliminarmente, todavia, uma questão curiosa acerca da substância que nos mostra uma certa “univocidade”, *univoce*, da palavra substância: “pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si apta a existir, em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia [GN], concordar na medida em que apresentam substâncias ...”<sup>61</sup>. Univocidade sim, mas mais ainda analogia, diria Jean-Marie Beyssade<sup>62</sup>. De fato, se existe aqui uma univocidade, essa existe apenas em relação às coisas criadas, mas não entre Deus e essas coisas. Mas digamos que esse trecho nos coloca diante de uma analogia. Mas analogia com que? Entre as coisas e aquilo que é a substância suprema, a substância mesma, que é Deus. Descartes em vários textos nos mostra que para que esta analogia que acabamos de ver seja possível, o termo substância precisa ser enfraquecido, pois, do contrário, nada, além de Deus, pode ser uma substância. Portanto, há a anterioridade divina. Por conseguinte, a extrema dependência das coisas criadas, dentre elas o *cogito*, em relação a Deus. Mas tudo isso precisa ser explicado na segunda parte de nossa dissertação.

### **Concluamos acerca dessa precedência divina**

---

<sup>61</sup> Descartes, op. cit., Tome II, pg. 443-4.

<sup>62</sup> Cf. Beyssade, Jean-Marie, “a teoria cartesiana da substância”, *Analytica*, Vol. 2, Número 2.

Este capítulo foi realizado para analisar esta frase: “e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto”. Tudo que se fez aqui foi tentar mostrar o que está implicado nesse trecho tão promissor, pois ele se comunica com a Segunda Meditação, com a Terceira, com a Quarta, com os dois preceitos do Discurso do Método, dentre outros, estabelecendo, dessa forma, uma grande conexão com muitos textos do seu autor. Ora, se entendemos que o sujeito da dúvida, por conta de sua conexão com os textos cartesianos dos quais falamos, já se garante como um ser portador de uma essência e de uma existência, então isso é ainda mais acentuado no caso do *cogito* que, além de receber nitidamente a existência na Meditação Segunda, também se descobre como sendo o próprio sujeito da dúvida, reforçando, assim, a sua existência e a sua essência. Acontece que se isso ocorre, e pelo que mostramos acreditamos que ocorre, então significa que a prova do sujeito da dúvida, que é a própria prova da existência do *cogito*, pressupõe a prova da existência de Deus, mas com a sua devida anterioridade em relação tanto ao *cogito* quanto ao sujeito da dúvida. Pois, a maior mensagem que ficou para nós até aqui é justamente a precedência de Deus em relação à toda e qualquer prova. Mas essa precedência nos mostra que o sujeito da dúvida se põe diante da dúvida da mesma maneira como a substancialidade das coisas criadas se faz substância. Expliquemos isso com o trecho que já citamos acima: “pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si apta a existir, em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia [GN], concordar na medida em que apresentam substâncias ...”<sup>63</sup>. Ora, tudo isso é um empréstimo que Deus faz às coisas criadas, pois para que seja possível o emprego do termo substância no caso aqui, o termo precisa sofrer um enfraquecimento. Então, nada mais esclarecedor do que isso: o *cogito* é substância apenas se Deus o faz existir, *existere*, e essa substancialidade só acontece porque ele tem aptidão para tal existência. Isso é muito pouco diante do que é a causa pela qual ele é. Esta é a mesma lógica que tentamos mostrar no interior do trecho promissor, “e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser

---

<sup>63</sup> Descartes, op. cit., Tome II, pg. 443-4.

senão mui duvidoso e incerto”, pois se o sujeito da dúvida quer duvidar, Deus precisa fazê-lo existir e, assim que existir, ele permitirá, por meio de sua substancialidade, que a sua essência opere a dúvida, isto é, permitirá que ele pense.

Jean-Marie Beyssade, ao abordar a teoria da substância cartesiana em um texto de 1996, no colóquio internacional “Descartes 400 anos”, nos mostra uma análise da substância que, pelo menos em nosso entender, leva à anterioridade da substância divina em relação a toda e qualquer coisa criada. Ele diz que “... a substancialidade das substâncias criadas é, portanto, pensada a partir da substancialidade divina, da qual ela participa: todas as substâncias assemelham-se segundo seu grau de perfeição, isto é, na medida de sua capacidade, de sua efetiva e eficaz perseidade”<sup>64</sup>. Essa semelhança entre as substâncias criadas e a substância divina ocorre, segundo Beyssade, por uma analogia e, como ele faz questão de deixar bem claro, está dissipada toda e qualquer tentativa de univocidade, *univoce*, entre Deus e as coisas criadas. Assim, por exemplo, ao abordar a substância nos *Princípios*, Beyssade dá uma idéia do que é a analogia entre as duas substâncias, ao mostrar que a prova de Deus pressupõe apenas Deus e a prova do cogito e de tudo o mais pressupõe igualmente apenas Deus: “... em Deus, esta força, *vim* não é uma aptidão: ela é toda a sua potência, que o faz existir. O *per se* qualifica aqui diretamente a sua própria existência, ele é sinônimo do *a se*, do qual ele toma o lugar por um instante e como que por acaso. Ele designa o que, na causalidade formal, que une em Deus essência e existência, é análoga a uma causa eficiente. Ao contrário, no caso da substância finita, *rem quae per se apta est existere*, não se trata, de maneira nenhuma, de aseidade, nem de eficácia ou potência, em uma aptidão que é simples possibilidade. A pedra ou a alma, tomada sozinha e nela mesma, se deixa produzir e, se Deus a fizer existir, ela existirá ou repousará nela mesma, sem precisar de outra coisa para lhe servir de sujeito imediato e de matéria metafísica ...”<sup>65</sup>. Parece que para Jean-Marie Beyssade a analogia está longe de indicar qualquer semelhança no sentido forte entre Deus e a substância criada, e isso ele deixa claro em outra passagem<sup>66</sup>, ao mostrar que a tentativa de univocidade está descartada. Em nosso entender, de acordo com essa interpretação, o grau de superioridade entre a substância divina e as substâncias criadas é infinitamente grande, e apenas a diferença entre o *per se* da substância divina

---

<sup>64</sup> Beyssade, Jean-Marie, op. cit., pg. 35.

<sup>65</sup> Idem, pg. 26.

<sup>66</sup> Beyssade, Jean-Marie, op. cit., pg. 25-6.

e o *per se* das substâncias criadas já é suficiente para dar uma noção do que Jean-Marie Beyssade quer dizer. Pois, o *per se* da substância divina, nesta perspectiva, nos mostra, dentre outras coisas, o poder de se conservar, *nulla ullius conservatione* [GN] *indigere*, mas o *per se* das substâncias criadas não nos mostra senão a aptidão para existir, *rem quae per se apta est existere*. Ora, nesse sentido, o *cogito* não ultrapassa a pedra em absolutamente nada, pois a aptidão para existir ela também tem<sup>67</sup> e a simples existência não é mais que um favor, por assim dizer, que a substância divina faz para as substâncias criadas.

Assim, não existe aqui nenhuma necessidade de discordarmos dessa interpretação. Pelo contrário, ela nos faz ver que se nós, em todo percurso no qual acabamos de analisar o sujeito da dúvida, partindo daquele trecho promissor, “e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto”, concluímos que há uma nítida anterioridade ou precedência de Deus em relação ao *cogito*, aqui essa precedência deve ser mais clara e deve ter uma força ainda maior, na medida em que Jean-Marie Beyssade trata a questão em termos de substância, *substantiae*, mas uma substância, cujo sentido precisa ser atenuado, pois assim as coisas criadas podem receber o nome de substância. Se esse termo não é atenuado, as coisas criadas jamais poderiam ser consideradas substâncias. Essas e outras questões, que dão à substância divina uma superioridade impensável em relação às substâncias criadas, serão discutidas na segunda parte, quando lá deveremos tratar de substância e, talvez, confirmar essa precedência da substância incriada em relação à substância criada.

---

<sup>67</sup> Cf. Descartes. op. cit., Tome II, pg. 438-9.

## **Segunda Parte: substância divina**

## **Capítulo II: Discurso do Método, Quarta Parte: substância incriada e substâncias criadas – Deus, cogito e extensão**

### **Seção Oitava. Em relação ao *cogito*: a substância divina e o processo constitutivo do *cogito*.**

Descartes diz o seguinte: “depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que eu podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se muito evidente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material (...)”<sup>68</sup>. Parece importante fazermos aqui três perguntas, pois elas nos ajudarão a compreender este trecho do Discurso do Método.

Primeira questão: o que o “eu penso, logo existo” garante em termos de existir uma substância pensante? Ao pronunciar esta frase, “eu penso, logo existo”, ganho instantânea e mediatamente uma consciência, a saber, a consciência de que eu existo, isto é, pelo “eu penso”, acabo de descobrir que “existo”. Mas daí não se segue que eu me dou a minha existência, mas apenas segue-se que eu agora sei que existo; e existir nestas condições é apenas tomar ciência do que já vinha acontecendo antes do processo de dúvida e, pois, antes do “eu penso, logo existo”, mas não um acontecimento ainda por ser instaurado pelo processo de dúvida sem, todavia, prejudicar a ordem das razões. Então, o “eu penso, logo existo”, que resulta do processo de dúvida, só me diz que existo já há bastante tempo. Qual o papel do processo da dúvida, senão o de conscientizar-me? Algo como “veja, você existe e uma amostra que eu posso dar-lhe dessa existência é o fato de você ter duvidado” que, por sua vez finaliza-se com o “eu penso, logo existo”.

Então, se é apenas isso, resta que a necessidade que há entre o “eu penso, logo existo” e a minha constituição como ser pensante é pura ilusão, pois

---

<sup>68</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 602-3.

não existe essa necessidade pelos motivos que acabamos de apresentar. Porque, “eu penso, logo existo”, apenas me dá a ciência de que eu existo, mas não me constitui como tal, isto é, não me torna este ser pensante. Isto porque para que me constituísse como ser pensante, necessitaria a) dar-me o ser pensante, isto é, tornar-me uma substância; ele também necessitaria b) fazer-me existir enquanto ser pensante, pois seria impossível dar-me o ser pensante sem me fazer existir e, mais ainda, c) necessitaria possibilitar-me o processo pelo qual eu duvidei de tudo. Ora, nada disso o “eu penso, logo existo” me dá, o que é suficiente para sabermos que, por essa razão, ele não me constitui como ser pensante. Pois, entendemos que a constituição da substância pensante ocorre se aquele que a constitui pode lhe dar o seu ser, a sua existência e o processo de dúvida (“pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu ...”?<sup>69</sup>). Ora, o “eu penso, logo existo”, não pode fornecer nada disso.

Por conseguinte, ele não pode me constituir. Mas, se ele não pode me constituir, de que forma eu sou uma substância? Cabe aqui uma segunda questão.

Segunda questão: de que maneira o *cogito* é substância? “compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”<sup>70</sup>. Aqui o sentido de substância é empregado em relação a um fato, a saber, o fato de que a minha existência da qual eu passei a ter consciência é uma existência que acontece independente de qualquer corpo material e de qualquer espaço. Mas, não apenas isso. Ocorre que também existe independente de qualquer fato: portanto, independente do processo de dúvida, pois esse processo é um fato, um episódio, um acontecimento. Neste caso, a única necessidade que eu encontro no “eu penso, logo existo” é que se “eu penso”, quando justamente duvido da existência de tudo, “logo existo” independente de tudo isso que no momento é objeto de minha dúvida que, por sua vez, é dito aqui em termos do espaço e dos corpos, como também em termos de fato ou episódio. Então, essa substância existe independente apenas dos corpos. E, como ao

---

<sup>69</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445-6.

<sup>70</sup> Descartes. op. cit, Tome I, pg. 602-3

dizer, “penso, logo existo”, eu não estou afirmando por qual meio eu existo, isto é, não mostro aí a minha origem, mas apenas que eu existo, então necessariamente segue-se que eu também ainda não sei como eu me tornei substância, mas apenas em que situação eu me descobri substância. Pois, eu saberei como tornei-me substância quando, ao mesmo tempo, eu souber a origem do meu ser.

Logo, ser substância, aqui neste contexto, significa: apenas eu sei que sou substância porque eu posso pensar independente de qualquer coisa, do mesmo modo como apenas eu sei que existo porque penso. Então, como pensar implica em existir, e existir aqui é existir independente daquilo que poderia me cercar materialmente, posso intuir, sem a devida certeza, que sou uma substância. Mas, neste contexto intelectual contínuo, é preciso repetir, sem saber qual é a minha origem.

Pois bem, conscientizei-me até aqui de duas coisas, a saber, da minha existência, que independe de qualquer coisa material e, por isso mesmo, passo também saber que sou uma substância. Isto é, eu não me tornei substância, mas descobri que sou uma substância. Acontece que se sou uma substância, devo procurar saber qual é a minha essência, isto é, o que eu, como substância, sou. Esta é a minha terceira questão.

Terceira questão: qual é a minha essência, eu que sei que existo independente de qualquer coisa material e, por isso mesmo, sei que sou uma substância? “Compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar<sup>71</sup>, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”<sup>72</sup>. E aqui está a minha resposta: eu sou uma substância “cuja essência e natureza consiste apenas em pensar”. Portanto, a minha essência também reside no ato que me deu a consciência tanto da minha existência quanto do meu ser substância. Pois, eu sei que a minha natureza é pensar porque a minha substancialidade se revelou nestas condições do ato do pensamento. Então, vejo aí que é necessário uma conclusão: se eu existo porque penso, e se penso independente de qualquer coisa, sou uma substância; então o que me define como substância é o pensamento. Eis, pois, qual é a minha

---

<sup>71</sup> Grifo nosso.

<sup>72</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 602-3



essência: o pensamento. Isso se explica porque o ato de pensar é a única verdade que eu retenho provisoriamente.

Por conseguinte, com o “eu penso, logo existo”, ganho a consciência de que a) existo, de que b) talvez seja mesmo uma substância e de que, c) pela mesma razão, minha natureza é o pensamento. Mas, não posso saber ainda qual é a minha origem, pois, é preciso repetir, o “eu penso, logo existo” não me dá essa informação, por mais que eu o indagasse.

Então, acreditamos que o que se chama “processo constitutivo do *cogito*” não é suficiente para constituí-lo como normalmente se pensa. E, de fato, é o que normalmente se pensa. Por exemplo, do texto no qual Gouhier analisa uma certa aproximação entre Descartes e Platão, com o interesse de negá-la ou de enfraquecê-la, retiramos um trecho em que podemos ter uma idéia do que Gouhier pensa acerca do *cogito*: “... mas as fórmulas que Descartes emprega mostram quanto a aproximação com os graus platônicos do saber seria superficial: *scientia vero sit persuasio a ratione tam forti* ... A ciência é uma persuasão irresistível ; é porque lemos algumas linhas mais acima : *qui clare intellexit rationes quae persuadent Deum existere* ..., linhas que introduzem a verdadeira distinção reconhecida por Descartes quando ele declara: nisso que claramente inclui “as razões que persuadem a existência de Deus”, aí haverá “não somente persuasão, mas ainda a verdadeira ciência ...”, *non tantum persuasio, sed vera scientia*. Há aqui persuasão com ciência, mas não se confunde com ela ...”<sup>73</sup>. O trecho é de difícil análise, mas aqui parece que Gouhier, ao mostrar a relação entre *persuasio* e *scientia*, mostra-nos que sua compreensão do *cogito* é a de que eu sou o ponto central justamente na relação entre *persuasio* e *scientia*. Pois, esta mediação na qual temos tanto a *persuasio* quanto a *scientia*, sou eu, enquanto ser pensante, inegavelmente, para Gouhier, que opero. Isto porque sou eu que devo mostrar as razões que provam a existência de Deus. De acordo com este raciocínio de Gouhier, temos que concluir pela operação lógica de um *cogito* que prova a existência da substância divina. Portanto, seria necessário concluirmos que cabe a mim próprio, enquanto ser pensante, constituir-me num processo, cujo controle reside em meu próprio pensamento.

Enéias Forlin vai nessa mesma direção quando acentua o papel da dúvida na constituição do *cogito*.

---

<sup>73</sup> Gouhier, Henri. *La pensée Métaphysique de Descartes*, chapitre IV, Paris : Vrin, 1962.

Correndo o risco de entender mal a interpretação de Enéias Forlin, diremos que, para ele, a dúvida é, acima de tudo, a dúvida lógica; e é isso que pretendemos ressaltar aqui em relação a este comentador de Descartes. Citemos um trecho no qual Enéias Forlin deixa transparecer essa idéia: “(...) as sucessivas etapas da dúvida metódica consistindo, pois, nos diferentes graus da dúvida hiperbólica. Em sentido próprio, porém, pode-se dizer que a dúvida metódica se compõe de uma série de dúvidas hiperbólicas em ordem de generalização crescente: cada dúvida atuando sobre um campo maior que a anterior e incluindo o campo desta. Contudo, tecnicamente falando, a dúvida hiperbólica consiste precisamente numa aplicação da dúvida lógica sobre os fatos, seja indiretamente, por meio de um exagero da dúvida natural, seja diretamente, pela instauração de uma dúvida metafísica. Quanto à dúvida metódica, o mais apropriado é considerá-la como um programa que, mediante um método (o qual consiste em operar radical e hiperbolicamente), visa a instaurar a dúvida universal (...)”<sup>74</sup>. Por meio deste trecho, observamos que Enéias Forlin nos mostra que eu opero a dúvida e ao fazer isso sigo a pauta da lógica recomendada pelo método. Dessa forma, em todas as etapas da dúvida, começando pela natural, indo até à metafísica, esta dúvida é sempre guiada por uma lógica, o que significa dizer que para cada estratégia de dúvida que eu enuncio existe uma razão adequada. Assim, por exemplo, quando a operação envolve um ataque às nossas opiniões, mas no que concerne àquilo que é o mais factual possível, isto é, no que diz respeito às nossas percepções sensíveis, então a lógica manda que a dúvida tenha uma razão natural, sem recorrer a qualquer razão *a priori*, na medida em que essa razão natural de duvidar por si só basta para por em xeque as nossas percepções sensíveis. Pois, segundo Enéias Forlin, esta dúvida atua diretamente sobre as nossas crenças e, como isso envolve as nossas possibilidades de explicações empíricas, mas como essas possibilidades ficam aí abaladas, então instaura-se assim a dúvida natural.

Dessa maneira, nós temos, segundo Enéias Forlin, a razão natural de duvidar, primeira etapa da dúvida metódica ou lógica. Mas, Enéias Forlin nos diz que essa dúvida lógica é também hiperbólica e, por isso mesmo, essa dúvida natural é levada ao extremo, chegando a um ponto em que a dúvida natural não tem mais como se sustentar, pois ela chega à uma região dos fatos na qual não pode mais duvidar das coisas que se apresentam. Assim, essa dúvida natural, guiada pelo “princípio lógico da necessidade”, para usar a

---

<sup>74</sup> Forlin, Enéias, op. cit., 2004, Pg. 23-4.

própria expressão do comentador, cede lugar à outra lógica de duvidar que, aliás, é a própria dúvida lógica. Pois, diz, Enéias Forlin, se a dúvida natural não pode mais corresponder ao rigor da dúvida lógica, então a própria dúvida lógica deverá continuar sendo aplicada, fazendo jus ao direito do qual a dúvida natural não mais pode se beneficiar. A partir daí, então, a dúvida lógica não mais usará como mediação a dúvida natural, mas ela colocará em questão os fatos diretamente, sendo que agora trata-se de se remeter a um nível em que apenas hipóteses transcendentais podem oferecer uma razão de duvidar.

Resumindo, temos aí, por meio do texto de Enéias Forlin, uma operação totalmente pautada pelo rigor do método, cujo princípio guiador é o da necessidade. Para Enéias Forlin, isso tem uma consequência, a saber, a dúvida me constitui, mas por isso eu, enquanto ser que opero todo esse processo de dúvida, torno-me o fundador mesmo do conhecimento, sendo o princípio primeiro que, por si só, basta para fundar a ciência, mas exatamente por isso basta para dar a mim próprio o meu ser pensante. Isto é, eu me constituo no processo da dúvida, além de fundar a ciência.

Pois bem. Quanto às etapas das dúvidas descritas por Enéias só temos é que aprender com tais descrições, mesmo porque elas são esclarecedoras e, não obstante, infelizmente temos que discordar quanto à consequência, pelas razões que estamos tentando mostrar desde o início de nossa dissertação.

Pois, como já tentamos mostrar, a razão de ser da própria dúvida é a idéia de perfeição que esse sujeito da dúvida possui, mas unicamente porque assim Deus o quis (cf. início da Meditação Terceira). E, por conseguinte, se a dúvida constituísse mesmo o *cogito*, mais ainda se provaria que ele não pode ser nem por si mesmo, e menos ainda fundar a ciência, porque ela, na verdade, não o constituiria, mas seria a própria idéia de perfeição inerente à dúvida que o constituiria. Ora, se o *cogito* tem um princípio fundador de si próprio, e nos parece mesmo que ele tem, como tentamos mostrar, e se ele é o princípio de conhecimento, como mostra Enéias Forlin, e com razão, então esse princípio certamente só pode é estar subordinado ao princípio que o fez duvidar, que é Deus. Por conseguinte, o *cogito* é princípio de conhecimento, mas nos parece fortemente, pelas

mesmas razões que expusemos desde o início de nossa dissertação, que o próprio ato de duvidar impede que ele seja primeiro. Pois, embora seja ele que conheça, sempre depende de algo que lhe é anterior, como acontece com o processo de dúvida (cf. Meditação Terceira: "... e como eu poderia conhecer que duvido...?"). Isto é, ele é quem duvida, mas existe um criador da própria dúvida na medida em que ela é método<sup>75</sup>.

Gilson parece expressar essa anterioridade a partir das seguintes palavras: "(...) Desde então, a certeza cartesiana tornou-se inteiramente independente da natureza do objeto e mesmo de sua existência; é esta que garante tanto uma quanto outra (...)"<sup>76</sup>. Gilson segue analisando a questão da existência como fator importante para a certeza de alguma coisa e, por meio de sua análise, temos uma forte defesa da substância divina no sentido de provar as coisas no sistema cartesiano. Neste trecho, quase que sutilmente, Gilson apresenta algo importante para a questão que estamos a analisar. Ele garante que é a "existência" o fator importante para a certeza acerca das coisas. Pois bem, se é a existência o fator importante para a certeza das coisas, mais importante para essa certeza é aquilo que garante tal existência. E de fato, Gilson parece deixar isso bem acentuado em sua análise, na medida em que uma de suas afirmações é a de que "... a verdadeira prova da existência de Deus é ao mesmo tempo a prova de que nossas idéias claras e distintas são verdadeiras ..." <sup>77</sup>. É uma das defesas mais lúcidas da substância divina como algo importante para o processo meditativo. Pois, nesse sentido da frase acima, eu tenho uma operação inversa da que os comentadores de Descartes costumam fazer: eu só posso ter a certeza de que Deus existe, se a sua idéia é clara e distinta, dizem eles. Aqui o processo é inverso: eu só posso ter uma idéia clara e distinta se eu sei que Deus existe e, claro, se posso provar a sua existência, diz Gilson.

Vemos que o comentador realmente tem como foco a questão da existência da substância divina, pois as duas frases que citamos parecem conjugar juntas a importância dessa existência. E, claro, quando falamos da

---

<sup>75</sup> Mas, apenas na medida em que ela é método, e não na medida em que ela é dúvida mesma, pois neste caso ela seria um nada e um nada é o não ser. Ora, Deus não faz o não ser (Meditação Terceira, parágrafo 23).

<sup>76</sup> Gilson, E. *Études Sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pg. 235, Paris : 1930.

<sup>77</sup> *Idem*, pg. 239.

existência, falamos sobretudo da existência da substância divina. Pois, sem essa existência, não haveria outras, porque ela é a mais perfeita de todas e, por isso mesmo, garantia destas.

Temos, nesse sentido, a existência da substância divina na frente de todas as outras questões mais importantes do sistema cartesiano.

Para concluir esse exame, em relação à idéia de substância, no que diz respeito ao *cogito*, diremos que ao me conscientizar de que eu sou uma substância justamente porque descobri que eu existo pensando e, ao pensar, penso de maneira independente de qualquer coisa material, conscientizo-me, ao mesmo tempo, de que deve existir uma origem, uma razão pela qual eu posso ser uma substância, cuja natureza consiste em pensar. Ora, eu passo a ter necessidade dessa origem, e essa necessidade leva-me a examinar de maneira deliberada onde eu posso encontrá-la. Pois, sem essa informação, o meu próprio ser fica incompleto (“... sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma ...”<sup>78</sup>). Ou, como diz Gilson, interpretando Descartes, “... a verdadeira prova da existência de Deus é ao mesmo tempo a prova de que nossas idéias claras e distintas são verdadeiras ...”<sup>79</sup>. Portanto, não poderei sustentar esse conhecimento que acabo de adquirir. Então, é como se essas três informações que acabo de obter a meu respeito de nada adiantasse no que diz respeito à minha constituição como ser pensante. Por conseguinte, para que eu possa obter a completude de minha constituição como ser pensante é preciso que eu vá em busca de minha origem, na medida em que sem ela eu não posso dizer que sou um ser constituído como ser pensante.

Pois bem, examinando a minha condição de substância criada em relação à substância incriada, observamos perfeitamente que não posso ser constituído sem a intervenção da substância divina, que já aparece quando eu me descubro como ser pensante. E, neste sentido, eu posso inferir uma precedência da substância divina no processo que me constitui. Mas, quando eu busco a minha origem, como então fica a minha relação com a substância divina, eu que sou um ser pensante? É o que precisamos investigar.

---

<sup>78</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 433.

<sup>79</sup> Gilson, E. op. cit., pg. 239.

### **Seção Nona. Em relação a Deus: a substância divina e o processo de criação do *cogito*.**

É possível mostrar, no trecho que segue, uma precedência da substância divina em relação tanto ao *cogito* quanto ao próprio processo meditativo que, por sua vez, é tido como aquilo que constitui o *cogito*, o que, na verdade, preferimos chamar de processo de criação do *cogito*. Mas, de acordo com o que examinamos acima, tal processo tem a precedência da substância divina? De acordo com Guérout<sup>80</sup>, apenas a ordem das razões, em seu processo meditativo, é suficiente para tornar o *cogito* uma substância, sem que se empreste nada da substância divina. Nesse caso, se for possível mostrar novamente uma precedência da substância divina em relação ao processo de criação do *cogito* como substância, como fica a afirmação de Guérout? E se essa substância tem precedência, ela teria parte na criação do *cogito*? Mas se ela tem parte nesse processo, qual é a parte que lhe cabe: é apenas “parte” do processo, em sentido próprio desse termo “parte” ou ela tem precedência no sentido de comandar o processo?

Vejamos se conseguimos alguma resposta para essas questões com o seguinte trecho do texto cartesiano: “(...) em seguida, tendo refletido sobre aquilo que eu duvidava, e que, por conseqüência, meu ser não era totalmente perfeito, pois via claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar, deliberei procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era; e conheci, com evidência, de que deveria ser de alguma natureza que fosse de fato mais perfeita. No concernente aos pensamentos que tinha de muitas outras coisas fora de mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não advertindo neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, eram dependências de minha natureza, na medida em que esta possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os tinha do nada, isto é, que estavam em mim pelo que eu possuía de falho. Mas não podia acontecer o mesmo com a idéia de um ser mais perfeito do que o meu; pois tirá-la do nada era manifestamente impossível; e, visto que não há menos repugnância em que o mais perfeito seja uma conseqüência e uma dependência do menos perfeito do que em admitir que do nada procede alguma coisa, eu não podia tirá-la tampouco de mim próprio. De forma que restava apenas que tivesse sido posta em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma

---

<sup>80</sup> Guérout, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. Pg, 54, 2 volumes. Aubier, Paris, 1953

idéia, isto é, para explicar-me numa palavra, que fosse Deus (...)"<sup>81</sup>. Em que mesmo este trecho pode ajudar a respondermos às perguntas que acabamos de fazer: ele mostra, por exemplo, que não é apenas uma questão de dizer que há a existência de uma natureza mais perfeita, que é Deus, mas que se essa natureza pôs em mim sua idéia, então ela também pôs as outras idéias e, é claro, a minha própria natureza foi posta em mim por essa substância divina? Se isso existir neste trecho, então as nossas indagações acima podem ser respondidas e, por conseguinte, eu descubro a origem da minha existência? É o que vamos examinar.

Agora que estou de posse de três informações a meu respeito, isto é, que a) eu existo, b) que sou uma substância, cuja c) natureza consiste em pensar, então, por meio da forte necessidade de saber qual é, afinal, a origem dessas três informações, eu delibero procurar saber qual é a origem de minha existência (“deliberei procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era”). Acontece que se eu delibero procurar por algo que possa ser a minha própria origem, então sei que eu mesmo não posso me constituir como ser pensante e, se eu não posso, algo inferior ou igual a mim também não pode ser – por exemplo, o processo meditativo é igual ou inferior a mim. E isso posso pensar, mesmo que eu não o explicito neste momento. Todavia, que esse ser seja mais perfeito que o meu, parece ser um conhecimento explícito, na medida em que eu delibero procurar por algo que possa ser a minha origem.

Quando eu busco de fato essa origem, eu vou paulatinamente entendendo algumas questões, e uma das questões que compreendo com essa busca é a deficiência da minha própria reflexão (“... em seguida, tendo refletido sobre aquilo que eu duvidava, e que, por conseqüência, meu ser não era totalmente perfeito, pois via claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar, deliberei procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era ...”<sup>82</sup>). Mas, eu percebo que minha reflexão é deficiente não porque eu sei que sou imperfeito, pois a reflexão deve acontecer por meio de meu pensamento, mesmo que eu seja imperfeito, pois é da minha natureza refletir e ser imperfeito. A questão é que a necessidade da descoberta da minha origem me leva a entender que não

---

<sup>81</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 605-6.

<sup>82</sup> Ibidem.

basta refletir se eu não conheço a tal ponto de não saber a minha origem. Aí reside o problema da minha função de refletir. Pois, afinal, se eu duvidei, e se esse ato me levou a conhecer que existia, então isso teve uma conseqüência, a saber, eu sei agora que é preciso reconhecer a noção de deficiência da reflexão, na medida em que a própria reflexão aponta a necessidade de saber por que motivo eu reflito, se refletir é perfeição. Isto é, na própria reflexão está a noção de deficiência da reflexão, pois ela mesma me leva a entender que se eu refleti sobre a dúvida, então existe algo de perfeito do qual eu faço uso. Ou, ainda, na reflexão está a perfeição e a deficiência. A perfeição, pois eu exerço um poder, que é a reflexão. A deficiência, pois ela própria não me dá a totalidade de minha origem, que talvez seja o meio pelo qual eu duvido.

Sendo assim, isso é a necessidade da necessidade: eu necessitei duvidar – e cumpri este ato –, mas essa necessidade inclui outra, que é a necessidade de se saber por que meio eu duvido. Dirão: “eu duvido pelo pensamento”. Mas, eu já duvidei pelo pensamento e, todavia, eu sinto que existe um meio pelo qual eu duvido pelo pensamento.

Então, não basta refletir, não basta pensar. É preciso saber que todas estas operações possuem um meio, uma razão de ser. Numa palavra, elas possuem uma origem (“... deliberei procurar de onde aprendera a pensar ...”<sup>83</sup>). Eu penso, isto é certo, ou seja, eu opero alguma representação, da mesma forma como eu operei uma série de questões no que diz respeito à dúvida, por exemplo. Mas, o poder de pensar, o fato de eu ser uma substância, um ser pensante, numa palavra, uma *res cogitans*, não se origina no ato da reflexão, não se origina em ato efetivo do pensamento. Quando eu duvidei da veracidade dos meus sentidos, que existiam corpos, que a matemática podia ter alguma certeza e, também, que eu existia, na verdade eu já existia enquanto ser pensante, enquanto uma substância, enquanto uma *res cogitans*, e nada disso estava por ser produzido, na medida em que eu me descobri, isto é, eu tomei ciência do que eu já era.

Ora, se é assim, então o meu ser efetivamente pensante não se engendra no processo reflexivo, mas muito antes. Pois, o ato da descoberta,

---

<sup>83</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 605-6



por definição, é o ato que deve me levar a entender que eu já era *cogito* e, pois, que, “*penso, logo existo*”, é apenas uma questão de formulação. Ora, formular, em sentido próprio da Meditação Segunda, é trazer à consciência aquilo que já era muito antes desse ato.

Daí a extrema necessidade de saber da minha origem, pois se apenas o fato de eu duvidar me formasse como ser pensante, aí também estaria a origem do meu ser pensante. Daí também eu ter que entender a deficiência do meu ato de duvidar, pelas razões que eu já apresentei, mas também na medida em que ele não me satisfaz. Pois, este meu ato de pensar não me dá tudo o que eu preciso, como acabamos de dizer.

E na medida em que eu busco essa origem pela qual eu deverei me certificar ainda mais de mim mesmo, mais ainda do que a própria origem, eu deverei chegar à conclusão de que esse ser que me faz ser o que eu sou é realmente mais perfeito do que eu imagino: “... e conheci, com evidência, de que deveria ser de alguma natureza que fosse de fato mais perfeita ...”<sup>84</sup>. Realmente, eu a encontro pelo pensamento, mas, como eu já percebi momentos antes, quando eu descobri que existia, este meu poder reflexivo não dá conta de saber muito sobre o que tanto desejo, ainda que eu saiba que esse ser seja perfeito.

Dessa forma, é preciso saber que se trata de um ser, cuja perfeição ultrapassa tanto a minha vontade quanto o meu próprio pensamento. Ultrapassa mais o meu pensamento, e menos a minha vontade, pois é ao meu pensamento que cabe descobrir tudo acerca do que quero. Então, além de saber que existe uma origem, eu sei agora que esta é realmente mais perfeita do que eu posso pensar, pois não sei determinar a sua natureza da mesma forma que sei dizer que sou um ser pensante. Ora, dizer que sou um ser pensante é determinar algo acerca de mim mesmo. Como eu não sei dizer ao certo qual é o grau de perfeição do ser que me dá origem, então esta determinação não lhe posso dar. Resulta daí, portanto, que novamente meu pensamento se vê defeituoso, por não me dar de maneira completa o que busco.

---

<sup>84</sup> Ibidem.

Logo, mesmo sabendo agora que esta origem é perfeita, que já é muito, dadas as dificuldades que eu encontro no que diz respeito ao conhecimento desta natureza, é preciso ainda descobrir-lhe algo mais. Mas, o que exatamente? Penso que será preciso examinar se este ser perfeito, que é a minha origem, não pode ser comparado a algo que seja, talvez, inferior a mim mesmo, mesmo que eu saiba que isso é incoerente com o que eu já sei acerca desse ser – mas, de tão dificultoso que é o exame que faço no momento, eu até tenho vontade de desconfiar dessa minha origem, mesmo que, todavia, eu saiba agora que ela é perfeita. Pois, se eu faço isso, não tenho mais razão para pensar acerca de sua perfeição.

Neste caso, eu me volto para algumas das idéias com as quais eu me ocupei quando participei do processo de dúvida: “... No concernente aos pensamentos que tinha de muitas outras coisas fora de mim, como do céu, da terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não advertindo neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, eram dependências de minha natureza, na medida em que esta possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os tinha do nada, isto é, que estavam em mim pelo que eu possuía de falho ...”<sup>85</sup>. Fica claro para mim que não há dificuldade quando se trata de saber de onde vem uma idéia que, embora ainda não tenha nenhum conhecimento sobre ela, eu posso hipoteticamente dizer que ela só tem duas alternativas de ser algo, a saber, ou ela depende de meu ser, desde que seja inferior a mim, ou é produto de minha carência. Então, todas as idéias nas quais eu pensei quando participei do processo de dúvida, tais como o “céu, a terra, a luz, o calor” etc., são exemplos de idéias nas quais eu já posso hipoteticamente pensar, para dizer que só podem se enquadrar ou num caso ou noutro. Por que motivo posso pensar assim sobre elas?

Em primeiro lugar, porque elas ainda estão presas sob a força do processo da dúvida que ainda não teve o seu final.

Em segundo lugar, porque a força do processo de dúvida que ainda persiste sob a influência do gênio maligno não me dá motivo para pensar sobre elas, da maneira como eu penso sobre mim e sobre a idéia de uma substância superior a mim mesmo. Pois, tudo o que eu tenho de conhecimento até aqui é apenas que a) eu existo, que b) eu sou uma coisa

---

<sup>85</sup> Descartes. op. cit., pg. 605-6

que pensa e, como não pode ser diferente, que c) existe uma origem donde eu e o processo meditativo saímos.

Todavia, como eu duvidei de muitas coisas, dentre elas as que eu reuni acima, isto é, “o céu, a terra, a luz, o calor”, etc., e, contudo, ainda não pude torná-las conhecimento, então posso apenas no momento falar delas de maneira hipotética, e dizer que se elas podem ser alguma coisa, o máximo que podem é ser dependentes de meu ser. O que não significa que elas não sejam dependentes da substância superior, na medida em que seriam dependentes de algo que, por sua vez, também depende de algo. Este é a substância superior, que agora eu sei que é minha origem, mas sei também que essa substância é perfeita.

No entanto, essa operação é possível em relação à idéia de uma substância superior. Pois, enquanto eu posso, sem dificuldade, dizer que elas seriam, no máximo, dependentes de mim mesmo, em relação à substância superior é impossível eu pensar dessa forma, na medida em que eu percebi a necessidade que tenho em afirmar que a minha origem, isto é, a substância que me originou, é infinitamente superior a mim mesmo.

Por conseguinte, nenhum motivo existe a partir de agora para que eu possa pensar nesta substância superior em termos de inferioridade. Ora, quando eu me descobri como ser pensante eu já sabia que essa substância só poderia ser superior a mim mesmo, dado que era necessário que ela fosse a minha origem. Se, depois de refletir sobre algumas idéias que vieram ao meu pensamento, descubro a infinita diferença que há entre essas idéias e a substância superior, então mais ainda eu tenho motivos, a partir de agora, para dizer que a idéia dessa substância é realmente verdadeira, e não há mais a mínima condição para que eu ainda, hipoteticamente, arrisque pensar nela enquanto algo inferior “(... mas não podia acontecer o mesmo com a idéia de um ser mais perfeito do que o meu; pois tirá-la do nada era manifestamente impossível; e, visto que não há menos repugnância em que o mais perfeito seja uma conseqüência e uma dependência do menos perfeito do que em admitir que do nada procede alguma coisa, eu não podia tirá-la tampouco de mim próprio ...”<sup>86</sup>). Portanto, pensar nela agora como algo inferior se tornou impossível, da mesma maneira como já era impossível antes dessa minha última reflexão.

---

<sup>86</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 605-6

Nesse sentido, não preciso mais fazer nenhum esforço para dizer que se eu tenho a idéia de alguma substância superior é porque esta é quem me forneceu tudo o que sou. Mas, não apenas isso. Também ela me forneceu tudo aquilo pelo que eu obtive as coisas que conheci. Por conseguinte, ela me forneceu também a idéia de si mesma e a idéia de mim mesmo (“... de forma que restava apenas que tivesse sido posta em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma idéia, isto é, para explicar-me numa palavra, que fosse Deus ...)”<sup>87</sup>. É preciso dizer que esta substância é Deus, que é o único ser que reúne todas estas condições.

Dessa forma, se eu, enquanto ser pensante, sou originado por uma substância superior, significa que eu não me produzo simplesmente no processo reflexivo. Pelo contrário, se eu tenho origem por meio dessa substância absoluta, como acabamos de ver, o processo reflexivo, ou meditativo, é apenas o caminho para que essa “substância e natureza” se exerça como exemplo mesmo de que ela foi produzida. Ora, qual é essa origem? Já o vimos: o meu aprendizado reside numa natureza mais perfeita que a minha. Isto é, eu aprendi a pensar em algo mais perfeito a partir desse próprio algo.

Então, se penso em algo, seja mais perfeito que eu ou menos perfeito, só o penso porque aprendi a pensar por meio de algo mais perfeito que eu próprio. Instala-se, dessa forma, uma necessidade entre o meu ato reflexivo e aquilo que é superior a mim próprio. Nesse caso, não posso refletir se não me remeto ao que me dá as condições para que eu reflita. Ou ainda: para pensar não basta ser, mas é preciso também ser de alguma coisa superior a mim próprio. Então, “para pensar, é preciso ser”, significa “para pensar é preciso ser” de alguma coisa. Se há uma necessidade entre o meu pensamento e aquilo que eu represento, mais necessário ainda é ser de alguma coisa superior a mim próprio. Aqui não se trata apenas de dizer que Descartes mostra a origem da idéia de perfeição, mas, inegavelmente, no texto acima, mostra também de onde eu tiro a própria essência do *cogito*. Por conseguinte, a sua criação.

---

<sup>87</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 605-6

Se é assim, então o processo que me constitui não se faz apenas na medida em que o percurso demonstrativo ou reflexivo acontece, mas este processo reflexivo ou, se se preferir, demonstrativo, é apenas um exemplar do verdadeiro processo que me constitui, que se faz pela ação divina, se e somente se é dessa ação que eu tiro não apenas a idéia mais perfeita, isto é, a substância divina, mas o meu próprio ser. Assim, eu, como ser pensante, me constituo de duas maneiras. A primeira é aquela que eu só reconheço depois, na Meditação Terceira, isto é, é o processo pelo qual as idéias que eu represento, o meu ser e os seres se originam. A segunda maneira é o processo que eu mesmo exerço, ou seja, o processo meditativo que me revelará como um ser que pensa, mas pensa por conta de que a) esse seu poder tem uma origem e de que b) trata-se de um poder que obtém a idéia de algo mais perfeito que ele próprio.

Então, seu único poder se restringe em entender aquilo que lhe foi depositado<sup>88</sup> pela natureza mais perfeita. Esta é, na verdade, a natureza da minha natureza: uma inteligência, uma substância que pensa. Ou uma *res cogitans*.

Por isso, se esta precedência se manifesta desta maneira, isto é, tão evidente como tentamos mostrar, certamente os comentários acerca desta relação entre o *cogito* e a substância divina são da mesma opinião. Ledo engano.

Pelo contrário, não existe, para alguns comentadores, esta precedência que em nosso entender existe e é tão evidente.

Por exemplo, no trecho a seguir, Guérault nos faz pensar na relação entre a substância divina e a substância pensante de maneira diferente: "... A partir do momento em que é estabelecida a existência de um «outro», constringendo-me a «sair de mim mesmo», necessariamente posto, na medida em que sendo realidade absoluta, como o autor das realidades objetivas que constituem o conteúdo de minhas idéias, essas realidades objetivas recebem um fundamento tornando-as definitivas para a ciência e sua realidade, na medida em que distintas da simples realidade da consciência que pensa, e sua autoridade em face dessa consciência pensante. Presente em mim, percebida em meu interior, esta realidade objetiva é sublimada na ciência filosófica como realidade essencial e inteligível que Deus mesmo introduziu em mim e que não procede de mim. Assim, é metafisicamente fundado aquilo que até aqui, não foi senão psicologicamente estabelecido

---

<sup>88</sup> Cf. "entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia ..." (Descartes, op. cit., Tome II, pg. 433).

no *Cogito*, pela reflexão de meu espírito sobre ele mesmo (*mens in se conversa*), a saber, a divisão da consciência em consciência pura e simples, ou a forma do conhecimento, donde procedem as idéias como modos de pensamento todos iguais entre si, e o conteúdo desta forma, ou realidade objetiva das idéias, que os torna «diversos» e «desiguais» (em grau ou em quantidade de perfeição ou de realidade); realidade objetiva que, desde o primeiro momento, minha reflexão psicológica havia recusado admitir como seguramente proveniente de mim. Esta divisão é consumada e confirmada pela atribuição a cada um desses elementos de um princípio distinto<sup>89</sup>: o *Cogito*, princípio da forma do conhecer em geral, da consciência como forma de idéias, abstração feita desses conteúdos desiguais; Deus, princípio desses conteúdos, da realidade objetiva presente em graus diversos em todas as idéias ...”<sup>90</sup>. Aqui, a precedência que defendemos para a substância divina não existe, pois tanto o *cogito* quanto Deus são igualmente responsáveis pela formação do saber humano. Isto é, Guérout reivindica uma paridade entre a substância divina e o *cogito*. Expliquemos um pouco mais essa paridade presente no texto de Guérout.

Guérout diz que Deus é autor das realidades objetivas de minhas idéias e essas realidades constituem o conteúdo das idéias que eu produzo. Então, com o fundamento dado por Deus a essas realidades, elas ficam valendo definitivamente para a ciência, bem como ficam valendo as minhas próprias idéias. Pois, elas passam a valer na medida em que, por meio de suas realidades objetivas ganham um conteúdo válido, fundamentado por Deus. Daí porque, se de um lado, eu produzo a idéia de alguma coisa, e se de outro, Deus funda justamente os conteúdos destas idéias, transformando-as de simples representações a idéias com conteúdos, idéias que eu apenas produzo, então eu, enquanto ser pensante, fico valendo para a ciência como o princípio primeiro do conhecer, por meio da representação intelectual, produtor das idéias das coisas, mas Deus fica valendo como o princípio primeiro do conteúdo das idéias que eu produzo, estabelecendo-se como o formador ontológico de minha produção intelectual. Por isso que tanto eu, enquanto ser produtor de idéias, quanto Deus, enquanto ser que fundamenta as realidades objetivas de minhas idéias, somos igualmente

---

<sup>89</sup> Até que ponto realmente Descartes atribui um princípio para cada realidade? Ou seja, será que realmente Descartes atribui como princípio da realidade formal o *Cogito* e para a realidade objetiva justamente Deus?

<sup>90</sup> Guérout, Martial. op. cit., pg. 234

importantes para a marcha da ciência, de acordo com esta divisão que Guérout opera.

Por conseguinte, como diz Guérout, se considerarmos apenas a questão do conhecer em geral, até mesmo Deus, enquanto idéia, será uma produção do meu espírito, mas se considerarmos do ponto de vista da formação ontológica destas idéias, incluindo a de Deus, então este Deus será sozinho o primeiro princípio. De tal modo que, tendo duas vias para a formação do saber humano, uma será comandada pelo *cogito*, mas a outra será comandada por Deus. Esta parece ser a mensagem que Guérout deseja passar com o trecho que acabamos de mostrar.

Mas, esta divisão Guérout já havia anunciado no capítulo III, quando ele diz o seguinte: “ainda que ele me forneça de uma só vez o conhecimento de minha existência (*quod*) e aquele de minha natureza (*quid*), esses dois conhecimentos comportam, cada qual, uma certeza de ordem muito diferente. O primeiro não é apenas certo para mim, mas possui desde já um pleno valor objetivo, pois é suficiente que eu pense que existo para saber que em si eu existo. O segundo não tem no momento ainda senão uma necessidade puramente subjetiva, pois o fato que eu me pense como sendo por natureza puro pensamento não implica nunca que em si eu seja uma natureza exclusivamente pensante. Eu sei apenas que a necessidade de assim me representar a mim mesmo minha própria natureza existe em mim tão certamente quanto eu existo, e tão certamente quanto eu só posso colocar esta existência apenas na medida em que penso”<sup>91</sup>. Aqui Guérout separa a verdade da existência da verdade da natureza, mas isso tem um sentido lógico para aquilo que ele defende no capítulo V e que acabamos de examinar.

Aqui neste capítulo III de seu livro, Guérout diz que, por um lado, o *cogito* dá valor objetivo pleno à sua própria existência, mas por outro ele não faz senão ter uma percepção subjetiva do conhecimento de sua própria natureza, isto é, se ele divide o conhecimento do *cogito* em duas ordens, é porque isso deve resultar justamente em outras duas famosas divisões que se conhece na história do pensamento cartesiano por meio da tradição que comenta Descartes, que é a ordem epistemológica e a ordem ontológica, ordens que examinamos com um trecho do capítulo “primeira prova de Deus pelos efeitos” que, por sua vez, citamos acima.

Então, se, para Guérout, o *cogito* pode dar-lhe o valor objetivo para que ele possa corresponder à realidade é para que ele explique, por meio

---

<sup>91</sup> Guérout, Martial. op. cit., pg. 87

disso, que a substância divina não faz falta no que diz respeito ao ato do conhecer em geral. Tanto é assim que um exemplar dessa independência é o próprio fato de eu saber que existo, se penso. E, todavia, se esse *cogito* não pode ter senão uma percepção subjetiva de sua natureza, carecendo, dessa forma, da garantia divina, então justamente isso é para dizer que eu até posso ter a idéia de que eu existo, mas não posso provocar-lhe a sua substância. Pois, afinal, o fato de eu saber que existo não significa que eu também provoque aí a devida substância, mas que apenas eu posso ter uma idéia dessa substância.

Portanto, concretamente, Guérout pretende dizer: eu provo a minha existência, e ao fazer isso eu faço com que a minha existência corresponda à realidade: esta é o pensamento, que me faz conhecer que existo. Dessa forma eu me afirmo como princípio primeiro do conhecer em geral, pois conheci que existo independente da substância divina, mas por um processo reflexivo. Mas, para além disso, para provar que sou princípio de conhecimento, tenho desde já a idéia do que eu sou, e essa idéia é plena de realidade formal. Isto é, eu sou princípio do conhecer em geral pelo fato da minha existência ser plena de pensamento, mas um princípio que não pode estabelecer a realidade formal das idéias que eu produzo.

Por conseguinte, Guérout defende que a minha existência é objetiva e essa objetividade parte de mim mesmo, mas admite essa idéia como sendo subjetiva. Ora, se é subjetiva, ela não pode ser plena de objetividade. Aqui temos um sério problema, pois a realidade objetiva das idéias que eu represento é algo que extrapola a minha subjetividade, pois essa realidade está ao alcance da substância divina. Por quê? Porque aí reside a importância da realidade formal e eminente. Antes de tomarmos partido em relação à posição de Guérout vejamos o que outro comentador de Descartes pensa sobre isso.

Enéias Forlin critica essa posição de Guérout, mas sua crítica se origina da maneira como ele interpreta a teoria da verdade em Descartes. Pois ele deseja radicalizar a posição de Guérout para mostrar que o *cogito* não apenas provoca a sua existência e a sua idéia, mas também a sua própria substância.



Tomemos este trecho do texto de Enéias: "... todo discurso tem seu objeto, ou seja, é sempre discurso de alguma coisa ou sobre alguma coisa; o discurso que não fala sobre nada não é, evidentemente, um discurso. É próprio do discurso expressar algo e a expressão é sempre um esforço de corresponder àquilo que se quer expressar. A noção de correspondência, pois, está implícita na noção de discurso. Quando, portanto, atribuímos valor de verdade ao discurso, estamos necessariamente atribuindo esse valor à noção de correspondência intrínseca a ele: ao indagarmos sobre a verdade de um determinado discurso, estamos perguntando se esse discurso sobre algo corresponde a esse algo de que ele é o discurso ..."<sup>92</sup>. Temos aqui, se entendemos a tese de Enéias, uma noção de verdade como correspondência entre o discurso e o objeto de que ele é discurso. Isto é, aquilo sobre o qual eu me remeto, é necessariamente um objeto verdadeiro, se o meu discurso for verdadeiro, mas será necessariamente falso se o meu discurso for falso. Então, entre a realidade das coisas e a possibilidade da verdade sobre alguma coisa, reside a operação que eu devo fazer para ver se, remetendo a estas coisas, eu veiculo a verdade das mesmas. Nesse sentido, o único caminho para a verdade das coisas que afirmo é o discurso que eu posso efetuar. Evidentemente, o que está em jogo aqui é o meu poder de me remeter às coisas de maneira lógica, e é justamente por meio dessa lógica que eu deverei empreender é que nascerá a correspondência entre o que falarei sobre as coisas e a própria realidade a que elas estão submetidas.

Correndo o risco de interpretar mal o texto de Enéias, parece ser esta a noção de verdade como correspondência que ele deseja mostrar como sendo uma noção presente no texto de Descartes. Ele, então, submete esta noção a uma séria investigação para, em seguida, mostrar como ocorreria a sua validade do ponto de vista do texto cartesiano.

Nesse sentido, Enéias nos oferece uma forte argumentação em favor dessa validade da noção correspondencial de verdade: "com essa intuição intelectual que o pensamento tem de si mesmo, ainda que condicionada temporalmente, Descartes, portanto, encontrou aquela percepção capaz de garantir por si mesma uma correspondência necessária com a realidade. A noção de verdade como correspondência, então, é validada e, com ela, demonstrada a possibilidade da verdade. Melhor que isso: está demonstrada a existência de ao menos um conhecimento verdadeiro. Mais ainda: Descartes atingiu, enfim, aquele fundamento de que precisava para, a partir dele, tentar erguer novamente todo o edifício do conhecimento. Não se tratará, no entanto, do mesmo edifício, pois já não se trata da base. As crenças do senso comum, que pareciam funcionar como os princípios em que se fundava todo o conhecimento, à medida que elas mesmas

---

<sup>92</sup> Forlin, Enéias. op. cit., 2005, Pg. 53

pareciam fundar-se na percepção sensível, foram todas rejeitadas quando se colocou em causa a própria realidade da percepção sensível. Dessa forma, o novo edifício do conhecimento humano, se puder ser levantado, não se erguerá mais a partir da exterioridade, ou seja, a partir do que se pensava ser uma percepção sensível inquestionável de uma realidade material imediatamente dada, mas irá se erguer a partir da interioridade da consciência, ou seja, a partir de uma percepção intelectual, esta sim inquestionável, que o pensamento tem de sua própria realidade”<sup>93</sup>. Por meio deste argumento de Enéias, podemos vislumbrar três pontos importantes que, segundo este autor, mostram como se pode entender a demonstração da noção correspondencial de verdade no texto de Descartes.

O primeiro é que a intuição é verdadeira por si mesma, pois ela corresponde, por si própria, à realidade da qual ela é discurso. Segundo Enéias, isto valida a noção de verdade como correspondência, porque com uma intuição que por si mesma corresponde à realidade, então é claro que é capaz de demonstrar a verdade sobre aquilo de que ela será o discurso. Sendo que esse pensamento é capaz de mostrar ou trazer a verdade sobre aquilo de que ele será o discurso, então é porque ele possui as condições necessárias para que isso ocorra. Ora, este próprio pensamento já é a primeira verdade adquirida, e isso significa que, pelo mesmo caminho, ele trará as outras verdades que se farão necessárias para a marcha da ciência. Portanto, se este pensamento tornou-se indubitavelmente a primeira verdade, as outras seguirão pelo seu próprio caminho de operação intelectual que ele deverá operar.

Segundo, se essa intuição verdadeira valida a noção de verdade como correspondência, na medida em que a intuição corresponde à realidade, então é porque modificou todo o sistema de crenças do senso comum, que serviam como bases para o edifício clássico do conhecimento. Portanto, toda a força da intuição intelectual, que agora pode servir como validade da verdade, transforma o edifício do conhecimento. Por conseguinte, passa-se de um sistema de crenças para um poder intelectual capaz, por si próprio, de corresponder à realidade, e isso funciona tanto para si próprio quanto para todo e qualquer objeto humanamente cognoscível.

Terceiro, se a partir do poder que o meu pensamento tem de demonstrar a verdade sobre qualquer objeto cognoscível o edifício do

---

<sup>93</sup> Forlin, Enéias. op. cit., 2005, Pg. 117-8.

conhecimento transforma-se, é porque este edifício se erguerá a partir desta interioridade, na medida em que ela é que é a possibilidade da verdade das coisas, já que ela é a primeira verdade demonstrada que corresponde, por si mesma, à realidade. Por conseguinte, o pensamento, e só ele, é o princípio de todo e qualquer conhecimento, não precisando, inclusive, de nada mais, senão da própria intuição intelectual para que a verdade seja possível.

Como podemos ver, Enéias oferece explicações claras e convincentes sobre a noção de verdade como correspondência presente no texto cartesiano. Como se não bastasse, ele é ainda mais claro e forte em seu argumento: “se posso duvidar da verdade de  $\langle 2+2=4 \rangle$ , visto que pode haver um Deus que me engane sistematicamente sempre que raciocino matematicamente, mas, apesar disso, não posso duvidar da verdade de que eu seja uma coisa essencialmente pensante, à medida que isso é intuído pelo meu espírito, é porque essa intuição intelectual de minha natureza, diferentemente do que ocorre com as idéias matemáticas, não oferece uma mera certeza subjetiva, mas mostra que isso corresponde indubitavelmente à realidade. É, portanto, a própria concepção cartesiana de conhecimento verdadeiro, tal como está expressa na Meditação Primeira, por meio da aplicação do princípio da dúvida hiperbólica, que inviabiliza a interpretação de Guérout”<sup>94</sup>.

O que fica muito plausível para nós é que há uma nítida polêmica entre Enéias e Guérout, na medida em que aquele deseja, como já dissemos, radicalizar a posição deste. Vimos que Guérout operou uma divisão e esta divisão cria duas responsabilidades no sistema cartesiano. Uma cabe ao *cogito*, que fica como princípio do conhecer em geral, mas a outra cabe a Deus, que se torna princípio do conteúdo de minhas idéias, condição para que a minha intuição seja validada na ordem da ciência. Vimos que o capítulo III (“O *cogito*”) dá uma boa explicação disso, mas que o capítulo V (“A primeira prova de Deus pelos efeitos”) não deixa qualquer dúvida. Aliás, este capítulo é tão claro quanto a carta que Descartes escreve a Clerselier em 1641: por um lado é Deus, mas por outro é o *cogito*. Esta carta aparecerá no terceiro capítulo de nossa dissertação.

Com a sua explicação de verdade como correspondência, Enéias não deixa dúvida: somente o *cogito* com a sua intuição intelectual já é suficiente para que o sistema cartesiano seja portador de verdades que correspondam à realidade. Então, Enéias não pode aceitar aquilo que Guérout diz sobre a

---

<sup>94</sup> Forlin, Enéias. op. cit., 2005, Pg. 172-3.

intuição intelectual, a saber, que a intuição que eu tenho das coisas, por si só, não corresponde à realidade, na medida em que ela seria apenas subjetiva, mas justamente por não corresponder à realidade, carecendo, dessa forma, de uma realidade formal. E não poderia mesmo aceitar tal posição, na medida em que, para ele, o *cogito* e o seu *eu* já são suficientes para conferir a objetividade de que a ciência precisa.

Então, por um lado, Guérault pensa que o *cogito* tem efetivamente idéias das coisas, mas não pode produzir as substâncias, o que significa que Deus entra justamente para produzir tais substâncias. Por outro lado, Enéias pensa que o *cogito* tanto pode produzir as idéias das coisas quanto as suas próprias substâncias; pois a intuição que eu tive de mim mesmo foi capaz de corresponder à realidade, por si própria. Isso significa, por espantoso que seja, que eu mesmo me dou a minha substância. E se eu me dou a minha substância, também ainda eu posso produzir a minha idéia.

Ora, de acordo com o que expusemos acerca do processo de criação do *cogito*, bem como de acordo com o que expusemos no primeiro capítulo de nossa investigação, tanto Enéias quanto Guérault parecem não interpretar corretamente o texto cartesiano.

É certo que Descartes chega a dizer que eu produzo a idéia que tenho de alguma coisa, mas quer nos parecer que essa “produção” não existe no sentido próprio, pois Descartes volta a dizer, e nisto ele é muito claro, que essas idéias possuem uma origem, tanto quanto possui uma origem a substância de minhas idéias.

Por conseguinte, de acordo com o que expusemos até aqui, Deus não é apenas autor das realidades objetivas que constituem o conteúdo de minhas idéias, mas ele é também autor das minhas próprias idéias. Então, ele é tanto autor de minhas idéias quanto de suas realidades objetivas. Pois, as idéias que tenho possuem uma origem, na medida em que não sou eu quem as produz, no sentido próprio da produção operada pela substância divina. Aliás, isso é uma das explicações mais claras e sem ambigüidades nos textos de Descartes: “... e ainda que possa ocorrer que uma idéia dê origem a uma outra idéia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira idéia, cuja causa seja um como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas idéias. De

sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas<sup>95</sup>, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito ...”<sup>96</sup>. O que está em jogo aqui?

Primeiro, é preciso dizer que o que governa estas explicações de Descartes é o princípio de causalidade. Pois, por pequeno que seja este trecho, dado que ele é um trecho de um parágrafo muito complexo e extenso da Meditação Terceira, ele dá conta do que expusemos até aqui, e vai de encontro ao que Guérout e Enéias dizem. Vai de encontro, porque o princípio de causalidade explica que não pode haver um *cogito* que produz o seu *eu*, no sentido em que Deus o produz, como quer Guérout; nem, também, este *cogito* pode tanto produzir este *eu* quanto dar-lhe a sua objetividade, como deseja Enéias. Pois, ainda que eu possa produzir, isto é, representar-me enquanto ser pensante, chegará um momento em que descobrirei que na verdade a idéia que eu represento de mim, enquanto ser pensante, possui uma origem, mas esta origem não pode ser eu mesmo.

Porque, do ponto de vista da realidade formal, eu, enquanto efeito, tenho uma causa que é igual ou superior a mim mesmo. Mas, do ponto de vista da realidade objetiva, a situação muda um pouco. É certo que eu produzo a idéia que tenho de mim mesmo enquanto eu represento uma idéia de mim mesmo; isto é, dizer que eu produzo alguma idéia, por exemplo, eu enquanto ser pensante, é tecnicamente dizer que eu represento essa idéia. Mas, dizer que eu represento, não é, tecnicamente falando, dizer que eu produzo. Então, eu produzo uma representação, a representação de uma idéia, mas não produzo uma idéia que eu represento. Além disso, ainda do ponto de vista da realidade objetiva, dois detalhes são importantes. O primeiro: a idéia é em mim por uma causa. O segundo: a idéia que eu produzo, isto é, que eu represento, tem X de realidade, mas este X tem uma causa, o que significa que a idéia é em mim “como quadros e pinturas”.

Sendo assim, a exposição sobre a realidade formal existe para assegurar que eu mesmo não posso senão representar-me enquanto ser pensante. Apenas representar-me. Pois quando a exposição (do texto

---

<sup>95</sup> Grifo nosso.

<sup>96</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 440-1.

cartesiano) versa sobre a realidade objetiva, a realidade formal fica explicitamente exposta, como se antes ela nem precisasse ser exposta da maneira que foi. Por isso, nem pensar que eu poderia, no sentido próprio, produzir a minha idéia, ou a idéia da pedra, na medida em que eu sou igual a mim mesmo, e superior a pedra, talvez. Pelo contrário, a exposição sobre a realidade objetiva contempla, e bastante, a exposição sobre a realidade formal. É como se não adiantasse falar de uma realidade objetiva, se nessa realidade não se entende que há uma necessidade de realidade formal (De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas<sup>97</sup>, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito<sup>98</sup>).

Portanto, eu não posso, como Guérault, dizer que Deus é autor da realidade formal de minhas idéias, como se a realidade objetiva fosse algo exclusivamente de minha responsabilidade. Pois, não é pelo motivo que acabamos de indicar. Nem também posso dizer, como Enéias, que tanto produzo, no sentido próprio, as minhas idéias, quanto também ofereço a realidade objetiva dessas idéias, pelo mesmo motivo acima.

Por conseguinte, se a precedência da substância divina é como nos parece ser, isto é, tão evidente como acabamos de ver, então é preciso que seja necessária a ligação entre o meu ato de pensar, o próprio processo meditativo e essa substância divina; ou, em outros termos, é preciso que exista uma lógica que governe essa evidente ligação, de tal modo que não exista processo meditativo que me constitua sem uma necessária ligação desse processo com a substância divina. Então, como eu preciso ter essa certeza, examinarei, enquanto um ser pensante envolvido nesse processo, se há essa necessidade ou lógica.

#### **Seção Décima. A substância divina e o processo no qual o *cogito* se descobre – lógica ou necessidade dessa relação**

O primeiro argumento. Antecedência.

O primeiro grande argumento pelo qual podemos perceber que o texto cartesiano nos leva em direção à uma precedência da substância

---

<sup>97</sup> Grifo nosso.

<sup>98</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 440-1

divina, em relação ao processo que me constitui como ser pensante, é quando ele diz as seguintes palavras: “(...) a isso acrescentei que, dado que conhecemos algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia (usarei aqui livremente, se vos aprouver, alguns termos da Escola); mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía<sup>99</sup> (...)”<sup>100</sup>. O ser do qual eu acabei me persuadindo de sua existência não apresenta a característica de um ser que me sucede, mas, pelo contrário, ele me antecede e isto se explica quando a) eu desconfio que eu sou acompanhado por alguém que tem íntima relação com as perfeições que, embora conheça, não as possuo: “(...) a isso acrescentei que, dado que conhecemos algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia (...)”<sup>101</sup>. Pois, neste caso, torna-se necessário existir outro ser e, portanto, b) eu passo a me persuadir da existência desse ser, tamanha é a necessidade aqui, a saber, eu já sei da existência de algumas perfeições e essa existência só tem sentido de ser se elas reenviam a algo capaz de fazê-las existirem, mas é justamente essa necessidade que me leva a entender que desse Ser eu dependo e dele eu recebi o que possuo: “(...) mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía (...)”<sup>102</sup>. Neste caso (a, b), como eu já posso pensar de maneira lógica<sup>103</sup> não apenas num Ser mais perfeito do que eu, mas também posso pensar que Ele me dá o que possuo, então aí eu já posso intuir a existência de uma precedência da substância divina em relação não apenas ao meu ato de pensar, mas também a todo o processo meditativo em torno do qual eu cumpro o meu ato de pensar.

Ora, instala-se, dessa forma, uma necessária relação entre mim, que penso, o processo meditativo pelo qual eu cumpro o meu ato de pensar e a substância divina, que fornece não apenas o meu ser pensante, mas o

---

<sup>99</sup> Grifo nosso.

<sup>100</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 606.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> O texto cartesiano que estamos analisando deixa a entender que lógica equivale a necessidade. Portanto, algo será necessário quando apresentar uma lógica. Por exemplo, é lógica a relação entre mim, o processo pelo qual eu sou criado, e a substância divina, na medida em que da substância divina dependem eu e o processo pelo qual eu sou criado. Este, porque, como tudo no sistema cartesiano, se origina na substância divina; eu, pelo mesmo motivo que o processo que me constitui. Ora, se é assim, é necessário que haja essa relação, na medida em que nada pode provar o contrário.

próprio processo pelo qual eu me realizo como tal. Isso significa que, do meu ato de pensar, que acontece no processo meditativo, não pode ser excluída a substância divina, sendo um ser fundamental para o processo constitutivo do meu ser pensante. Pois, nessas condições essa substância divina é importante para o processo meditativo em que eu me descubro, porque ela fornece esse processo meditativo e o meu próprio ser pensante.

Na verdade, o ideal é dizer que é impossível pensar naquilo que me constitui, se isto não tem como essência maior a substância divina. “Essência maior”, isto é, eu não apenas sei que meu poder de pensar se origina da substância divina, mas também sei agora que eu duvidei pela força da substância divina. Mas, nela está a dúvida? Não, nela não está a dúvida, pois ela não tem carência, mas porque nela está o meu potencial para a verdade. É porque eu, enquanto ser pensante, busco a verdade, que duvido. Então, o que é, na substância divina, a força para a dúvida? É a força para escolher uma maneira de buscar a verdade. Se eu sou uma coisa que pensa, e, por isso, tenho um poder de escolha, então, ao me constituir, a substância divina inclui em mim o poder de escolher a dúvida como caminho para encontrar a verdade. É aí que está, na substância divina, a força para dúvida. Então, aqui, dúvida é método. Por conseguinte, eu recebo esse método da substância divina, na medida em que ele está essencialmente em mim. Ora, mas *eu* sou fruto da substância divina. Nesse caso, o método do qual eu faço uso não é mais do que um fruto da substância divina, tanto quanto *eu* o sou.

Nestas condições, eu examinei como que eu posso pensar logicamente, ou necessariamente, numa precedência da substância divina em relação ao processo que me constitui: eu penso nessa precedência, porque pude intuir que essa substância deveria necessariamente existir, mas, ao mesmo tempo em que existia, ela fornecia o meu ser e o processo no qual eu me realizo como ser pensante. E por que ela necessariamente existe, senão porque eu me dei conta da existência de algumas perfeições que, embora passasse a conhecê-las, todavia, não as possuía? Esta parece ser uma forte explicação que eu encontro para dizer que recebo o meu ser e o processo no qual eu me realizo a partir da substância divina que precede a mim e a esse processo.



Mas, o fato de existir um ser que possui as perfeições que eu apenas conheço sem, todavia, possuí-las, pode me levar a intuir algo mais, e é isso que agora deverei examinar. E até já poderia fazer essa intuição, mas em obediência ao método, que é a descoberta pela análise, então é preferível, antes de mais nada, fazer essa análise, que diz respeito a um segundo argumento.

Segundo argumento. Não existe *cogito* e nem processo meditativo sem substância divina.

Um segundo argumento que eu encontro para dizer que é lógica a precedência da substância divina em relação a mim enquanto substância criada, encontra-SE no Discurso do Método nestes termos: “(...) pois, se eu fosse só e independente de qualquer outro, de modo que tivesse recebido, de mim próprio, todo esse pouco pelo qual participava do Ser perfeito, poderia receber de mim, pela mesma razão, todo o restante que sabia faltar-me, e ser assim eu próprio infinito, eterno, imutável, onisciente, todo-poderoso, e enfim ter todas as perfeições que podia notar existirem em Deus (...)”<sup>104</sup>. Aqui eu nego categoricamente a minha independência. Portanto, todo o pouco pelo qual eu participo do Ser não recebi de mim próprio e nem do próprio processo meditativo. Isto é, se eu tivesse recebido de mim o menos, sendo eu independente de todo outro ser, poderia receber também o mais e ser um Ser perfeito com S maiúsculo. Ora, se eu não sou um Ser perfeito, mas simplesmente um ser, com s minúsculo, então não posso me dar o menos, mas se não posso me dar o menos, não posso me constituir, pois o menos do qual falo aqui consiste em saber da existência do Ser perfeito e em ser constituído pelo processo meditativo. Este é o pouco pelo qual eu participo do Ser perfeito.

Nesse caso, temos aqui uma boa explicitação daquela necessidade de que já falamos acima, isto é, a necessidade que liga o processo meditativo e *eu*, enquanto ser pensante, à substância divina. Pois, qual é o pouco do qual falamos aqui? O “pouco”, pelo qual eu participo do ser, é não apenas a minha natureza de ser pensante, mas é também tudo o que eu alcancei no percurso meditativo, na medida em que participar do Ser, aqui neste sentido em que Descartes fala, é ser alguma coisa. Ora, o que eu sou, exatamente no sentido da Meditação Segunda, senão uma coisa que

---

<sup>104</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 606-7.

pensa? Mas o que uma coisa que se descobriu como coisa que pensa, pensa? Toda a ocupação do meu pensamento reside exatamente: a) em todo aquele processo pelo qual eu duvidei, b) na descoberta de mim mesmo como espírito humano e, c) em descobrir que Deus existe. É esta toda a matéria da ocupação do meu ato de pensar no momento em que eu me constituo como ser pensante, e que Descartes reexpõe logo no início desta Quarta Parte do Discurso do Método. Sendo assim, se é esse o pouco pelo qual eu participo do Ser perfeito, e se esse “pouco” eu recebi desse Ser perfeito, então o percurso meditativo foi retirado dele também, embora o ato de meditar caiba a mim que, como vimos, é fornecido por Ele<sup>105</sup>.

Desta forma, eu me constituo sob a força da precedência da substância divina, da qual, aliás, eu retirei toda a minha constituição: “(...) mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía (...)”<sup>106</sup>. Pois, como vimos, o processo meditativo que me constitui como ser capaz de meditar só se faz processo porque todo o seu ser reside neste Ser perfeito, mas é exatamente por isso que eu retiro daí tudo o que eu sou: uma *res cogitans*. Sendo assim, eu não sou se não for por meio de um processo que reside numa substância que é mais perfeita que eu enquanto substância que sou. Então, é necessário dizer que muito antes de eu meditar e, portanto, de me descobrir como um ser que pensa, toda a meditação e todo o meu ser já estava neste Ser perfeito. Ora, onde reside o processo meditativo e onde eu me constituo? O processo meditativo reside neste Ser perfeito e é neste processo que eu me constituo. Logo, antes de me constituir no processo meditativo, eu me constituo no Ser perfeito, que é o Ser que constitui o processo meditativo.

Ora, isso significa que o que chamamos de processo meditativo ou, para citar dois comentadores, “processo constitutivo do *cogito*”, no dizer de

---

<sup>105</sup> Cf. o primeiro argumento: se eu recebo o meu ser da substância divina, e se este ser consiste em ser um poder de pensar, então eu posso buscar a verdade por meio desse poder. Ora, eu escolho a dúvida inicialmente como mecanismo. Neste caso, a dúvida foi uma escolha, mas essa escolha é uma característica do meu ser pensante. Logo, como esse ser eu o recebo da substância divina, então essa característica eu também recebo dela. Por conseguinte, o método da dúvida é fruto da substância divina, na medida em que ele é um exercício de uma característica do meu ser pensante.

<sup>106</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 606.

Enéias<sup>107</sup>, e “processo institutivo”, no dizer de Guérault<sup>108</sup>, é, na verdade, um processo que também é “constituído” e “instituído” em algo, a saber, exatamente naquela relação necessária que liga o *cogito* e esse processo à substância divina. Pois, como vimos, tal processo só se faz processo se ele sai, por assim, dizer, da substância divina, bem como eu só me torno um ser que pensa se este meu ser pensante sai da substância divina. Portanto, a lógica ou a necessidade que liga aquilo que sou àquilo que me faz ser o que sou é uma só: a precedência da substância divina em relação a tudo quanto possa ser alguma coisa, inclusive eu e o processo que me constitui como ser que pensa.

Pois bem, se no primeiro argumento eu descobri a necessária existência de uma substância que possuía todas as perfeições que eu somente conhecia, aqui neste segundo argumento eu acabo de examinar o momento em que eu me conscientizo de que eu e o processo meditativo dependemos e somos ambos constituídos justamente por essa substância divina, o que significa que, irrevogavelmente, existe uma ligação necessária entre mim, todo o aparato meditativo e a substância divina. Pois, isto é assim porque neste segundo argumento do texto cartesiano eu descobro que não posso nem me dar o menos e nem o mais e, por isso mesmo, eu devo necessariamente depender de outro ser. Mas, este segundo fato me leva a pensar exatamente em quê? Isto é, se eu e o aparato meditativo somos constituídos pela substância divina, o que se segue daí? Temos aí um terceiro argumento que pode nos ajudar a responder essa pergunta.

O terceiro argumento. Novamente a antecedência.

Diz o texto cartesiano: “(...) Pois, segundo os raciocínios que acabo de fazer, para conhecer a natureza de Deus, tanto quanto a minha o era capaz, bastava considerar, acerca de todas as coisas de que achava em qualquer idéia, se era ou não perfeição possuí-las, e estava seguro de que nenhuma das que eram marcadas por alguma imperfeição existia nele, mas que todas as outras existiam. Assim, eu via que a dúvida, a inconstância, a tristeza, e coisas semelhantes não podiam existir nele, dado que eu próprio estimaria muito estar isento delas (...)”<sup>109</sup>. Aqui existe uma

---

<sup>107</sup> Forlin, Enéias. O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito* (...).

<sup>108</sup> Guérault, Martial. op. cit., pg. 52-3 (“... esta característica é atestada pelo fato de que o *cogito* se institui, não a partir do pensamento de alguma coisa, mas a partir da dúvida que faz abstração dos conteúdos em si mesmos para não mais deixar subsistir senão o fato de se representar ou de pensar ...”).

<sup>109</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 607.

mostra de que no conhecimento de todas as coisas a substância divina tem precedência, na medida em que somente ela está isenta de qualquer problema: “(...) Assim, eu via que a dúvida, a inconstância, a tristeza, e coisas semelhantes não podiam existir nele, dado que eu próprio estimaria muito estar isento delas (...)”. Assim, nem mesmo o conhecimento matemático pode ser tido como uma certeza capaz de superar qualquer obstáculo, pois, como a dúvida universal provou, no mais simples problema geométrico eu posso me enganar, mas nunca eu errarei ao dizer que em Deus está toda a perfeição e de que aquilo em que existe a menor imperfeição não pode constituir a sua natureza. Entre uma coisa e outra, a única impossibilidade que eu tenho de não errar existe em relação à substância divina, mas não é assim em relação às matemáticas, pelo motivo que acabamos de apresentar. Mas, a dúvida universal provou, por outro lado, que *eu*, enquanto ser pensante, sou superior às matemáticas<sup>110</sup>. Por conseguinte, entre as matemáticas e mim é mais fácil que eu erre em relação àquelas.

De qualquer modo, é muito certo que o meu ato de pensar acerca de qualquer coisa seja certo, pois é impossível que eu não pense, mesmo quando eu duvido que existo (cf. início da Meditação Segunda), mas daí não se segue que o que eu penso sobre algo, diferente de mim, seja certo, e isso também ficou provado pela força do raciocínio da dúvida universal, pois o percurso apenas possibilitou descobrir-me como um ser para a ciência, mas não me deu a ciência (cf. início da Meditação Terceira). Porque quando chega o momento de eu verificar o que é requerido para estar certo de algo, mesmo a minha descoberta como ser pensante, isto é, mesmo *eu* e a regra da qual sou tributário, entramos em colapso (cf. início da Meditação). Porquanto, o que realmente é certo aqui é apenas um fato, que, aliás, é destituído de direito, porque esse direito só virá com a Meditação Terceira.

Por que eu e a regra geral entramos em colapso? Porque nem eu e nem a regra geral somos suficientes para garantir a certeza de alguma coisa: eu tenho o poder de conhecer, a regra é um critério de verdade, mas nem em mim e nem na regra está a verdade de alguma coisa, pois nos falta

---

<sup>110</sup> Isto é, enquanto eu escapo à dúvida na condição de verdade, com as matemáticas não aconteceu o mesmo. De qualquer modo, conferir, dentre as notas explicativas na introdução, a que fala sobre isso.

o direito. Como eu preciso examinar o que é necessário para estar certo de algo, então suspendo a certeza sobre a minha existência e sobre a regra que acabei de estabelecer, e passo a examinar se existe realmente um Deus e, caso ele exista, se ele pode ser enganador, porque é a partir daí que eu adquirirei o direito. Ora, sem isso eu ainda tenho que haver com uma força que me impede de acreditar inteiramente na verdade sobre a minha existência, pois nem mesmo posso extrapolar esse conhecimento que adquiri sobre mim, na medida em que essa força é, ainda, inteiramente a força da dúvida universal – “mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa”<sup>111</sup>.

Então, há uma distância entre o que eu penso e a verdade sobre o que eu penso e, como acabamos de mostrar, essa distância também existe no caso das matemáticas, mas não no caso da substância divina. Pelo contrário, somente nela reside a verdade de alguma coisa (“pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa”).

Destarte, entre as matemáticas, o *cogito* e a substância divina, somente esta carrega em si a certeza incondicional. Pois, se eu digo que esta é perfeita, é impossível que ela não seja, dado que eu sou constrangido, por força da necessidade, a descobrir que ela é perfeita. Onde, então, reside a necessidade? Reside no fato de que basta que eu me descubra como ser pensante, como alguém que duvidou para ter a certeza de que existe uma substância superior a mim e, necessariamente, que ela é perfeita (cf. Meditação Terceira). Ora, esse conhecimento é imediato<sup>112</sup>, para não dizer necessário, e eu somente me flagro em pleno mar dessa necessidade, tamanha é a sua evidência. E, o que é muito significativo, em relação ao conhecimento do que sou não se dá essa imediatez, embora

---

<sup>111</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 433.

<sup>112</sup> Por que usar o termo “imediatez [imediatez ou imediaticidade]”? Para exprimir a necessidade daquilo que foi intuído pelo espírito, mas justamente trata-se de uma necessidade tal que a sua evidência não deixa margem para qualquer investigação suplementar. Melhor ainda: Deus é perfeito e essa verdade só depende de si próprio. Não há, pois, uma mediação para que essa verdade seja garantida. Mas não se dá assim com o *cogito*., porque é necessário uma garantia divina para *penso, logo existo*, mesmo que se diga que esse saber seja claro e distinto. Por conseguinte, a imediatez só é possível no caso da substância divina.

exista necessidade, pois eu só me descubro como coisa que pensa a partir de um longo percurso meditativo, e por aí eu tenho a necessidade do conhecimento de mim mesmo, mas mesmo tendo-me conhecido um pouco ainda não tenho garantia de que eu seja uma *res cogitans*, o que me tira a imediaticidade sobre o meu conhecimento. No entanto, a certeza sobre a existência de Deus já existe desde a Meditação Primeira, se é certo que para saber que duvido eu precisaria ter em mim a idéia desse ser perfeito (cf. início da Meditação Terceira), o que significa que a necessidade aqui é imediata.

Todavia, mesmo que essa imediatez seja fundamental, nem é tanto essa a questão. Pois, o fato maior que faz da substância divina um conhecimento mais certo que todos e, por conseguinte, que a faz ter precedência em relação às outras substâncias, é realmente a sua natureza: “(...) Assim, eu via que a dúvida, a inconstância, a tristeza, e coisas semelhantes não podiam existir nele, dado que eu próprio estimaria muito estar isento delas (...)”<sup>113</sup>. Daí porque seja necessária a ligação tanto do processo meditativo quanto de mim enquanto ser pensante à substância divina. E justamente isso atesta que eu posso até ser um princípio de conhecimento, mas, mesmo assim, sou constrangido a aceitar que eu nunca conheço sem que eu esteja constantemente de posse do princípio verdadeiramente primeiro pelo qual eu posso me assegurar de alguma coisa. Princípio do qual, aliás, não somente eu, mas tudo o mais recebeu o seu ser.

Esta conclusão é possível porque este terceiro argumento mostrou quão é perfeito o ser da substância divina, mas que eu não estou isento de algumas coisas que possuem alguma imperfeição, como é o caso da tristeza, do ódio, etc. Por sua vez, essa conclusão me leva a pensar exatamente em quê? Isso me leva a examinar um quarto argumento em favor da precedência da substância divina.

Quarto argumento. Ligação entre *cogito*, processo meditativo e substância divina

E podemos observar outro argumento do texto cartesiano em favor da ligação entre *cogito*, processo meditativo e substância divina: “(...) além disso,

---

<sup>113</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 607.

eu tinha idéias de muitas coisas sensíveis e corporais; pois, embora supusesse que estava sonhando e que tudo quanto via e imaginava era falso, não podia negar, contudo, que as idéias a respeito não existissem verdadeiramente em meu pensamento; mas, por já ter reconhecido em mim muito claramente que a natureza inteligente é distinta da corporal, considerando que toda a composição testemunha dependência, e que a dependência é manifestamente um defeito, julguei por aí que não podia ser uma perfeição em Deus o ser composto dessas duas naturezas, e que, por conseguinte, ele não o era, mas que, se havia alguns corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que não fossem inteiramente perfeitos, o seu ser deveria depender do poder de Deus, de tal sorte que não pudessem subsistir sem ele um só momento”<sup>114</sup>. Aqui a ligação nos parece inegável pelos motivos que apresentaremos a seguir.

Dentre as idéias que eu opero no processo de representação constam também aquelas de coisas inteiramente imperfeitas que jamais poderiam fazer parte do ser da substância divina, que são as idéias de coisas sensíveis e corporais. Todavia, esse processo de representação jamais pode independe da substância divina, mesmo que nele se representem idéias que denotem composição. Mas, esse argumento é mais forte do que isso. Pois, aqui ele evoca diretamente a doutrina da criação continuada para dizer que eu e esse processo de representação somos totalmente dependentes do poder que essa substância tem de me sustentar e me produzir a todo o instante no tempo. Isso se explica porque o tempo nem existe como tal, pois é descontínuo e, por isso mesmo, sem uma configuração sensível, isto é, sem que possamos de fato conceber e projetar diante de nós uma extensão de tal modo que podemos nos deslocar o tempo todo. Uma extensão que, justamente por podermos nos movimentar, já estaria nela incluído o próprio tempo, pois o deslocar já pressupõe o tempo, na medida em que eu me desloco com a conveniência do instante, segundo, minuto, etc.

Assim, não haveria necessidade alguma de uma substância que tivesse o poder de nos criar continuamente, dado que pelo fato de transitarmos nesse tempo, a nossa conservação já estaria aí dada. Isso é necessário, pois eu ainda não sei se esse tempo existirá e, mesmo que ele não passe a existir, eu posso me manter com a conveniência da substância divina. E, mesmo que ele passe a existir, eu ainda serei totalmente dependente dessa criação continuada. Nesse caso, do ponto de vista da minha representação, mas também do ponto de vista do processo

---

<sup>114</sup> Descartes. op. cit., Tome I, pg. 607.

meditativo, o papel da substância divina é uma condição *sine qua non*, pois a operação que eu devo fazer depende inteiramente desse poder criador contínuo das coisas. Por conseguinte, eu, que opero (represento) no processo meditativo, também dependo inteiramente desse poder.

Vê-se, por aí, que é impossível uma separação entre o *cogito* e a substância divina. Afinal, sem essa substância como eu haveria de subsistir, dado que, igualmente a todas as outras coisas, também dependo dessa criação continuada? Mas se eu dependo dessa criação para subsistir, mais ainda depende o processo meditativo, pois não há processo meditativo se eu não existo enquanto princípio de conhecimento. Por conseguinte, o poder de criar continuamente tudo, incluindo aí eu e o processo que me revela, não pode deixar de preceder a todo instante em que eu estiver operando nesse processo no qual eu me descubro como ser pensante.

Mas, se é assim, não se trata de unir apenas para dizer que dessa substância eu somente retiro a garantia para a verdade das coisas. não é apenas isso, pois ela se nos revela aqui parte preponderante desse processo meditativo, na medida em que eu somente opero se nesta operação está também a ação dessa substância, porque desta ação depende a minha subsistência no tempo e no espaço, bem como a subsistência do processo meditativo. Nesse caso, é uma união mas, mais do que união, trata-se de dizer que essa substância possui uma precedência. Do contrário, não teria sentido falar de uma criação continuada.

É nestes termos que entendemos a presença de uma lógica justificando uma necessária relação entre o processo no qual eu me descubro como ser pensante e a atuação da substância divina como parte preponderante deste processo.

E, assim, podemos concluir o exame da relação entre a substância divina, eu, enquanto ser pensante, e o processo no qual eu me descubro como tal. Isto é, a Quarta Parte do Discurso do Método nos oferece, de acordo com o que investigamos, esta relação, na qual nos pareceu fortemente que a substância divina tem precedência em relação tanto ao processo no qual eu apenas me descubro como ser pensante, bem como tem precedência em relação a mim, eu que sou o ser pensante.



Por conseguinte, o nosso esforço no primeiro capítulo de nossa investigação repousa, em primeiro lugar, aqui, na análise dessa relação, e, portanto, nessa precedência, que aparece em vários textos cartesianos associados com o processo da dúvida, dentre eles essa Quarta Parte do Discurso do Método. E já que nessa Quarta Parte do Discurso constatamos, em nosso entender, essa precedência da substância divina, seria possível reencontrá-la em alguma parte da Meditação Terceira? Podemos desde já fazer essa investigação, mas isso faremos em um terceiro capítulo.

### **Capítulo III: a relação entre substância divina e o *cogito* na Meditação Terceira**

#### **Seção Décima Primeira. Três grandes detalhes**

Podemos começar pelo começo, isto é, pelo primeiro parágrafo da Meditação Terceira: “fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo de sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia”<sup>115</sup>. No que diz respeito a questão que nos envolve, cabe apontar três detalhes importantes deste trecho que acabamos de citar.

O primeiro detalhe digno de nota é que Descartes inicia esta Meditação Terceira fazendo declarações inerentes à Meditação Primeira, retornando, dessa forma, a essa Meditação. Pois, novamente os sentidos, o corpo, etc., são encarados como falsos (“fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e

---

<sup>115</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430.

como falsas”). Portanto, temos a seguinte situação: eu trago a discussão da Meditação Primeira para a Meditação Terceira, e esta comunicação entre as duas Meditações não é gratuita, pois ela só ocorre porque as questões que eu acabei de rerepresentar ainda não foram solucionadas. Portanto, é natural que eu faça a seguinte indagação: é possível resolvê-las aqui nesta nova etapa do processo meditativo ao qual eu estou empenhado, ou simplesmente eu as reapresento sem nenhum propósito? Só uma coisa no momento é correto afirmar: são questões que precisam ser resolvidas, pois até mesmo a Meditação Segunda, na qual eu intui que era uma coisa pensante, não foi capaz de resolvê-las. E não foi porque ela não tem o direito suficiente para tal resolução. Nesse sentido, se não foi possível resolver na Meditação Primeira e nem na Meditação Segunda, é preciso entender que esta Meditação Terceira potencialmente talvez seja capaz de resolver tais questões. Ela até pode não chegar a efetivar tal resolução, mas, por enquanto, não podemos decidir.

O segundo detalhe é que Descartes também relaciona a Meditação Segunda à esta Meditação Terceira. Neste sentido, o que eu consegui como resultado do meu esforço intelectual, imediatamente remeto ao meu próximo passo do processo meditativo. Se faço isto, então não é gratuito, mas é por conta de que este resultado, isto é, o fato de que eu sou puro pensamento, tem uma forte relação com a minha próxima empreitada. E tanto tem essa relação que eu me inicio na Meditação Terceira expondo um grande desejo, a saber, o desejo de me descobrir ainda mais. Mas, não apenas descobrir-me mais, como também resolver algo pendente sobre a minha atual situação. Dessa forma, não se trata simplesmente de recapitular as Meditações precedentes só para ajudar o leitor a não esquecer o que foi discutido antes, mas trata-se de trazer as questões que estas Meditações discutiram sem, todavia, poderem resolvê-las. Pois, aqui, na Meditação Terceira, como nas outras subseqüentes, talvez seja o lugar de resolver tais questões, que tanto a Primeira quanto a Segunda não poderiam jamais resolver. Aliás, eu exponho este desejo no início do primeiro parágrafo (“fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e

considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo”<sup>116</sup>). O que se segue daí?

Segue-se que se eu me inicio numa nova reflexão problematizando os meus próprios desejos, e se estes dizem respeito ao conhecimento de mim mesmo, então a solução disso talvez esteja nessa nova reflexão. É nela que residem as respostas às minhas novas indagações. Se, portanto, minha nova reflexão tem como tema a existência de Deus, então, necessariamente, é neste tema que busco conhecer mais a mim mesmo, como também resolver as minhas pendências outras. Por conseguinte, a substância divina é agora a minha próxima estação. Este é o segundo detalhe, mas o chamamos de detalhe para dizer que qualquer detalhe no texto cartesiano é monumento.

O terceiro detalhe é que eu não me contento em buscar algo mais sobre mim mesmo, mas eu ainda ponho em xeque o próprio resultado que consegui na minha segunda reflexão. Não se trata de anulação, mas apenas de pôr em questão (“e neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia”<sup>117</sup>). Então, se eu ponho em xeque os meus resultados, e se faço isto justamente no interior de uma nova reflexão, é porque estes resultados precisam passar pelo crivo desta minha nova reflexão. Por conseguinte, se agora a reflexão tem como tema a existência de Deus, então é porque eu atrelo os meus resultados à existência de Deus. De fato, as últimas palavras que eu pronuncio são indicadoras de que realmente eu ponho em xeque os meus resultados (“ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia”). E este é o terceiro detalhe que encontramos neste início da Meditação Terceira.

Ou seja, o meu discurso inicial torna muito claro qual é o tema desta minha nova reflexão, mas também quais são os meus desejos: eu necessito provar que Deus existe, para saber se os meus resultados são verdadeiros. Contrariando as afirmações de Guérault e de Enéias, podemos dizer que não bastou, portanto, ter refletido que eu era uma coisa pensante, isto é, o meu ato de pensar não foi suficiente para me constituir como ser pensante. Tanto é assim, que neste momento eu me flagro na imensa necessidade de,

---

<sup>116</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430.

<sup>117</sup> Ibidem.

não apenas pesquisar ainda mais o que eu sou, mas mesmo de submeter os meus resultados, isto é, o que eu já sou, à existência de Deus.

Ainda, a título introdutório, é possível percebermos uma questão da precedência divina em relação *cogito*.

No segundo parágrafo desta Meditação Terceira, eu me revelo mais ainda dependente da existência de Deus, na medida em que dele faço declarações capazes de traduzir o grau desta dependência: “agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontram uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras”<sup>118</sup>. É certo que neste momento eu estou de posse da noção do conhecimento claro e distinto, pois eu verifiquei que, pensando, podia decidir, por meio desse ato de pensar, que existia, mas justamente esta decisão era uma percepção clara e distinta de mim mesmo. E em que consiste exatamente esta percepção? Eu opero uma série de dúvidas, indo da natural e chegando até à metafísica. Elas possuem a incumbência de duvidar do método de conhecer escolástico, que consistia em partir do particular para alcançar algum conhecimento. Portanto, a “base” é a base do conhecimento. As matemáticas também estão nesse momento em questão, pois elas dependem unicamente do meu poder de raciocínio, sem qualquer outro fundamento. O resultado disso é que o caminho metodológico que eu construí para duvidar das coisas, possibilitou-me provar que elas possuem um princípio de conhecimento frágil, tão frágil que, se dependerem deste princípio, serão eternamente falsas. Não por elas mesmas, mas justamente por causa desse princípio.

No entanto, nem mesmo pelo fato de eu ter me incluído como objeto dependente do método escolástico de conhecimento, quando eu disse que não existia corpos algum e nem sentido algum e, portanto, eu não passava de uma ilusão do gênio maligno, eu pude confirmar essa inclusão. Isto é, eu, só na medida em que era um ser pensante, não podia depender deste

---

<sup>118</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430-1.

princípio de conhecimento de que se servia a Escolástica, pois o pensamento mesmo, ou seja, eu mesmo nunca sou como os outros objetos, se tenho o poder de duvidar dos sentidos, dos corpos, da matemática, de Deus e de mim mesmo. Nesse sentido, eu também escapo à dúvida, pois esta só podia por em xeque o que não possui esse poder. Portanto, *cogito, ergo sum*<sup>119</sup>.

Todavia, o que realmente escapa à dúvida? *Eu*, enquanto ser epistemológico, ou *eu*, enquanto um fato, que é simplesmente um fato, desprovido de qualquer fazer científico? Ora, o que é realmente certo no ato da minha descoberta é que *eu* certamente era alguma coisa, mas aqui não está incluído um ser capaz de fazer ciência, mas apenas um fato que, aliás, deverá ser confirmado pela substância divina. Caso contrário, de nada adiantará que eu esteja certo de que sou alguma coisa. Portanto, o escapou à dúvida? Alguma coisa sem o direito sobre a verdade de si e de outras coisas. Nesse sentido, o *cogito*, como princípio de conhecimento, não escapou à dúvida, porque ele necessita se munir do direito, mas esse direito

---

119 Curley tem a seguinte interpretação do cogito: “é por isso que “existio” sobrevive à dúvida sistemática. Estabeleça qualquer hipótese cética que quiser – que sou enganado por meus sentidos, que estou sonhando, que sou enganado por um demônio onipotente ou qualquer outra que possa imaginar. Cada uma dessas hipóteses envolve, de uma forma ou de outra, a suposição que estou pensando. E deve envolver essa suposição se ela for explicar como meu pensamento pode ser errôneo, e assim satisfizer as condições para ser uma base lógica de dúvida. Mas essa suposição implica em minha existência. Então “existio” é inferido a partir de “penso”. Mas “penso” não é uma premissa de uma prova. É, ao invés disso, um elemento essencial em qualquer hipótese que possa lançar uma dúvida lógica em minha existência. O cogito não suscita questões porque “existio” não é uma conclusão de uma prova. Não é inferido de premissas que Descartes precisa ter qualquer responsabilidade por defender como premissa que ele sabe que são verdadeiras. É um primeiro princípio que Descartes aceita, como ele diz em Discours, “sem escrúpulos”, pois ele vê “que todas as suposições mais exageradas dos céticos não são capazes de balançá-las” (AT VI, 32; HR I, 101) ...”(CURLEY, E. M. Descartes Against the Skeptics. Harvard University Press, pg. 86, Cambridge, Massachusetts, 1978 – tradução de Lúcia Helena Zanetti). Aqui o comentador mostra, a partir do texto cartesiano, que a base de verdade para a sustentação da verdade do cogito reside exatamente no «penso». Dessa forma, a existência é apenas uma constatação dessa verdade que, em seu entender, não precisa ser encarada como uma premissa. Pois, diz ele, qualquer suposição cética não seria capaz de pôr em dúvida o termo «penso», na medida em que «penso» reside em qualquer situação que se possa imaginar. Dessa forma, por exemplo, se eu sonho também estou pensando, se simplesmente durmo, também estou pensando. Enfim, seja qual for a situação, o pensamento estará presente. Nestes termos, o «penso», (cogito) é um primeiro princípio que suporta qualquer objeção cética. Daí porque ele pode ser a base segura para garantir que existo. Logo, existo pode ser realmente uma verdade, na medida em que existo por um princípio que não pode ser objetado. Mas, em relação ao fato de que penso seja uma base lógica segura que possa suportar qualquer objeção cética, isto não é nenhum problema. De fato, se, como diz Curley, penso reside em qualquer situação como as que ele mesmo mostra-nos, não temos razão para discordar em relação a isso. A questão, todavia, é que o simples poder que eu tenho de conhecer é infinitamente insuficiente para me assegurar que eu mesmo sou verdadeiro (pretendemos mostrar isso no decorrer desta breve análise da primeira prova da existência de Deus). Daí, portanto, é insuficiente para me assegurar de outras coisas. Essa base lógica que Curley nos mostra de maneira genial existe realmente no texto cartesiano, mas ela mesma se mostra insuficiente. Ela própria, isto é, a “base lógica” de que Curley fala, acaba esbarrando num grande obstáculo tão lógico quanto ela: se é lógico que existo porque penso, é também lógico que penso porque sou criado continuamente, sem interrupção, sem que um só momento eu possa pensar sem essa criação contínua. Pois, se penso é um poder essencial que eu tenho, eu só posso pensar se um princípio, muito anterior, me deu este poder. É impossível falar do «penso», se não tenho em mente a precedência de uma substância que possibilitou este pensar. Então, se existe uma base lógica em «penso», capaz de barrar qualquer objeção cética, mais ainda existe em mostrar que Deus existe. Nesse sentido, antes de ser verdade que penso seja verdade, é preciso que a substância divina seja verdadeira. Sendo assim, o cogito está muito longe de não suscitar questões.

ele só adquire a partir da Meditação Terceira. Daí porque é preciso dizer que *cogito* mesmo só é definitivamente criado a partir desta Meditação. Assim, não é o *cogito* mesmo que escapou à dúvida, mas somente alguma coisa que pensa, mas pensa sem o direito epistemológico, pois esse direito ele só adquire a partir da Meditação Terceira, quando aí teremos um *cogito*.

Mas, isso é apenas uma descoberta de algo que não se faz nesse processo de dúvida, como querem Enéias e Guérout. Mas, se é uma descoberta, e um processo constitutivo, então eu não me faço neste processo, mas apenas descubro um ponto que, por meio do qual, poderei começar a descobrir exatamente o que de fato eu sou. Ou seja, *cogito, ergo sum* corresponde a uma percepção de alguma coisa, mas não uma construção desta (Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção<sup>120</sup> daquilo que conheço<sup>121</sup>). Ora, se é uma percepção intelectual, então só pode mesmo é ser uma simples percepção, pois Descartes insiste em dizer que as idéias das quais eu tenho uma percepção possuem uma origem<sup>122</sup>. Por conseguinte, o processo da dúvida é o caminho para essa percepção, isto é, o caminho para perceber o que eu sou, mas não para me constituir. Como mostramos na nota de rodapé acima, Curley mostra que por meio do *penso* eu posso logicamente concluir pela verdade da existência pela razão que ele explica. Mas, não nos parece suficiente que o *penso* possua uma “base lógica”, como ele diz, para que a existência do *eu* seja verdadeira. Essa “insuficiência” nos parece um tanto defensável, dado que eu apenas tenho o poder de me perceber. Por outro lado, só será verdadeiro que *eu* existo se for provado que Deus existe. Se eu penso como Curley é como se apenas essa “base lógica” fosse suficiente para ser verdadeiro que *eu* existo. Ademais, em relação a Curley, segue-se o que escrevemos na nota de rodapé acima.

Mas, se fosse suficiente, então teria que ser verdadeiro que somente eu existo, na medida em que eu sou diferente de todo outro ser, dado que eu sou apenas uma coisa que pensa, e justamente o *penso* só serviria para provar que *eu* existo. E quanto às outras coisas, como a extensão, a pedra,

---

<sup>120</sup> Grifo nosso.

<sup>121</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430.

<sup>122</sup> Idem, pg. 438-9.

Deus, de onde eu concluiria que tudo isso existe? É preciso, portanto, outra “base lógica” que garanta não apenas a verdade do *penso*, para poder ser verdadeiro que *eu* existo, mas ainda a verdade das outras coisas. Isto é, o *penso* não é suficiente.

Se é assim, se eu apenas tenho o poder de me perceber, mas nunca de me constituir, então é claro que tenho a necessidade de continuar descobrindo o que sou. E mais do que isso: se eu apenas me percebo, e mesmo que por meio dessa percepção intelectual eu adquira uma clara e distinta percepção, é claro que eu também devo perceber com ela o que é preciso para me assegurar dessa percepção ser de algo verdadeiro (“nesse primeiro conhecimento só se encontram 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”<sup>123</sup>). Pois, toda percepção pressupõe, cartesianamente falando, uma recepção, ainda que não uma recepção do exterior, pois aí não seria cartesiano, mas uma recepção cuja origem não pode ser outra senão a substância divina. Isto é, essa origem é sempre uma primeira idéia, que funciona como um padrão ou original. Toda percepção é recepção de coisas que se originam daí: “a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas”<sup>124</sup>. Expliquemos um pouco mais essa percepção que estamos chamando de recepção.

Já sabemos que é porque eu não produzo no sentido próprio do termo a idéia, mas produzo naquele sentido em que Descartes diz, que é justamente o sentido da representação. Isto é, eu produzo na medida em que represento a idéia de alguma coisa, mas quando eu faço isso, essa idéia que eu represento, já está em mim, pois ela não se faz só quando efetuo o ato de representar, mas pelo contrário: quando eu efetuo esse ato ela já está “em mim como quadros, ou imagens”. Ora, se não fosse assim, se essa produção não fosse nesse sentido, Descartes não se furtaria em dizer de que maneira eu produziria a idéia de alguma coisa. E ao invés disso, ele explica que eu recebo mesmo essas idéias (“a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são

---

<sup>123</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430.

<sup>124</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 440-1.

em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas”<sup>125</sup>). Portanto, meu único ato consiste em representar. Acontece que, se meu único ato consiste em representar, então, antes desse ato, eu devo ter recebido estas minhas idéias. Porque, como eu posso representar uma idéia que eu mesmo não produzi no sentido ontológico, isto é, no sentido em que eu lhe daria o seu ser? Assim, para que eu represente, será necessário que eu a receba de algum outro ser. Percebe-se que existe uma necessidade de receber essa idéia de algum outro ser, pois, do contrário, não haverá a tal da representação. Portanto, para que eu represente alguma idéia, é preciso que eu a receba. É nisso que reside a receptividade da qual estamos falando aqui (“a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas”<sup>126</sup>).

Por meio disso já é possível termos, em síntese, o que o primeiro capítulo de nosso trabalho apresentou. A saber, exatamente essa dependência do sujeito da dúvida, do *cogito* e do processo meditativo e, por isso mesmo, essa precedência da substância divina. Pois, se não fosse assim essa Meditação Terceira não teria como início exatamente uma reflexão sobre o que aconteceu na Meditação Primeira. Afinal, o início da Meditação Terceira reflete sobre a Meditação Primeira, não para mostrar que esta depende daquela, mas, ao contrário: de acordo com os trechos da exposição inicial que mostramos acima, a relação é inversa: a Primeira depende da Terceira<sup>127</sup>.

Por conseguinte, todo o esforço do primeiro capítulo de nosso trabalho repousa naquele segundo capítulo, porque, no exame da Quarta Parte do Discurso do Método, vimos uma evidente precedência da substância divina em relação a todo o processo meditativo e, por isso mesmo, em relação ao *cogito*. Agora, neste terceiro capítulo sobre a Meditação Terceira, esta precedência parece se acentuar novamente, mas de maneira mais forte, como acabamos de ver preliminarmente.

---

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 430.



## **Seção Décima Segunda. A substância divina: garantia e validade do *cogito* e das outras verdades**

E continuando o nosso exame, vimos que eu tenho necessidade de me conhecer cada vez mais e, além disso, eu também tenho necessidade de saber se algumas das idéias que estão em meu espírito podem ter algum valor de verdade. Ora, qual é a questão que até aqui mais pesou em todo o processo meditativo, se não justamente a questão da dúvida que eu empreendi? Mas, no que diz respeito a isso, eu tenho uma grande questão a colocar neste momento, visto que para que o processo de dúvida possa realmente terminar, isto é, para que a hipótese do gênio maligno seja definitivamente afastada, eu preciso examinar se há um Deus e se ele pode ou não ser enganador<sup>128</sup>. Só dessa maneira eu<sup>129</sup> posso pôr fim à dúvida que se intensificou em meu espírito. Isto eu sei porque se eu não resolvo essa questão da existência de Deus, todos os meus desejos não poderão ser resolvidos.

Qual a saída que eu encontro para resolver essa questão? Na verdade, são várias as alternativas e terei que cumpri-las com todo o cuidado. Antes de qualquer coisa, preciso me certificar do que eu devo fazer, isto é, o que me cabe fazer neste momento. Pelo que eu observei até aqui, me ocorrem várias idéias, mas nunca tive condições de saber ao certo por quais meios eu obtenho tais idéias, então preciso, agora, organizá-las primeiro e, em seguida, poderei, enfim, examinar as suas origens.

Assim, por exemplo, dentre os vários pensamentos que eu pude encontrar em meu espírito, alguns eu posso dizer que são idéias, outros, que são vontades ou juízos. Pois, durante o processo da dúvida eu pude experimentar que duvidava, que negava e que afirmava. Eu também tive momentos em que hesitei face a hipótese de existir um gênio maligno. Em outros momentos, neste processo da dúvida, eu representei em meu espírito, e justamente desta representação de qualquer coisa eu pude dizer que se tratava de serem idéias mesmo, e que estas são como que imagens

---

<sup>128</sup> Idem, pg. 433.

<sup>129</sup> Fazemos novamente uma referência ao que dissemos contra Curley: apenas o *penso* não é suficiente para mostrar a verdade de que eu existo. Pois, a verdade sobre a minha existência depende da verdade da existência de Deus.

de coisas em meu espírito<sup>130</sup>. É isso, portanto, que mais me preocupa no momento. Como tudo isto está sob o direito que eu tenho de imaginar que existe um Deus que pode me enganar, então agora é o momento que eu posso examinar se de fato eu tenho este direito, isto é, se existe um tal Deus que pode me enganar quando eu represento todos estes pensamentos em meu espírito. Para isso, deverei cumprir um programa que consistirá de algumas etapas.

A primeira etapa é quando eu verifico se o próprio senso comum, o qual eu já discuti quando duvidei de quase tudo na Meditação Primeira, pode ser a origem dos meus pensamentos. Se faço isso, no fundo eu estou examinando diretamente o método de conhecimento escolástico, *adaequatus rei*. Tudo o que eu sei é que as idéias se originam em meu espírito a partir do exterior, vindas de algum objeto que as produz. Todavia, quais são as razões pelas quais eu aprendi que de fato as idéias que estão em meu espírito vêm realmente de fora?<sup>131</sup> Ou é porque eu sou inclinado a acreditar nelas, ou é porque elas independem de minha vontade<sup>132</sup>. Se é assim, então cabe examinar por que seria desta maneira.

Quanto à primeira razão, ela não pode se sustentar, pois eu já sei que somente a luz natural pode me mostrar o verdadeiro, diz Descartes. Logo, não pode ser verdade que a origem de minhas idéias sejam as inclinações<sup>133</sup>. Em relação à segunda razão, isto é, que as idéias independem de minha vontade, se essas idéias viessem a mim contra a minha vontade, isto é, por objetos exteriores, nunca eu poderia ter delas uma percepção clara e distinta, pois isso seria igual ao esquema das inclinações. E mesmo se eu concordasse que de fato elas sejam originadas por objetos exteriores, isso não significaria ser verdadeiro, isto é, não sou *eu* quem decido pelo conhecimento, mas apenas constato, haja vista que eu posso ter duas idéias do mesmo sol, argumenta Descartes.

Portanto, o exame desse primeiro caminho para a investigação da origem das idéias já me aponta algo significativo em relação a mim enquanto ser pensante: embora realmente eu tenha idéias em mim, isto é, embora eu

---

<sup>130</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 433-4.

<sup>131</sup> Idem, pg. 435.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 435-6.

as represente, estas não podem ter como origem a mim mesmo e nem alguma outra coisa que seja exterior a mim. Portanto, eu nem produzo idéias no sentido ontológico, como se eu lhes desse a substância, e nem posso determinar pelo pensamento, isto é, por mim mesmo, que as idéias que eu represento sejam oriundas de fora, mas já sei também que as inclinações não podem originar tais idéias em mim. Que eu as tenho, isso é desde já correto, mas de onde elas vêm? Eu acabo de descobrir que nem as minhas inclinações e nem as coisas exteriores podem ser-lhes a origem<sup>134</sup>.

Se é assim, eu já posso decidir que eu mesmo, enquanto ser pensante, apenas as recebo, pois se eu busco agora a origem de minhas idéias, entendo que estou buscando, necessariamente, o *produtor* ou o *fabricador* de minhas idéias. Isto é, eu não posso *fabricar*, por assim dizer, as idéias que eu represento. Se quisermos usar uma palavra mais filosoficamente apropriada, podemos dizer que a *ontologia* de minhas idéias ainda desconheço. Pois o caminho pelo qual acabo de investigar a origem de minhas idéias também revela-me que eu, enquanto ser que as represento não lhes posso ser a causa, bem como não podem ser as inclinações e os objetos exteriores<sup>135</sup>.

Com isso, eu continuo com a necessidade de descobrir de onde vem as minhas idéias, isto é, o meu e o ser das outras coisas<sup>136</sup>. Nesse sentido, eu posso empreender um segundo caminho para descobrir tais origens.

---

<sup>134</sup> Idem, pg. 437.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Cottingham cita este argumento de Descartes: "... sei que tudo o que clara e distintamente compreendo pode ser criado por Deus de modo a corresponder exatamente à minha compreensão. Logo, o fato de que posso clara e distintamente entender uma coisa separada de outra é o suficiente para me certificar que as duas coisas são distintas, já que são capazes de ser separadas, por Deus, pelo menos. A questão acerca de qual tipo de poder é preciso para promover tal separação não afeta o juízo de que as duas coisas são distintas ..." (Descartes. op. cit., Tome II, pg. 487). Trata-se de um argumento da Meditação Sexta para o qual ele oferece a seguinte explicação: "... note que (para voltar ao "análogo secular" do argumento de Descartes esboçado antes) que tal raciocínio de fato não depende de que exista um Deus que crie almas sem corpo. O fulcro do argumento não é que existem mentes sem corpo, mas que podem existir ..." (Cottingham, J. Descartes – A filosofia da mente de Descartes, pg. 35). Cottingham oferece muitos outros argumentos em seu livro, mas este parece ser um momento em que ele facilita a vida do leitor. Pois, aqui ele concede ao texto cartesiano, digamos, uma interpretação tradicional, mesmo que para objetá-la em seguida. Todavia, mesmo concedendo uma interpretação tradicional, ele mostra que existe algo semelhante ao que Curley

Antes de continuarmos este raciocínio, queremos dizer que mostramos em nota de rodapé que Curley apresenta um argumento para sustentar que o *penso* possui uma base lógica para garantir a verdade de minha existência. Agora mostramos que Cottingham (ver nota de rodapé acima) também oferece uma interpretação semelhante. A interpretação que ele oferece é em relação à esta frase de Descartes: "... sei que tudo o que clara e distintamente compreendo pode ser criado por Deus de modo a corresponder exatamente à minha compreensão. Logo, o fato de que posso clara e distintamente entender uma coisa separada de outra é o suficiente para me certificar que as duas coisas são distintas, já que são capazes de ser separadas, por Deus, pelo menos. A questão acerca de qual tipo de poder é preciso para promover tal separação não afeta o juízo de que as duas coisas são distintas ..."<sup>137</sup>. Como já afirmamos em nota de rodapé acima, ele está dizendo que com esta frase Descartes quer dizer que é possível dispensar Deus para se criar mentes (Cottingham, J. Descartes – A filosofia da mente de Descartes, pg. 35). Mas, não nos parece que esta frase queira dizer isto. Podemos até entender que tal interpretação não seja impossível. Mas, do meu poder de julgar a distinção entre duas coisas parece não ser correto excluir o poder que Deus tem de promover tal separação entre essas duas coisas. Pelo contrário, eu só posso operar tal juízo se Deus promove a dita separação. Parece mesmo ser parte essencial de meu juízo entender que eu só sei que são distintas porque houve uma separação pela substância divina. Não é possível que eu exclua este poder divino de meu julgamento.

Tanto é assim, que eu já estou no segundo caminho para descobrir a origem de minhas idéias, e isto explica como que a base lógica do *penso* não é realmente suficiente, ainda que esta base não possa ser negada, no caso de Curley, e no caso de Cottingham, e ainda que seja possível excluir a ação da substância divina de meu poder de julgar.

---

mostra acima: lá Curley diz que o *penso* possui uma base lógica suficiente para garantir a verdade da minha existência. Aqui Cottingham diz que de acordo com o trecho acima Descartes quer mostrar que é possível criar mentes sem que seja necessário um Deus. É, parece-nos, a mesma coisa. Nos dois casos a mente (Cottingham) ou o *penso* (Curley) não depende de Deus para ser verdadeira (o). Se é assim, resta a nossa mesma observação: da mesma maneira que dissemos, contra Curley, não ser suficiente a base lógica que o *cogito* oferece para que a sua verdade seja garantida, aqui diremos, contra Cottingham, que é impossível criar mente sem Deus, uma vez que em última instância o que está em jogo na interpretação de Cottingham é justamente esta base lógica que o *cogito* oferece.

<sup>137</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 487.

Assim, eu posso tomar as minhas idéias em dois sentidos. Ou elas são consideradas como formas de pensar, ou são consideradas como imagens, nas quais se podem representar objetos diversos. Se são apenas certas formas de pensar, aparentemente provêm de mim. É preciso repetir: apenas aparentemente elas provêm de mim mesmo. Mas, isso tem uma explicação, a saber, elas parecem ter-me como origem porque se são formas de pensar, não reenviam a nenhum objeto exterior, na medida em que não comportam tal pretensão, mas apenas a pretensão de serem diversos mecanismos intelectuais de representação de objetos. Portanto, eu estou falando aqui de mim mesmo, enquanto possibilidade de representação, mas não da idéia de algum objeto que, se houver algum, eu possa representar. Uma coisa sou eu, que possuo a capacidade de representar uma idéia, mas outra coisa é a idéia representada por mim. Quando eu falo dessa idéia, eu estou me remetendo a seres que são diferentes de mim mesmo. Mas, no sentido de idéia mesmo, naturalmente elas têm que reenviar a objetos diferentes e, nesse sentido, eu tenho graus de ser. Por exemplo, posso representar uma substância, o modo de substância ou uma idéia superior, como a de um Deus<sup>138</sup>. Nesse sentido, se as idéias reenviarem a objetos fora de mim que possuem graus de ser, então agora é preciso saber de que maneira eu posso decidir pela origem dessas idéias que, repitamos, possuem graus de ser<sup>139</sup>.

Ora, se eu costumo representar idéias que possuem graus de ser, então eu preciso saber que para cada ser deve haver uma origem compatível. Ou então, que deve haver uma origem perfeita que corresponda a todas as idéias. Por exemplo, se eu tenho a idéia de uma substância infinita, perfeita, imutável, onipotente, etc., logo logo a luz natural me ensina que eu jamais poderia ser-lhe a origem, isto é, a sua causa. Por quê? Porque para que eu pudesse causar esta idéia em mim mesmo, teria que possuir pelo menos tanta ou mais realidade que esse ser perfeito possui. Isto eu sei pela luz natural. Se é assim, então eu já posso adiantar que em relação à idéia desse ser perfeito só mesmo ele pode produzi-la em mim. E neste sentido, eu também já posso saber que esse poder de produzir esta

---

<sup>138</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 437.

<sup>139</sup> Ibidem.

idéia que eu represento, tem precedência em relação a este meu ato de representar<sup>140</sup>. Então, a representação aqui nada mais é do que a efetivação da recepção de uma idéia e seu conteúdo (“de sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito”<sup>141</sup>).

O que está em jogo aqui é uma fórmula que eu posso expor da seguinte maneira: o mais perfeito não pode ser uma decorrência do menos perfeito<sup>142</sup>.

O mais perfeito, portanto, produz o menos perfeito, mas ele só produz porque possui em si formalmente tudo o que entra na composição do menos perfeito. Ora, se esta fórmula vale para o menos perfeito, para o mais perfeito, como é o caso da idéia da substância infinita, vale mais ainda, cujos motivos expusemos acima. E mesmo que esse mais perfeito não se mostre por meio da idéia que eu concebo, por exemplo, da pedra, eu saberei, ainda assim, que a causa da minha idéia da pedra, bem como da substância divina, só pode ser esse mais perfeito. E sei porque 1) é impossível o nada produzir alguma coisa, e sei também porque 2) é impossível o menos perfeito produzir o mais perfeito. É bem verdade, todavia, que eu produzo em mim esta idéia, mas porque ela possui uma realidade objetiva, então esta produção me dá algo que de fato possui uma correspondência, como diz Enéias Forlin<sup>143</sup>. A questão é que esta produção que eu faço, isto é, esta representação da pedra, tem já uma causa (“ora, a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém de realidade objetiva”<sup>144</sup>). Porquanto a produção que cabe a mim enquanto ser pensante só é no sentido da representação da idéia da pedra, ou mesmo da substância infinita, mas não no sentido de dar-lhe o seu conteúdo mesmo, como o faz o ser mais perfeito.

Se é assim, eu posso saber, pela luz natural, que:

---

<sup>140</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 438.

<sup>141</sup> Idem, pg. 440.

<sup>142</sup> Idem, pg. 438.

<sup>143</sup> Forlin, Enéias. A teoria cartesiana da verdade (...).

<sup>144</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 439-40.

- 1) eu não posso causar nenhuma idéia em mim;
- 2) eu não possuo formalmente e nem eminentemente esta idéia que eu represento, isto é, represento sem, todavia, possuir a composição da idéia representada;
- 3) a idéia que eu represento com valor objetivo, na verdade só possui esse valor porque ela corresponde àquilo que está formalmente na causa
- 4) eu represento a idéia, mas mesmo assim ela é colocada em mim; a substância também é também colocada em mim. Então, substância e idéia da substância são ambas causadas em mim (“são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito”<sup>145</sup>).

De acordo com estas enumerações, resta apenas a mim o ato de representar a idéia na medida em que eu a recebo. Apenas na medida em que eu a recebo. Por conseguinte, resta reconhecer uma precedência, no meu ato epistemológico, da substância que me faz conhecer a idéia de alguma coisa. Todavia, eu preciso descobrir qual é esta idéia do mais perfeito que, parece-me, pode ser a origem das minhas idéias. Por conseguinte, pode ser o meio pelo qual eu saberei que minhas idéias possuem o que se pode chamar de validade objetiva, isto é, correspondência com a realidade. Logo, não é a simples correspondência com a realidade pelo discurso, mas pela ação mesmo dessa causalidade, sem a qual meu discurso não funciona<sup>146</sup>, pois a sua funcionalidade precisa da idéia. Sem isso eu me perco na simples crença de que existe uma idéia mais perfeita que pode ser a causa de minhas idéias. Eis a questão que o meditador precisa agora enfrentar.

Nesse sentido, eu preciso agora voltar-me para algumas idéias que sempre estiveram em meu espírito quando passei pelo processo da dúvida. Assim, algumas idéias de coisas corporais que estão sob o poder do tato, como luz, calor, frio, etc., eu não posso decidir nada em relação a elas, a

---

<sup>145</sup> Idem, pg. 440-1.

<sup>146</sup> Forlin, Enéias. A teoria cartesiana da verdade (...). É justamente porque pensamos diferente de Enéias que o indicamos aqui.

não ser dizer que elas estão em mim porque possuo dependências que me fazem representar coisas que podem ser falsas<sup>147</sup>. Nesse sentido, eu não tenho condições de vislumbrar o valor objetivo destas idéias, pois elas me são do tipo que não podem subsistir sozinhas, que não é o meu caso, pois eu, enquanto pensamento, posso subsistir sem a ajuda de qualquer coisa material. Mas, não é o caso do calor, do frio, ou da luz. Neste sentido, por que eu poderia saber-lhes o valor objetivo? Não posso, não no momento, pelo menos. Afinal, se eu percebo que sou o autor destas idéias, então as suas objetividades ficam comprometidas, na medida em que de mim não pode originar-se a objetividade de alguma idéia. Não posso pelo seguinte: primeiro, porque eu não tenho em mim aquilo que entra na composição de qualquer idéia de coisas corporais. Pois, o que eu sou precisamente falando? Apenas uma coisa que pensa, e uma coisa que pensa não pode ter nada de extenso. O que, em última instância, alguma idéia de coisa corporal é em essência? Apenas extensão. Portanto, somos incompatíveis.

Ou seja, de mim tais coisas corporais não terão as suas realidades formais, pois, estas eu não possuo. Por conseguinte, elas não podem ter valor objetivo porque se eu não lhes posso transmitir realidades formais, então elas não podem ser verdadeiras, mas se elas não podem ser verdadeiras, então, por enquanto, são falsas. Nestes termos, somente eu mesmo posso ser-lhes o seu autor. E sou na medida em que tenho carências, e como tenho carências as busco do nada. Por tudo isso é que eu posso saber que de mim não pode sair a objetividade de alguma idéia, porque se eu não posso garantir a objetividade destas idéias que eu acabei de expor, então em relação às outras será impossível que de mim possa originar-se a devida objetividade.

Nesse sentido, eu acabo de eliminar algumas idéias que não poderiam ser a causa de minhas idéias. Por conseguinte, nem podem ser dotadas de valor objetivo. Mas, ainda dentro destas idéias de coisas corporais, eu posso examinar, por exemplo, a pedra, que, por sua vez, parece subsistir sozinha.

---

<sup>147</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 441-2.



Ora, se a pedra é uma extensa, então eu tiro de mim a sua idéia de extensão, na medida em que eu posso analogamente reconhecer a extensão como substância, isto é, se eu sou uma substância na medida em que independo de algo para existir, então a pedra será também, se ela é capaz de subsistir sozinha, ainda que eu, como diz Descartes, seja uma *res cogitans*, e a pedra, uma *res extensa*. Há, portanto, entre mim e a pedra uma igualdade conceitual, ou seja, somos substâncias porque ambos temos a capacidade de subsistir sozinhos. Isto, todavia, não significa ser a origem da substancialidade da pedra, mas apenas é um critério<sup>148</sup> pelo qual eu sei que, tanto quanto eu, a pedra é uma substância<sup>149</sup>. Nesse sentido, eu não estou aqui me colocando no mesmo patamar daquela substância infinita que poderá, caso eu venha a descobri-la, ser a causa de todas as minhas idéias, dentre as quais a idéia da pedra. Na verdade, tem que haver uma substância nessas condições, mas eu ainda preciso me certificar completamente. Mesmo porque eu já disse que não posso garantir objetividade à qualquer extensão, porque, formalmente, eu não posso oferecer qualquer substancialidade extensa à pedra ou a qualquer outra coisa corporal, se eu sou apenas uma coisa que pensa.

É nessas condições que a precedência dessa substância perfeita se coloca. Somente a ela cabe dar às coisas as suas substancialidades. E, neste sentido, a verdade está intimamente atrelada a esse poder de dar a substância às coisas. E não se trata de dizer que uma vez reconhecida a objetividade por meio dessa substância eu posso dispensar a sua ação, que é causa de minhas idéias. Pelo contrário, eu não posso mesmo subsistir sem esse poder um só momento<sup>150</sup>. Por isso é que Frankfurt diz o seguinte: "... ao invés de mostrar que *sum* pode ser deduzido de uma premissa que certamente está em seu próprio direito [isto é, o *cogito*], Descartes com efeito aponta que uma premissa da qual *sum* pode ser enfatizado é um elemento essencial e inescapável de cada contexto no qual a necessidade para uma certeza com relação ao *sum* surge ..." (citado por Curley)<sup>151</sup>. Ao invés de o *cogito* por si só ser suficiente para sustentar uma certeza ao *sum*, ele pede, na

---

<sup>148</sup> Guérault, M. Op. cit., pg. 55. Aí Guérault nos mostra bem critério de reconhecimento de uma substância.

<sup>149</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 443-4.

<sup>150</sup> Idem, pg. 450-1.

<sup>151</sup> Frankfurt, H. G. Op. cit., Pg. 145 – Tradução de Lucia Helena Zanetti.

verdade, uma certeza para este *sum*. Assim, tanto quanto nós, Frankfurt reivindica para o *cogito* um suporte, por assim dizer, e o deixa sem a fortaleza que Curley e Cottingham lhe dão. É porque o *cogito* requer esse amparo que o *sum* pede uma certeza para além do próprio *cogito*, isto é, que seja maior que o *cogito*. E, um pouco antes, ele diz: “Descartes requer um fundamento que *pode nunca* estar sujeito à dúvida. Ele deve ter afirmações para as quais bases racionais para a dúvida são impossíveis ...” (citado por Curley)<sup>152</sup>. Como eu posso reivindicar isto para o *cogito*, a pretexto da base lógica que ele detém, se, na verdade, não foi capaz de suplantar o poder do gênio maligno? Mais ainda: por que a sua base lógica não é capaz de suplantar o gênio maligno? Porque ela é insuficiente, na medida em que o gênio maligno requer uma base lógica superior.

Todavia, ainda no sentido da idéia da extensão, a idéia do tempo, por exemplo, que eu associo ao número, à duração e ao movimento, só existe em mim, isto é, eu enquanto ser pensante, porque ele [o tempo] não será encontrado na realidade<sup>153</sup>, como a pedra talvez seria, caso fosse possível provar que ela porventura possua um valor objetivo, mas como toda e qualquer idéia que eu tenho, como a da pedra, por exemplo, ele também tem que ter uma causa mais perfeita que eu. Esta é uma possibilidade de explicação de que a idéia do tempo só existe em mim, ou seja, no pensamento. Isso não se confunde com uma possível objetividade oriunda de mim mesmo, ainda que por este fato eu até possa dizer que esta idéia do tempo se origina em mim (“quanto às outras qualidades de cujas idéias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa”<sup>154</sup>). Se origina, mas naquele sentido em que eu já anunciei, isto é, pelo fato de que eu represento tal idéia, mas especialmente no caso do tempo e suas outras modificações, porque também ele não pode ser encontrado na realidade.

Assim, vê-se que mesmo no caso de uma determinada idéia, como a da pedra e a minha própria, que possa ser clara e distinta, na medida em que tanto eu quanto a pedra somos ambas substâncias, carece-se, todavia,

---

<sup>152</sup> Idem, Pg. 140 – Tradução de Lucia Helena Zanetti.

<sup>153</sup> Descartes. op. cit., Tome III, pg. 125-6, I, 57; Tome II, pg. 444-5.

<sup>154</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 444.

de uma idéia que seja a mais perfeita e a que, contrário a mim e à pedra, seja a causa tanto de mim quanto da pedra. E, neste caso, já posso até dizer: esta idéia deverá ser a causa de si própria. Mas, além disso, deve ser uma idéia que seja capaz de conter formalmente muitas naturezas. Daí porque eu estou excluído desta possibilidade. Mais ainda: eu sou substância conceitualmente, apenas, por enquanto, porque preciso, para efetivar-me como substância, desta idéia mais perfeita.

Então, por que já é possível saber que eu e a pedra somos ambos substâncias? Porque clara e distintamente eu intuo que ambos estamos dentro da possibilidade de sermos substâncias. E intuo porque a possibilidade da intuição está em mim, como a idéia de substância. Mas, nem por isso posso decidir pela verdade dessa substancialidade, pois até agora eu vejo uma extrema dificuldade de me afirmar como substância, mesmo que eu vislumbre somente a possibilidade de que eu seja uma substância. Também assim se dá no caso da pedra. Apenas saber, neste caso, de nada adianta. Por que adiantaria o simples saber, se eu não posso assegurar com certeza? É preciso um princípio verdadeiramente primeiro, que seja anterior a qualquer princípio. Pois, mesmo eu, que tenho comigo uma regra que me dá a possibilidade de saber o que é certo, como no caso da pedra, e o que é falso, como no caso do frio ou do calor, não posso, todavia, decidir pela verdade de tais coisas. Talvez Frankfurt diria, “eu necessito de outra verdade além de mim mesmo” (Frankfurt, 1989, pg. 145).

Por conseguinte, careço de algo que tenha precedência em relação a mim próprio. É como se o meu poder que tenho conhecer não pudesse cumprir o seu papel sem essa substância que preciso conhecer. Mais ainda. É como se a minha própria vontade não tivesse a força do desejo para ajudar na decisão sobre a verdade de alguma coisa, se é que se pode separar “vontade” de “desejo”, mas fazemos aqui apenas para dizer que o “saber”, sem a substância divina, não é um “saber completo”; também é como se o meu próprio juízo não pudesse decidir sobre esta verdade, mesmo com a ajuda da vontade que, como já disse, encontra-se defeituosa. Enfim, tudo o que diz respeito a mim encontra-se neste momento sem poder de ação, enquanto eu não descobrir tal substância. E talvez seja Deus

mesmo, e não vejo como não ser ele porque é a última idéia que tenho para examinar.

Enquanto isso, estou realmente preso em mim: minha vontade, meu juízo, minha imaginação, enfim, eu não posso nem mesmo afirmar a verdade sobre mim porque encontro-me defeituoso, sem poder de ação, para falarmos como Frankfurt<sup>155</sup>. E é aqui que podemos vislumbrar a precedência divina em relação ao *cogito*.

Mas, será que esta minha preocupação agora pode ser resolvida, se a próxima idéia que eu preciso examinar é justamente aquela pela qual eu represento em mim a idéia de um ser mais perfeito, exatamente aquela que eu já sei que existe um ser perfeito deve ser a causa de minhas idéias? É preciso me certificar e examiná-la a partir de agora.

Pois bem, esta idéia é a idéia de Deus que, segundo eu aprendi, é uma substância infinita, eterna, imutável, independente, etc., que é criador de tudo<sup>156</sup>. Quanto a mim, o que eu sou, senão apenas uma coisa que pensa? E, aliás, uma coisa pensante que é, como acabei de dizer, produzida por Deus. E também: uma coisa que pensa, mas sem o poder de decidir sobre a verdade de algo, como acabamos de ver. Ora, eu jamais poderia, neste caso, produzir em mim tal idéia, na medida em que eu não possuo formalmente tudo o que entra na idéia de Deus. Ou seja, eu não posso dizer, nesse sentido, que doto a idéia de Deus de valor objetivo, como se eu tivesse formalmente tudo o que entra em sua composição de Deus. Afinal, quando ocorre o valor objetivo da idéia não é na medida em que um ser possuidor de tudo o que entra na idéia transfere para ela o devido conteúdo, isto é, a correspondência da idéia com a realidade, mas isso só na medida em que este ser contém formalmente tudo que entra na idéia? Se for desta maneira, a idéia de Deus só pode ser dotada de valor objetivo se esta dotação for proveniente dele próprio. Pois, ele é o único que pode conter tudo o que ele contém. Por causa disso, eu preciso concluir que Deus existe, mas existe por si próprio. E existe imediatamente, naquele sentido “imediatamente” que já explicamos acima. E não é o caso de dizer que depende de eu ter uma idéia clara e distinta desta idéia para que ela seja verdadeira. Pelo

---

<sup>155</sup> Frankfurt, H. op. cit, pg. 145.

<sup>156</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 445.

contrário, é porque eu sei agora que ele existe que é claro e distinto que ele existe. Desta forma, até mesmo em relação à regra geral, esta idéia tem precedência: só é claro e distinto a idéia de Deus porque ele existe, mas ele não existe porque a sua idéia é clara e distinta. É Deus e sua idéia que fundam a regra, mas não a regra que funda Deus e sua idéia. Desse modo, por que eu sei que o *cogito* existe? Porque ele se me apresentou claro e distinto, isto é, diferente de qualquer coisa e fácil de entendê-lo: ele existe em ato, em episódio, pensando. Dada essas duas condições, eu posso saber que ele existe. Por que eu sei que Deus existe? Para começar a sua idéia pode ser distinta, mas não é clara, pois para isso, eu teria que esgotar a minha compreensão sobre ela, mas Descartes mesmo diz que eu não esgotar tal idéia. Por que, então, eu sei que ele existe? Porque são os dados da distinção desse Ser que me fazem concluir pela sua existência, no contexto da Meditação Terceira. Acontece que esses dados são tão eminentes que eu sou constrangido a chegar a tal conclusão.

Mas existe ainda outra explicação. É porque, ao longo do exame das idéias, percebemos paulatinamente a relação entre a substância divina e a regra geral. É a regra que vai sendo construída, na medida em que a clareza e a distinção vão tomando corpo. Vejamos. Porque eu conheço que sou uma substância? É na medida em que, analogamente a Deus, eu posso me sustentar em relação a toda matéria. Logo, aqui a clareza e a distinção cabem a Deus, ou emanam dele. Por que eu sei que a pedra poderia ser uma substância? Porque, como eu, ela analogamente a Deus, poderia se sustentar sozinha. Logo, a clareza e a distinção estão novamente em Deus. Por que eu reconheci que eu era, que duvidava? Porque a idéia de Deus havia me dado este poder de duvidar e de ser<sup>157</sup>. Da mesma forma, tanto clareza e distinção estão em Deus. Clareza e distinção, portanto, são um mecanismo que eu descubro ao longo do processo meditativo, mas as descubro em Deus, que é de onde tudo clara e distintamente sai, como acabamos de ver.

Mas, se esse Deus existe por si próprio, e seu valor objetivo origina-se de si mesmo, então sua idéia está mim somente porque ele mesmo fez

---

<sup>157</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 439-40.

com que ela estivesse. Não é o caso de dizer, portanto, que, de um lado, eu tenho a idéia de Deus, mas que, de outro, Deus mesmo lhe dá a sua substância: haveria, nesse caso, um trabalho produzido por dois seres. Pelo contrário, Deus me dá a sua idéia e a substância dessa idéia. Assim sendo, a mim cabe apenas representá-la, e não mais que isso. E agora que eu já posso afirmar a existência de uma substância superior a mim mesmo, que por si mesma se pode fazer existir, mas, além disso continuar existindo por si mesma, então parece que a minha situação de ser pensante se modifica um pouco.

E toda a clareza e distinção que, segundo dissemos acima, estão na substância divina, estão por conta desta clareza que necessariamente acabamos de flagrar nela. E, de acordo com as nossas exposições, isto se explica por três motivos. Primeiro, porque eu não posso dar-me a idéia dessa substância divina, se eu não contenho em mim formalmente tudo o que entra em sua composição. Segundo, porque também não posso causar em mim mesmo as idéias das outras substâncias, pois eu não lhes contenho formalmente. Terceiro, porque não posso dar-me a minha própria substância, na medida em que se eu pudesse dar-me o que eu sou, dar-me-ia o resto, e seria, nesse caso, Deus<sup>158</sup>. Quarto, porque eu conheço que duvido e que sou, na medida em que eu sou uma coisa pensante, mas uma coisa criada por uma substância divina – isto é, a minha substancialidade só pode ser pela substância divina.

Isto é, cabe a mim, enquanto ser pensante, meramente representar as idéias que me são transmitidas pela substância divina<sup>159</sup>. Daí porque eu apenas represento a minha idéia, a da substância divina e a das outras coisas, caso existam outras coisas no mundo. Destarte, não cabe, portanto, falar de uma dúvida metódica como formadora de mim mesmo, como se eu

---

<sup>158</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 449.

<sup>159</sup> Descartes. op. cit., Tome II, pg. 592. Aqui Descartes diz que a minha idéia deve ter uma causa em que tanto a sua realidade objetiva quanto a sua realidade formal estejam contidas. Isto é, se eu sei que sou uma coisa pensante, isto é, se o conteúdo de toda a minha realidade for o *pensamento*, a minha realidade objetiva tem como conteúdo o *pensamento*, o que significa que esta realidade só será verdadeira se este *pensamento* estiver primeiramente em Deus, o que será a minha realidade formal. É daí que eu surjo como coisa que pensa. Ora, o que significa isso conter formal e objetivamente a minha idéia, senão produzir esta mesma idéia?

fosse feito *cogito* apenas a partir de tal processo. Eu sou criado *cogito* e *res cogitans* por meio da substância divina, como vimos em todo o nosso percurso expositivo. É nisso que, tanto na questão epistemológica quanto na questão ontológica, reside a precedência da substância divina em relação a mim como ser pensante e princípio de conhecimento: essa substância divina se faz presente com anterioridade, tanto numa quanto em outra esfera do sistema cartesiano. Quanto as substâncias, isto é, o ser essencial de cada idéia que eu represento, não há que haver dúvidas aqui, pois talvez todos os que comentam Descartes concordem que somente a substância divina é capaz de dar si mesma, a mim e às outras coisas, caso existam outras coisas, as suas substâncias.

Mas talvez Guérout diria: “acontece que a regra geral existe porque concebi clara e distintamente que eu existo na medida em que penso”, e talvez também Enéias Forlin completaria: “ao dizer, *penso, logo existo*, eu constato por meio do discurso, uma forte ligação minha com a realidade”. Ora, mas toda a verdade tanto de uma afirmação (Guérout), quanto de outra (Enéias Forlin) reside justamente no fato de que Deus existe. Que seja claro e distinta a minha percepção ou o meu discurso, isto não é problema. A questão é que a regra da clareza e distinção já é ela mesma oriunda da substância divina. Daí porque quando eu opero clara e distintamente, eu já opero com um empréstimo divino.

Vejamos, todavia, o que pensa Enéias. Uma das partes mais importante de seu livro (Forlin, E. 2005) é aquela em que ele expõe suas considerações sobre as noções comuns ou axiomas, que ele costuma chamar de “princípios lógicos”. Lá ele defende que esses princípios são propriedades exclusivas do *cogito*. Como ele deseja defender que esses princípios nunca foram alcançados pela dúvida, então, necessariamente, ele precisa mostrar a mesma coisa sobre o *cogito*.

Para tanto, ele começa, em primeiro lugar, mostrando que o que se deve entender por princípios. Este são, segundo sua interpretação a partir do texto cartesiano, relações necessárias entre naturezas simples e universais: “as noções comuns, porém, se distinguem das demais coisas ou naturezas simples por não serem elas próprias coisas ou propriedades, mas tão somente laços que ligam as outras naturezas

simples”<sup>160</sup>. E explica como estes princípios operam na mente: “isso significa que um princípio lógico não introduz nenhuma coisa no pensamento, mas já é, ele mesmo, um conceito introduzido no pensamento”<sup>161</sup>. Ou seja, as duas frases acima dão-nos uma idéia de como Enéias concebe a utilização desses princípios lógicos pelo *cogito*: são noções que ligam naturezas simples, na medida em que o *cogito* as utiliza da maneira como elas já estão no pensamento.

Amparados no texto cartesiano, podemos dizer que dessa maneira como Enéias se expressa, elas não se modificam. O *cogito* as utiliza sem que haja qualquer modificação dessas noções comuns, ou princípios lógicos, como Enéias gosta de chamar. Se não se modificam, mesmo que o *cogito* as utilize, então, parece-nos que elas possuem uma determinada independência em relação ao *cogito*. Por quê?

Por conta da incompatibilidade entre esses axiomas e o *cogito*. Porque se esses princípios são imutáveis, então temos aqui uma característica que foge ao poder intelectual do *cogito*, na medida em que não consta em sua natureza nem a propriedade da imutabilidade e nem a propriedade para conter o imutável, isto é, ele não possui estrutura para ter como propriedade, ou essência, o que é imutável. Ele até pode fazer dessa imutabilidade que encontramos nos axiomas, um uso, um instrumento de operação, sem que isso signifique que esse devido instrumento seja propriedade sua. Porque há uma incompatibilidade entre o *cogito* e esses axiomas, ou princípios lógicos, se estes são de natureza divina, mas aquele possui características imperfeitas.

Por conseguinte, eu recebi os axiomas, ou princípios lógicos, da mesma forma como recebi as idéias que eu costumo representar, isto é, de maneira passiva.

Se as entendermos como não sendo propriedades exclusivas do *cogito*, mas tão somente como elementos imutáveis de que ele se serve para fazer determinadas operações, então nos parece que aí reside o motivo de elas não serem mencionadas na dúvida. Mas, se as credito ao *cogito*, como faz Enéias, então sou forçado admitir que elas não escapam à dúvida, a pretexto do que diz Enéias para defender que o *cogito* não fôra

---

<sup>160</sup> Forlin, Enéias. Op. cit., pg. 322.

<sup>161</sup> Idem, pg. 325.



mencionado na dúvida, mas simplesmente confirmado por ela. Mas, esta segunda alternativa se justifica?

Ora, o que é o *cogito* sem a intuição intelectual? O que é o *cogito* sem os juízos, sem a operação da vontade, sem, enfim, todas as maneiras que ele tem para operar algum pensamento? A minha intuição intelectual não escapou à dúvida, as minhas percepções sensíveis, também não escaparam, nem o meu ato da vontade, nem algum dos modos que eu tenho de pensar. Todas as maneiras pelas quais eu posso pensar foram postas em dúvidas. O que eu sou, propriamente falando, sem as maneiras pelas quais eu penso? Isto é, o que me resta? Resta que eu sou uma coisa que pensa. Mas o que é uma coisa que pensa? É uma coisa que quer, não quer, que deseja, que odeia, que ama, etc. Tudo isso não é pouco, pois isso é o que eu sou! Eu sou, portanto, tudo isso que foi posto em dúvida sim. Por conseguinte, eu, que sou puro pensamento, fui objeto de dúvida. Nesse sentido, se eu sou objeto de dúvida, enquanto sou, estes princípios dos quais Enéias fala, ficam comprometidos, não por si mesmos, mas por mim, que sou objeto de dúvida, se e somente se eles fossem propriedades minhas.

Enéias termina a sua análise sobre estes princípios lógicos desta maneira: “se o conhecimento matemático não deriva das leis lógicas do meu entendimento, mas é um conhecimento adquirido por intuição intelectual, então é possível duvidar da validade de um tal conhecimento colocando em questão a legitimidade da própria intuição. E se, por exemplo, o espaço tiver necessariamente quatro dimensões, mas a malícia de um gênio maligno fizer com que eu sistematicamente o intua como tendo três dimensões?”<sup>162</sup>. Ora, a única forma que eu tenho de conceber as coisas de maneira clara e distinta é me utilizando da minha intuição intelectual. Como, então, eu não sou, desta maneira, objeto de dúvida? Nesse sentido, podemos ter uma confirmação da dubilitabilidade do pensamento pelas próprias palavras de Enéias.

Portanto, se queremos defender as “noções comuns” ou “axiomas”, por meio da defesa do *cogito*, estas noções se tornam bem frágeis, pelos motivos que já apontamos acima, isto é, justamente porque o *cogito* entra sim em colapso. E entra em colapso também, inclusive, no início da Meditação Terceira, como já apontamos acima, e Descartes faz isso para

---

<sup>162</sup> Forlin, Enéias. Op. cit., pg. 331.

apontar a necessidade que existe da prova da existência de Deus para a subsistência do próprio *cogito*. Mas, Enéias defende que o *cogito* escapou à dúvida, e justamente por conta disso, os princípios lógicos que são suas propriedades, também escaparam à dúvida. Se é assim, então podemos dizer que, para Enéias, quem possui precedência não é, diferentemente do que afirmamos, a substância divina, mas o próprio *cogito*.

Por esse motivo é que parece mais correto admitir os princípios lógicos da maneira como admitimos acima.

Para reconsiderarmos brevemente o segundo e o terceiro capítulos desta segunda parte, retomemos brevemente aquele artigo 51 dos princípios que orientou a nossa análise logo na introdução da nossa investigação: “mas com respeito ao que consideramos como coisas ou modos das coisas, vale examiná-las aqui uma após outra. Por substância não podemos conceber senão uma coisa que existe de modo a não ter necessidade de nada além de si própria para existir. E, em verdade, pode-se conceber apenas uma substância absolutamente independente, que é Deus. Percebemos que todas as outras coisas só podem existir pela ajuda do concurso de Deus, e, por conseguinte, o termo substância não se aplica a Deus e às outras criaturas univocamente, para adotar um termo familiar nas escolas; isto é, nenhuma significação dessa palavra comum a Deus e a elas pode ser distintamente compreendida”<sup>163</sup>. Tudo o que procuramos mostrar ao longo deste segundo e terceiro capítulos foi justamente a implicação necessária que este artigo dos princípios possui na relação entre o *cogito* e a substância divina: esta relação implica naquelas quatro situações que apontamos acima, mas que vão de encontro à análise de um *cogito* evidente por si mesmo. Aliás, com estas afirmações contidas neste artigo dos *Princípios*, Descartes se coloca contrário a um *cogito* que, por si só, basta para garantir a verdade, bem como se coloca contrário a um *cogito* capaz de produzir ontologicamente as suas próprias idéias. Aqui, o *cogito*, de acordo com a exposição ao longo desta segunda parte, necessita ininterruptamente do concurso divino para conhecer.

---

<sup>163</sup> Descartes. op. cit., Tome III, pg. 121.

## **Conclusão. A carta a Clerselier – dois sentidos de princípio ou a verdade e certeza como marca da precedência de Deus em todas as ordens?**

*« impossibile est idem simul esse et non esse »*

Em 1646 Descartes escreve uma carta a Clerselier<sup>164</sup>, na qual ele diferencia dois sentidos de princípio. Como podemos entender essa carta, naquilo que ela expõe sobre esses dois sentidos de princípio? Expliquemos acerca desses sentidos.

Por um lado, o termo princípio é utilizado no sentido de uma noção comum que, de acordo com a carta, serve para provar conhecimentos já adquiridos. Assim, Descartes se remete à ordem do Ser, na medida em que trata-se de um princípio que prova a existência dos seres (*Essentia*) e das coisas (*Entia*). Trata-se, pois, de uma noção bem clara e bem geral que, por isso mesmo, deve servir para justificar as outras verdades que são conhecidas. Dessa forma, todo e qualquer conhecimento adquirido deve tê-lo como prova, isto é, como justificação para que tal conhecimento seja verdadeiro. Este é, resumidamente, o primeiro sentido de princípio. Por outro lado, o sentido de princípio é um ponto de partida, que, de tão claro e tão distinto, serve para descobrir toda e qualquer verdade, mas ele próprio não depende de nenhuma verdade. Nesse sentido, trata-se de um princípio que estabelece a ordem do conhecer, na medida em que Descartes concebe tal princípio sob essa condição do conhecer, mas não do provar aquilo que já existe. Pois, de acordo com a carta, para se demonstrar qualquer verdade, é preciso supor esse segundo sentido de princípio, isto é, esse ponto de partida que é claro e distinto, mas é dessa maneira justamente porque tal princípio se manifestou como o mais conhecido de todos os seres.

Nesse sentido, por meio dessa distinção, Descartes nos fornece dois instrumentos principais de sua teoria do conhecimento, mas explica que um princípio pertence à ordem ontológica e outro à ordem epistemológica. Parece ser esse, resumidamente, o raciocínio da carta que estamos tentando tomar como ponto esclarecedor de tudo o que defendemos até aqui. Deixando de lado, provisoriamente, toda a nossa análise, e tendo em

---

<sup>164</sup> Descartes. Op. cit. Tome III, pg. 658-9.

vista essas duas noções de princípios, como fica a relação entre Deus e o *cogito*? Em outros termos, se Deus pode ser tomado no primeiro sentido e o *cogito* no segundo sentido, como fica a ordem ontológica e a ordem epistemológica? Para responder essa questão, é preciso que interpretemos o raciocínio que acabamos de expor.

Para começar, é explícito o estabelecimento de duas ordens no sistema cartesiano. Mas, a divisão entre duas ordens não é de surpreender, porque no movimento metafísico também ela aparece, da mesma forma como classicamente se costuma fazer tal divisão com justa razão. A questão é como ela aparece nesta carta em análise. Porque, como vimos acima, tomando o *cogito* no segundo sentido de princípio, na medida em que dele temos o modelo, ele é o ser que necessariamente conhece toda e qualquer verdade, incluindo a de Deus, mas em sua demonstração não requer nenhuma outra verdade que não seja ele próprio. Assim, uma primeira aproximação desse entendimento acerca do *cogito*, como modelo do segundo sentido de princípio, pode ser alcançada a partir deste trecho: “procurar um Ser, a existência do qual nos seja mais conhecida que aquelas de alguns outros – diz Descartes a Clerselier –, de sorte que ela nos possa servir de princípio para o conhecer”<sup>165</sup>. Aqui já temos um primeiro indício da posição do *cogito*. Trata-se de dizer que ele é, na verdade, um Ser que possui prioridade em relação ao ato do conhecer. Pois, o que é requerido para que esse Ser tenha essa prioridade? Que ele seja mais conhecido que todos os outros seres. Nessa primeira aproximação, portanto, o *cogito* é amparado pela regra geral, na medida em que ele se torna por excelência uma verdade que faz originar, por assim dizer, exatamente a regra geral. Ao dizer que esse Ser é princípio que conhece os outros seres porque é o mais conhecido dentre eles, o que Descartes faz é exatamente envolvê-lo com a armadura da regra geral que, na verdade, é fruto de si próprio, porque somente um ser claro e distinto nas condições do *cogito* poderia assumir essa posição. Não apenas isso. Essa clareza e distinção do *cogito* ganha prioridade na medida em que ele foi deduzido em condição favorável não apenas à clareza e distinção, mas ainda à prioridade na ordem do conhecer em geral, porque ele é o primeiro,

---

<sup>165</sup> Descartes. Op. cit., Tome III, pg. 658.

mas também o único a escapar da força da dúvida universal. Se não fosse assim, o *cogito* não forneceria o modelo para esse princípio.

Tal é o que suscita para nós essa primeira aproximação do significado que o *cogito* ganha na condição de modelo do princípio do conhecer em geral por meio dessa carta. Vejamos, a seguir, uma segunda aproximação desse significado.

Lendo um pouco mais adiante, temos o seguinte trecho: “é bastante que ele possa servir para encontrar várias verdades – diz Descartes – e que não exista outra verdade da qual ele dependa<sup>166</sup>. Com efeito, o significado do *cogito* sofre uma radicalização, a saber, eu, enquanto ser pensante, não apenas ganho prioridade na ordem do conhecer em geral, mas essa prioridade tem dois sentidos: a) eu conheço incontestavelmente toda e qualquer verdade, independente de sua natureza, e nesse sentido, pode ser a verdade sobre Deus ou sobre a pedra, só para citar dois exemplos; b) eu não dependo de nenhuma verdade para ser conhecido, seja qual for a natureza da verdade, isto é, eu nem dependo da pedra e nem de Deus, por exemplo, para ser conhecido. Nesse caso, eu apenas dependo de mim mesmo. Em outros termos, não apenas tenho prioridade na ordem do conhecer em geral, mas trata-se de dizer que eu sou um princípio absolutamente independente de qualquer verdade.

Parece-nos que esse é o estatuto que o *cogito* ganha com a carta a Clerselier, ou seja, eu, enquanto modelo para o segundo sentido de princípio do conhecer em geral, ganho total independência em relação à substância divina, que, por sua vez, inscreve-se na ordem do ser. Se é assim, o *cogito* não se deixa subordinar pela ordem ontológica, como vimos afirmando, pois, de acordo com esse segundo sentido, ele tanto se constitui, como afirma Enéias<sup>167</sup>, quanto se institui, como diz Guérout<sup>168</sup>. Mas, isso se sustenta em relação ao primeiro sentido de princípio, cujo modelo é o próprio Deus? Para

---

<sup>166</sup> Descartes. Op. cit., Tome III, pg. 659.

<sup>167</sup> Forlín, Enéias. Op. cit., 2004. Na carta em análise ele se constitui, na medida em que ele se faz princípio por ele mesmo e isso coincide com a regra de clareza e distinção que, na verdade, é o próprio princípio.

<sup>168</sup> Guérout, Martial. Op. cit., pg. 52-3. O *cogito* se « institui » porque ele próprio se permite existir em um determinado momento.

examinarmos isso, devemos ver agora qual é o significado de Deus nessa ordem do ser, de acordo com a carta em questão.

Para começar, podemos analisar este trecho: “procurar uma noção comum, que seja tão clara e tão geral que ela possa servir de princípio para provar a existência de todos os Seres, as (*entias*) que se conhecerá em seguida”<sup>169</sup>. Como já dissemos acima, Deus pode ser tomado no primeiro sentido de princípio, porque ele é o próprio modelo do princípio que prova a existência de todos os seres. Nesse caso, é certo que ele comanda a ordem do ser, na medida em que, qualquer coisa só poderá ser se for por ele confirmada. Eis, portanto, uma primeira aproximação do significado que Deus ganha a partir do primeiro sentido de princípio que Descartes estabelece na carta em análise. Depois, para avançar um pouco mais na análise desse significado, devemos ler este trecho: “no primeiro sentido, pode-se dizer que *impossibile est idem simul esse et non esse* é um princípio, e que pode geralmente servir, não propriamente para fazer conhecer a existência de alguma coisa, mas somente para fazer com que, quando a conhecemos, podemos confirmar a verdade por tal raciocínio”<sup>170</sup>. Se, como está confirmado acima, Deus mesmo pode ser tomado nesse primeiro sentido de princípio, então esse é indispensável no conhecimento de alguma coisa. Isto porque *impossibile est idem simul esse et non esse* é<sup>171</sup> é um princípio que se inscreve no primeiro sentido e é nesse que reside a impossibilidade da contradição. Dessa forma, existe aqui uma certeza que traz a verdade, justamente na impossibilidade de não ser, se é certo que a coisa é, mas a coisa só é pelo confirmação do princípio que emana de Deus, modelo do primeiro sentido de princípio. Então, para ser, uma coisa depende dessa confirmação ontológica, o que lhe dá verdade de seu ser, e uma vez sendo, será impossível que ela passe ao não ser, o que lhe dá a certeza, uma vez que já foi confirmada pela verdade ontológica. Vê-se, portanto, que entre verdade e certeza, esse primeiro sentido de princípio se torna indissociável do segundo sentido de princípio, justamente porque, ao mesmo tempo, ele congrega verdade e certeza. Ora, nada mais necessário ao ato do conhecer. Mas, se é necessário, então esse primeiro sentido de princípio é também lógico. Se é lógico, o ato do conhecer subordina-se à ordem ontológica, isto é, o segundo sentido de princípio subordina-se ao primeiro

---

<sup>169</sup> Descartes. Op. cit., pg. 658.

<sup>170</sup> Descartes. Op. cit., pg. 658

<sup>171</sup> “É impossível que, a mesma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja”.

sentido se, e somente se, para conhecer ele precisa lançar mão da verdade e da certeza que emanam, como vimos, do primeiro sentido, isto é, de Deus. Afinal, como não pode ser assim, se o *cogito*, sendo modelo do primeiro sentido de princípio, é, na verdade, um ser, e Deus, modelo do primeiro sentido de princípio, fornece tanto a verdade quanto a certeza de qualquer ser, inclusive ao *cogito*? Por que o *cogito*, sendo tomado no segundo sentido de princípio, não dependeria do primeiro sentido, sendo este Deus, que justamente traz a verdade e a certeza? Não parece razoável dizer que ele não dependeria, se é certo que todo e qualquer ser precisa da verdade e certeza que o primeiro sentido de princípio pode fornecer. Tal é o que advoga a carta em questão.

Nestes termos, podemos retomar a investigação que fizemos em todo o nosso percurso, para dizer que, de acordo com o primeiro sentido, Deus tem precedência tanto na ordem ontológica quanto na epistemológica, precedência que verificamos no curso de toda a nossa análise. Assim, o que acabamos de expor acerca da carta a Clerselier é apenas uma maneira de esclarecer ainda mais o que estamos defendendo: Deus é princípio primeiro tanto na ordem ontológica quanto na ordem epistemológica, ainda que o *cogito* seja, e não pode deixar de ser, princípio de conhecimento.

## **Bibliografia**

### **Obras utilizadas de Descartes**

Descartes, René. Œuvres philosophiques. Tome I, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, éditions Garnier Frères, 1963, Paris.

Descartes, René. Œuvres philosophiques. Tome II, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, éditions Garnier Frères, 1967, Paris.

Descartes, René. Œuvres philosophiques. Tome III, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, éditions Garnier Frères, 1973, Paris.

### **Obras utilizadas de Descartes para citação**

Descartes. Meditações Metafísicas, tradução de Jacob Guinsburgh e Bento Prado Jr., prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger. Coleção Os Pensadores. 1ª ed., vol. XV. Abril Cultural. São Paulo, 1973

Discurso do Método e As paixões da alma, tradução de Jacob Guinsburgh e Bento Prado Jr., prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger, vida e obra por José Américo Pessanha. Coleção Os Pensadores. 4ª ed. vol. 1. Nova Cultural. São Paulo, 1987.



René Descartes. Regras para a direção do espírito. Edições 70, Lisboa, 1989.

Descartes. Princípios da Filosofia, tradução e nota de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulisses Pinheiro. Coleção Philosophia, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2002

Descartes. Regras Para a Orientação do Espírito, tradução de Maria Ermantina Galvão, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999

### **Bibliografia auxiliar ou de apoio**

ALQUIÉ, F. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. PUF, Paris, 1950.

BEYSSADE, M. Descartes. Edições 70, Lisboa, 1979.

BEYSSADE, Jean-Marie. La philosophie première de Descartes – le temps et la cohérence de la métaphysique. Paris : Flammarion, 1979.

\_\_\_\_\_. Analytica. A teoria cartesiana da substância. Vol. 2, Número 2, Rio de Janeiro, 1997.

CLARKE, D. La filosofia de la ciencia de Descartes. Alianza Universidade, Madrid, 1986.

COTTINGHAM, J. A filosofia de Descartes. Edições 70, Lisboa, 1989.

\_\_\_\_\_. Dicionário de Descartes.

CURLEY, E. M. Descartes Against the Sceptics. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.

Forlin, Enéias. O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*. Associação Humanitas, Coleção Estudos Seiscentistas, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. A teoria cartesiana da verdade. Associação Humanitas, Ijuí, Fapesp, Coleção Filosofia 14, São Paulo, 2005.

- Frankfurt, Harry G. "Démon, rêveurs et Fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes". Presses Universitaires de France, Collection Épiméthée, Paris, 1989.
- GILSON, E. Discours de la méthode; Texte et commentaire. Vrin, Paris, 1925.
- \_\_\_\_\_. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris : Vrin, 1930.
- Gouhier, Henri. La pensée Métaphysique de Descartes. Paris : Vrin, 1962.
- GUÉROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 volumes. Aubier, Paris, 1953.
- HAMELIN, O. El sistema de Descartes. Losada, Buenos Aires, 1949.
- LABERTHONNIÈRE. Études sur DESCARTES. V. I, Librairie Philosophique J. Vrin, 1935, Paris.
- Landim Filho, Raul. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LAPORTE, J. Le rationalisme de Descartes. PUF, Paris, 1950.
- KUJAWSKI, G. Descartes existencial. Brasiliense/Edusp, São Paulo, 1969.
- MILHAUD, G. Descartes savant. Alcan, Paris, 1921.
- Marion, Jean-Luc. Sur L'Ontologie Grise de Descartes. Paris : Vrin, 1975.
- RENOUVIER, C. Descartes. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1950.
- Rocha, Ethel Menezes. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação. Analytica, Revista do Dep. de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, 1997.
- Rodis-Lewis, Geneviève. Descartes – uma biografia. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo, Editora Record, Rio de Janeiro, 1996.
- Wilson, Margaret Dauber. Descartes. Londres, Boston, Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes; a metafísica da modernidade. 5ª edição, editora moderna, coleção Logos, São Paulo, 1998.

TEIXEIRA, L. Ensaio sobre a Moral de Descartes. Brasiliense, São Paulo, 1990

### **Revista Utilizada**

Analytica. Descartes: os princípios da filosofia moderna – o cartesianismo posto em questão. Volume 3, número 1 – 1998

\_\_\_\_\_. Descartes: os princípios da filosofia moderna – questões da física e da metafísica cartesiana. Volume 2, número 2 – 1997

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA

## **A substância divina e a subjetividade em Descartes**

ADRIANO ALBUQUERQUE GOMES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo

2007