



UNICAMP

GIULIANO TOMMASINI CASAGRANDE

**DEUS, A ALMA IMATERIAL E A DÚVIDA GLOBAL: AS  
MEDITAÇÕES CARTESIANAS À LUZ DA CRÍTICA DE  
SCHLICK E CARNAP AOS ENUNCIADOS METAFÍSICOS**

Errata: Onde se lê: "...As *Meditações* cartesianas..."  
Leia-se: "...As "*Meditações*" cartesianas..."

Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / FECH / UNICAMP  
Belo Horizonte - 2013

CAMPINAS  
2013





Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**GIULIANO TOMMASINI CASAGRANDE**

**DEUS, A ALMA IMATERIAL E A DÚVIDA GLOBAL: AS  
MEDITAÇÕES CARTESIANAS À LUZ DA CRÍTICA DE  
SCHLICK E CARNAP AOS ENUNCIADOS METAFÍSICOS**

**Orientador: ENÉIAS JÚNIOR FORLIN**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, para obtenção do Título de  
Mestre em Filosofia**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO GIULIANO TOMMASINI CASAGRANDE, E ORIENTADA PELO PROF.DR.  
ENÉIAS JÚNIOR FORLIN.  
CPG, 03/05/2013

CAMPINAS  
2013

  
Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Município 174347

**Errata:** Onde se lê: "...As *Meditações* cartesianas..."  
Leia-se: "...As "Meditações" cartesianas..."

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
 CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
 UNICAMP

C261d	<p>Casagrande, Giuliano Tommasini, 1980-          Deus, a alma imaterial e a dúvida global: as          "Meditações" cartesianas à luz da crítica de Schlick e          Carnap aos enunciados metafísicos / Giuliano Tommasini          Casagrande. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.</p> <p>Orientador: Enéias Júnior Forlin.          Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de          Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Schlick, Moritz,          1882-1936 – Crítica e interpretação. 3. Carnap, Rudolf,          1891-1970 – Crítica e interpretação. 4. Metafísica.          5. Positivismo lógico. 6. Epistemologia. I. Forlin, Enéias.          II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de          Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** God, immaterial soul and global doubt: Descartes' "Meditations" in light of Schlick's and Carnap's critique of metaphysical propositions

**Palavras-chave em inglês:**

Schlick, Moritz, 1882-1936 – Criticism and interpretation

Carnap, Rudolf, 1891-1970 – Criticism and interpretation

Metaphysics

Logical positivism

Epistemology

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Enéias Júnior Forlin [Orientador]

Ethel Rocha

Edivaldo José Bortoleto

**Data da defesa:** 03-05-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 03 de maio de 2013, considerou o candidato Giuliano Tommasini Casagrande aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

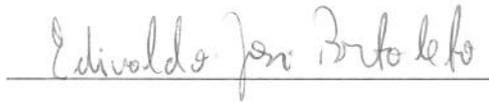
Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin



Prof. Dra. Ethel Rocha



Prof. Dr. Edivaldo José Bortoleto



Prof. Dr.



Prof. Dr.



201314596



## Resumo

Nas *Meditações*, Descartes faz uso de todos os argumentos céticos imagináveis com o objetivo de abalar as crenças em que se baseia a visão natural de mundo e descobrir se há alguma verdade infensa à dúvida. Após constatar a existência indubitável do eu pensante e determinar sua natureza, Descartes procura salvar, por meio da demonstração da existência de um Deus veraz, o valor objetivo das ideias sensíveis. Neste trabalho, partindo da premissa de que o único subjetivismo autêntico é originário de uma dúvida cética como a cartesiana, investigaremos a hipótese de que tal solo da subjetividade é desprovido de sentido porque a atitude crítica de avaliação do conhecimento de que ele resulta pressupõe uma ordem de generalização e de abrangência naturalmente insustentáveis. Para tanto, utilizaremos a crítica de Schlick e Carnap às proposições externas (globais). Com efeito, a dúvida cartesiana não diz respeito a uma parcela do mundo, mas ao mundo em sua totalidade. O problema estaria na extensão da dúvida e no caráter espiritual atribuído ao ego. De maneira análoga, o conceito de um Deus metafísico (indiferente aos elementos do sistema do mundo empírico) estaria sujeito à mesma acusação de falta de sentido formulada por Schlick-Carnap.

## Abstract

In his *Meditations*, Descartes employs all imaginable skeptical arguments in order to shake the beliefs that ground the natural worldview and to find if there is some truth beyond doubt. After discovering the indubitable existence of the thinking self and determining its nature, Descartes tries to save, by demonstrating the existence of a truthful God, the objective value of sensible ideas. In this work, assuming that the only genuine subjectivism comes from a skeptical doubt like Descartes', we will investigate the hypothesis that such subjectivism is devoid of any sense, because the critical attitude of evaluation of knowledge from where it results presupposes a naturally unsustainable generalization and scope. In order to do that, we will employ the critique of external (global) propositions developed by

Schlick and Carnap. Indeed, the Cartesian doubt is not related to a part of the world, but to the world as whole. The problem would lie in the extent of doubt and in the spiritual character assigned to the ego. In the same way, the concept of a metaphysical God, indifferent to the elements of the empirical framework, would be subjected to the same accusation of lack of sense formulated by Schlick-Carnap.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I – A dúvida global.....</b>	<b>16</b>
<b>Capítulo II – O ego imaterial.....</b>	<b>60</b>
<b>Capítulo III – A teologia natural.....</b>	<b>87</b>
<b>Conclusão.....</b>	<b>133</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>138</b>



## INTRODUÇÃO

O prefácio dos *Princípios da filosofia* apresenta um quadro sinótico da metafísica cartesiana. A partir da dúvida generalizada, Descartes descobre que o céptico mais pertinaz, além de reconhecer o fato indubitável de sua existência, não é um corpo, mas uma alma imaterial definida pelo pensamento. Do sujeito pensante, o primeiro princípio da filosofia, Descartes deduz os demais: a existência de um Deus veraz e a existência do mundo dos corpos: “São esses todos os princípios de que me sirvo no tocante às coisas imateriais ou metafísicas, dos quais deduzo muito claramente aqueles das coisas corporais ou físicas, a saber, que há corpos extensos em comprimento, largura e profundidade, que têm diversas figuras e se movem de diversas maneiras”.<sup>1</sup> Deus, a alma imaterial e a dúvida global, componentes fundamentais da metafísica cartesiana, constituem exemplos notavelmente apropriados de conceitos que podem servir de objeto para a aplicação da teoria do significado formulada por Moritz Schlick (1882-1936) e Rudolf Carnap (1891-1970).

Ao longo do século XX, Schlick e Carnap formularam uma nova modalidade de crítica da metafísica, a qual se notabilizou sob o nome de *positivismo lógico* e como uma das principais correntes filosóficas contemporâneas. De acordo com seus proponentes, não se trata de dizer que as teorias metafísicas são falsas, incertas ou estéreis, conforme os diversos tipos de objeções levantados pelos antigos antimetafísicos,<sup>2</sup> mas que elas são inteiramente desprovidas de sentido.<sup>3</sup> Ora, parece-nos que a leitura das *Meditações* de Descartes à luz da abordagem crítica de Schlick-Carnap pode contribuir significativamente para a interpretação tanto da filosofia cartesiana como da perspectiva do positivismo lógico.

---

<sup>1</sup> AT IX 10.

<sup>2</sup> “Dos cépticos gregos aos empiristas do século XI, os *adversários da metafísica* não faltaram. Suas objeções são de natureza muito diferente. Muitos declaravam falsa a doutrina metafísica, pois ela contradiz o conhecimento por experiência. Outros a tinham somente por *incerta*, pois ele põe problemas em termos que ultrapassam os limites do conhecimento humano. Numerosos antimetafísicos declaravam que levantar questões metafísicas é uma atividade *estéril*: que se possa ou não responder a elas, nos dois casos, é inútil inquietar-se com isso; é preciso consagrar-se inteiramente à tarefa prática que se apresenta a cada dia ao homem de ação!”. Cf. CARNAP, 1985, p. 155 (grifos do autor).

<sup>3</sup> “No domínio da metafísica [...], a análise lógica chega a um resultado negativo: *os pretensos enunciados nesse domínio são totalmente desprovidos de sentido*”. Cf. CARNAP, 1985, p. 155 (grifo do autor).

No tocante à metafísica cartesiana, observamos que o processo da dúvida, as consequências epistemológicas e ontológicas extraídas do *cogito* e as provas da existência de Deus parecem injustificáveis quando consideramos o exame das proposições generalizantes e irrefutáveis desenvolvido por Schlick (*Positivismo e realismo, Sentido e verificação*) e Carnap (*A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem, Empirismo, semântica e ontologia, Pseudoproblemas na filosofia*). Schlick e Carnap assinalam a falta de sentido das proposições inverificáveis (destituídas de conteúdo empírico). Para Carnap (*Empirismo, semântica e ontologia*), a oposição ocorre entre as questões *internas* (concernentes a uma *parcela* de um sistema de referência) e as questões *externas* (concernentes à *totalidade* de um sistema de referência). As proposições externas não seriam falsas nem verdadeiras, mas privadas de sentido.

De fato, o *cogito* cartesiano é caracterizado pela indiferença em relação às determinações empíricas. O sujeito que se encerra na imediatez da consciência procura evitar o engano. Portanto, rejeita como falso tudo o que pode conter a menor parcela de dúvida. A possibilidade de engano proveniente do âmbito da exterioridade é constante, pois só podemos estar certos de nossos estados subjetivos. Consequentemente, o *cogito*, condição *sine qua non* da dúvida, emerge como a primeira certeza e não é capaz de dirimir a dúvida concernente ao valor objetivo das representações sensíveis.

O mérito do subjetivismo de Descartes reside na radicalidade com que a dúvida cética é desenvolvida nas seguintes obras: *Discurso do método, Meditações metafísicas e Princípios da filosofia*. Afinal, apenas uma dúvida radical pode dar origem a uma certeza absoluta. A hipótese do deus enganador, para Descartes, é uma ficção com a qual a ciência não pode deixar de lidar. Ela representa a possibilidade de exclusão do mundo objetivo. Descartes sabia que, enquanto a dúvida não fosse radicalizada, nada poderia garantir a firmeza do edifício científico. Era necessário, “uma vez na vida”, lançar mão de todas as hipóteses céticas, por mais extravagantes que pudessem parecer.

O subjetivismo cartesiano, baseado na dúvida radical, constitui o maior obstáculo que a filosofia pode apresentar ao realismo gnosiológico. Somente se o levarmos a sério poderemos investigar sua falta de sentido. Levar a sério o subjetivismo cartesiano significa, ironicamente, fazer jus à sua irrefutabilidade, pois até mesmo as ações do deus enganador são impotentes contra a consciência encerrada em sua subjetividade. Em outras palavras,

necessitamos primeiro analisar as motivações do procedimento dubitativo de Descartes e os argumentos que o levam a pôr em dúvida a existência do mundo externo; em seguida, devemos mostrar que a falta de sentido do subjetivismo cartesiano decorre precisamente de sua irrefutabilidade.

De fato, admitir a possibilidade de uma refutação empírica do subjetivismo seria conceder à objetividade uma prerrogativa ilícita sobre a imediatez do *cogito*. A refutação do idealismo tem o intuito de revelar ao sujeito a realidade independente dos objetos e das outras consciências. Contudo, a objetividade *como um todo* está sujeita à dúvida, e toda refutação ocorre com base em elementos *particulares* do sistema do mundo empírico. A limitação arbitrária do alcance da dúvida metódica seria incapaz de fornecer a Descartes a certeza necessária à fundamentação do edifício filosófico.

Ademais, o caráter externo da dúvida global e do *cogito* reaparece no conceito de um Deus metafísico, utilizado por Descartes para restituir o valor objetivo às ideias sensíveis. Do mesmo modo como ocorre com o conceito de sujeito solipsista, a existência de um Deus metafísico seria compatível com *todas* as propriedades apresentadas pelo mundo empírico. Portanto, a eliminação de um enunciado teológico metafísico não acarretaria nenhuma diferença empiricamente verificável. De acordo com Schlick e Carnap, a indiferença absoluta em relação ao sistema do mundo empírico justificaria a acusação de falta de sentido lançada contra os enunciados teológicos metafísicos.

Nosso procedimento investigativo na presente dissertação pode ser dividido em duas partes. Primeiramente, em cada um dos capítulos, procuramos reconstruir os conceitos fundamentais da metafísica cartesiana: algo que equivaleria à *pars construens* de uma argumentação. Para tanto, compulsamos a bibliografia de Descartes pertinente ao tema: *Meditações* – a exposição mais perfeita da metafísica cartesiana –, *Objeções e respostas às meditações*, *Discurso do método* e *Princípios da filosofia*, além da *Correspondência*. Em seguida, a partir da leitura das principais obras em que Schlick e Carnap expõem a teoria verificacionista do significado, procuramos mostrar de que maneira a acusação de falta de sentido recairia sobre os princípios da metafísica cartesiana: o equivalente à *pars destruens*. Ademais, uma ampla bibliografia secundária foi evocada, quando da necessidade de esclarecer as numerosas dificuldades exegéticas inerentes à pesquisa de textos filosóficos.

No primeiro capítulo, veremos de que modo a análise de Schlick-Carnap pode ser aplicada ao processo cartesiano da dúvida. Para a crítica do procedimento dubitativo de Descartes, é fundamental a distinção entre:

1. a dúvida concreta, determinada ou comum: conectada ao sistema do mundo empírico;
2. e a dúvida abstrata, indeterminada ou metafísica: sem relação com conteúdos empíricos.

A dúvida cartesiana, de alcance global, não diz respeito a nenhum objeto empírico determinado. Seu caráter defectivo residiria no grau de abrangência que lhe é inerente. Da mesma forma, o ego imaterial, derivado da dúvida totalizante, seria destituído de todo conteúdo empírico. Portanto, ambos estariam sujeitos à crítica de Schlick-Carnap aos enunciados metafísicos ou externos.

O segundo capítulo foi escrito com o intuito de compreender a ideia do ego cartesiano a partir da contraposição entre o conceito metafísico e o conceito empírico de sujeito pensante. Tal diferenciação tem a finalidade de elucidar o fato de que o ego imaterial é refratário a todas as tentativas empíricas de verificação. A determinação da natureza do *cogito* com base na dúvida generalizada sobre o mundo material torna inteligível seu caráter externo e a acusação de falta de sentido formulada por Schlick-Carnap.

Devemos observar que o *cogito* só é capaz de fornecer uma certeza de ordem subjetiva. Para avançar além do conhecimento da existência e da natureza do eu pensante, o meditador necessita demonstrar a existência de um Deus veraz. O terceiro capítulo é dedicado ao exame da teologia natural de Descartes. Tanto a prova pelos efeitos (desenvolvida na *Terceira meditação*) como a prova ontológica (desenvolvida na *Quinta meditação*) têm a função de dirimir a hipótese do logro universal e permitir a fundação da física como uma disciplina distinta da geometria pura. Na ausência de um mundo material, ambas têm de recorrer exclusivamente à investigação da ideia de um Deus metafísico. Portanto, ambas podem ser estudadas segundo os instrumentos teóricos fornecidos por Schlick e Carnap. Com efeito, o que se diz a respeito da dúvida global e do ego imaterial pode ser dito a respeito da existência de um Deus metafísico. Os três conceitos estruturadores da metafísica cartesiana referem-se a realidades externas ao sistema do

mundo empírico, de modo que sua avaliação pode ser feita à luz dos mesmos princípios teóricos.

Assim, a partir da distinção entre as perspectivas *interna* (concreta) e *externa* (abstrata), pretendemos investigar os seguintes tópicos na presente dissertação:

1. O subjetivismo oriundo da dúvida cartesiana seria irrefutável e desprovido de sentido;
2. O ceticismo cartesiano (global) conduziria à tese da imaterialidade da alma;
3. O *cogito* (em sentido empírico) não poderia ser portador de caracteres epistemológicos e ontológicos intrínsecos; não haveria diferença essencial, portanto, entre o corpo e a mente;
4. Os enunciados teológicos metafísicos seriam irrefutáveis e destituídos de sentido.

# CAPÍTULO I

## A DÚVIDA GLOBAL

Aquele que deseja satisfazer-se somente com a evidência, dificilmente pode estar seguro de algo além de sua própria existência. Como ele poderia, por exemplo, estar convencido da existência de outros corpos? Não poderia Deus, por sua onipotência, produzir em nossos sentidos as mesmas impressões que a presença dos objetos neles excitaria? Ora, se Deus é capaz disso, como assegurar que ele não emprega seu poder dessa maneira, e que o universo inteiro não é um puro fenômeno? Além disso, visto que somos afetados em nossos sonhos pelas mesmas sensações que sentiríamos com a presença dos objetos, como provar que nossa vida não é um longo sonho?<sup>1</sup>

Helvétius

### 1. A dúvida metódica

Descartes foi o filósofo que não desejou satisfazer-se a não ser com a evidência. Um conhecimento só pode ser considerado evidente se resiste às objeções dos céticos. Para aferir o valor de uma crença, Descartes necessitará lançar mão de todas as possibilidades céticas imagináveis. Com efeito, uma dúvida comedida comprometeria a seriedade do empreendimento. E, de fato, o projeto cartesiano aparece revestido do mais alto grau de seriedade: trata-se de investigar, sem concessões à probabilidade das crenças, se às representações subjetivas corresponde algo fora da mente.

Na investigação levada a cabo por Descartes, a existência do mundo externo aparecerá como sujeita à dúvida. No entanto, qual ser humano, em suas atividades diárias, imerso em considerações de ordem prática, interessou-se pela dúvida acerca da existência do mundo externo? Mas isso não importa. Descartes preocupa-se apenas com *a verdade*, sem olhar de soslaio para a questão referente ao significado prático de seu empreendimento. “Dúvida extravagante”, dirão. Sim, de fato. Mas não para aquele que investiga o valor absoluto das crenças que constituem a infra-estrutura do senso comum.

---

<sup>1</sup> HELVÉTIUS, 1998, p. 19 (nota).

As crenças em que se baseia o senso comum são as mesmas que fundamentam a prática dos cientistas. Vejamos o que Ernst Mayr, um cientista eminente, tem a dizer sobre a crença na existência do mundo externo:

Os filósofos sempre especularam sobre se há um mundo real lá fora, como indicam os estímulos que recebemos pelos nossos órgãos dos sentidos, e se esse mundo é exatamente como nos informam nossos órgãos dos sentidos e a ciência. Uma visão extrema é representada pela sugestão do bispo Berkeley de que o mundo exterior é simplesmente uma projeção que sai de nós. Os biólogos que conheço são realistas do senso comum. Eles aceitam o fato de que existe um “mundo real” fora de nós. Temos hoje muitas maneiras de testar as impressões dos nossos sentidos por meio de instrumentos, e as previsões baseadas em tais observações se verificam tão invariavelmente que pareceria pouco vantajoso desafiar o realismo pragmático ou do senso comum, com base no qual os biólogos normalmente fazem suas pesquisas.<sup>2</sup>

A despeito de uma possível confusão sobre a filosofia de Berkeley, a mensagem de Mayr é clara: dúvidas como a de Descartes são exercidas apenas por filósofos metafísicos. No início do século XX, Lênin reiterou obsessivamente, contra o idealismo professado por alguns positivistas, o compromisso do senso comum e dos cientistas com o realismo materialista:

O “realismo ingênuo” [é] o ponto de vista espontâneo e inconscientemente materialista em que está situada a humanidade.<sup>3</sup>

Para todo naturalista [estudioso da natureza] não desorientado pela filosofia professoral, assim como para todo materialista, a sensação é, na realidade, o vínculo direto da consciência com o mundo exterior.<sup>4</sup>

O “realismo ingênuo” de todo homem de bom senso que não tenha passado por um manicômio ou pela escola dos filósofos idealistas consiste em admitir que as coisas, o meio, o mundo, existem *independentemente* de nossa sensação, de nossa consciência, de nosso eu e do homem em geral.<sup>5</sup>

Para céticos e idealistas, a humanidade adere a um credo tácito: a natureza existe independentemente do sujeito, e pode ser conhecida por meio das sensações. O credo tácito da humanidade é aquilo que Forlin denomina de “discurso pré-científico”, corpo de crenças

---

<sup>2</sup> MAYR, 2008, pp. 87-88.

<sup>3</sup> LÊNIN, 1974, p. 55.

<sup>4</sup> Ibid., p. 44.

<sup>5</sup> Ibid., p. 65.

do senso comum sobre o qual se fundamentam as ciências<sup>6</sup>. A questão que se coloca é: a crença na existência e na cognoscibilidade do mundo externo é imune aos argumentos céticos, independentemente dos apelos do realismo na esfera da prática? Essa é a única questão que interessa a Descartes, filósofo que construiu um método para a procura da evidência, e não do meramente provável. Então, por menor que seja o grau de incerteza de um conhecimento, o procedimento de Descartes é justificado.

Em nosso percurso, a partir da análise das idéias de Schlick e Carnap, seremos levados a legitimar, contra Descartes, as pretensões do senso comum. Mas isso ocorrerá de maneira reflexiva, e não pelo amor ao pragmatismo. Examinada com cuidado, a dúvida acerca da existência do mundo externo, dúvida de extensão global, revela-se uma dúvida indeterminada, carente de conteúdo empírico. Na terminologia de Carnap, uma dúvida externa. Proposições externas, para Carnap, seriam desprovidas de sentido. Assim, quem rejeita a dúvida hiperbólica em nome de sua falta de sentido fá-lo de maneira completamente diferente da de quem afirma, como Descartes, que a existência do mundo e dos corpos humanos “jamais foram postas em dúvida por pessoa alguma dotada de bom senso”<sup>7</sup>.

Com efeito, a evocação de questões de ordem prática sequer arranharia o projeto de investigação cartesiano. Descartes sempre foi taxativo ao defender o divórcio entre as questões respeitantes à vida prática e as questões puramente epistemológicas:

Devemos notar, entretanto, que de nenhum modo entendo que nos sirvamos de uma forma tão geral de duvidar, a não ser quando começamos a aplicar-nos à contemplação da verdade. Pois é certo que, no que diz respeito à conduta de nossa vida, somos obrigados com muita freqüência a seguir opiniões que são apenas verossímeis, uma vez que as ocasiões de agir desapareceriam quase sempre antes que pudéssemos nos livrar de todas as nossas dúvidas.<sup>8</sup>

A relação com a vida prática, de resto, sempre foi a vocação do ceticismo. É plenamente possível viver sem sustentar opiniões, ou seja, sem pensar que nossas crenças correspondem a uma realidade absoluta. Como afirma Porchat,

---

<sup>6</sup> Para Forlin, tais crenças consistem, “mais especificamente falando, naquelas crenças genéricas que temos na existência de uma realidade sensível de corpos materiais, da qual fazem parte os nossos próprios corpos, com várias outras formas de corpos; e daí também, na crença de que temos um acesso imediato a essa realidade, da qual fazemos parte, porém de nossos Sentidos; por fim e, em consequência, que conhecemos essa realidade tal qual ela é”. CF. FORLIN, 2005, p. 50.

<sup>7</sup> DESCARTES, 1999, p. 245.

<sup>8</sup> AT IX, *Principes*, p. 26.

Já que não podem permanecer inativos, os céticos aderem então aos “fenômenos”, na observância da vida, e vivem “adoxasticamente”, isto é, sem opinar. Vivem a vida comum... e sua observância da vida comum consiste no deixar-se guiar por suas faculdades naturais, pelas afecções compulsórias, pela tradição das leis e costumes, pelos ensinamentos das artes. Seu discurso, que diz sem asserir, é mero instrumento de ação, atividade vital, forma de vida.<sup>9</sup>

Tornou-se célebre a atitude por meio da qual George Moore promoveu a defesa do senso comum. Moore julgou-se capaz de defender os direitos do senso comum de forma imediata, sem apelar a nenhum elemento extra-empírico. Não como os céticos, que vivem imersos nas crenças comuns sem opinar, mas contra os céticos. Em *Prova de um mundo exterior*, Moore afirma:

Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Segurando minhas duas mãos e dizendo, à medida que faço um certo gesto com a mão direita, “aqui está uma mão”, e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a esquerda, “e aqui está a outra”. E se, fazendo isso, provei *ipso facto* a existência de coisas exteriores, todos nós veremos que posso também fazê-lo de várias outras maneiras: não existe nenhuma necessidade de multiplicar os exemplos.<sup>10</sup>

Para Moore, há verdades empíricas indubitáveis: a existência de mãos humanas, por exemplo. Ora, perguntaria um cético cartesiano, Moore não poderia estar sonhando, ou sendo enganado por um gênio maligno? A atitude de Moore parece impotente contra as razões de duvidar apontadas por um cético. Com efeito, Moore argumenta *no interior* do cenário de logro universal proposto por Descartes.

Descartes tem razão contra os que se baseiam em considerações empíricas para impugnar o ceticismo. A dúvida global é irrefutável. Jamais uma dúvida global terá sua falsidade demonstrada. Apenas uma análise como a de Schlick-Carnap, que revela a falta de sentido das proposições globais, é capaz de atingir o nervo do ceticismo cartesiano. Não se trata, tampouco, de *provar* a existência do mundo externo; o contrário de uma afirmação sem sentido também é uma afirmação sem sentido.

As posições de Moore e Schlick-Carnap são coincidentes: todos admitem a existência do mundo externo, verdade afirmada espontaneamente pelo senso comum.

---

<sup>9</sup> PORCHAT, 2006, p. 76.

<sup>10</sup> MOORE, 1980, p. 130.

Contudo, há uma diferença fundamental entre elas: Moore tenta provar a existência do mundo externo; para Schlick-Carnap, tal prova é tão sem sentido quanto a dúvida acerca da existência do mundo externo. O realismo, simplesmente, está além da refutação e da confirmação.

Para um cético, o máximo que Moore poderia dizer é: “a existência do mundo externo é altamente provável”. Ora, por mais improvável que seja, uma possibilidade de dúvida não pode deixar de ser levada em conta pelo investigador interessado exclusivamente na evidência. O probabilismo, desde a Nova Academia de Carnéades, foi uma posição epistemológica defendida pelos cétricos.<sup>11</sup> Um cálculo de probabilidades foi adotado pelos que julgaram demasiado exigente o critério da evidência. A existência do mundo externo, certamente, seria dotada do máximo de probabilidade, e, na vida prática, poderia ser considerada uma certeza. Trata-se de distinguir, em suma, a certeza prática (ou moral) da certeza teórica (ou epistêmica). A probabilidade é o equivalente prático da certeza teórica.

Descartes expõe com clareza a clivagem entre o ponto de vista do senso comum e o ponto de vista do filósofo em busca da verdade:

Há muito tempo eu notara que, quanto aos costumes, por vezes é necessário seguir, como se fossem indubitáveis, opiniões que sabemos serem muito incertas [...] mas, como então desejava ocupar-me somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável.<sup>12</sup>

A passagem acima revela o princípio da dúvida metódica. Um conhecimento evidente é aquele que sobrevive à prova de fogo do ceticismo. Daí a utilização da dúvida como um instrumento para a obtenção da verdade. Ele consiste em colocar tudo em dúvida, até que, se possível, encontrar algo imune à dúvida. A certeza apenas pode ser encontrada com a rejeição do duvidoso. Como essa passagem do *Discurso* mostra, Descartes não está preocupado com questões de ordem prática. Descartes preocupa-se apenas com a obtenção da certeza teórica. Sua dúvida metódica, portanto, não tem aplicação na vida prática, onde um conhecimento apenas provável é o bastante.

<sup>11</sup> BROCHARD, 2002, pp. 175-197.

<sup>12</sup> DESCARTES, 2007, p. 57.

Para Williams, a perspectiva de Descartes pode ser definida como a perspectiva do *investigador puro*:

Descartes muito cuidadosamente apresenta-se numa situação na qual ele está devotado somente à investigação, e sem possuir, enquanto esse exercício continua, nenhum outro interesse. Ele enfatiza repetidamente... que sua “Dúvida”, seu instrumento de investigação reflexiva, não deve ser aplicada a assuntos práticos: da mesma forma, nenhum dos valores extraídos desses assuntos afeta a investigação.<sup>13</sup>

Em outras palavras, o investigador puro não pode se contentar com uma certeza apenas moral. Descartes apresenta a distinção entre a certeza moral e a metafísica (epistêmica) ao contrapor a incerteza referente à existência do mundo material à certeza referente às coisas metafísicas:

Enfim, se ainda houver homens que não estejam suficientemente persuadidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que são menos certas todas as outras coisas, de que talvez se achem mais seguros, como de ter um corpo, de existirem astros e uma Terra e coisas semelhantes. Pois, embora tenhamos dessas coisas tanta segurança moral que nos parece, a menos que sejamos extravagantes, delas não poderemos duvidar, todavia, também quando se trata de uma certeza metafísica não se pode negar, a não ser que sejamos insensatos, que para dela não estar totalmente seguro basta atentar que podemos igualmente imaginar, estando adormecidos, que temos outro corpo e que vemos outros astros e outra Terra, sem que nada assim seja.<sup>14</sup>

A probabilidade da existência de coisas materiais, de fato elevada, pode ser considerada uma certeza no âmbito da vida comum. Trata-se, contudo, de uma certeza moral. A maior das probabilidades ainda é apenas uma probabilidade. A certeza moral é o único tipo de certeza que um cético poderia admitir. A certeza epistêmica, em contrapartida, é aquela cuja possibilidade é investigada pelo praticante da dúvida metódica. Apenas a certeza epistêmica é capaz de resistir ao exame racional mais escrupuloso.

Isso quer dizer que, na perspectiva da investigação pura, a dúvida hiperbólica é um procedimento necessário. Apenas a rejeição metódica de todas as crenças incertas pode conduzir à descoberta da certeza. A fundação do conhecimento depende da superação do ceticismo.

---

<sup>13</sup> WILLIAMS, 2005, p. 32.

<sup>14</sup> DESCARTES, 2007, p. 68.

A seriedade com que Descartes acolhe as possibilidades céticas torna claro o seu critério de verdade: verdadeiro, para Descartes, é o absolutamente verdadeiro, o evidente, ou seja, o indubitável. Descartes possui um critério de verdade que se define a partir da dúvida: verdadeiro é aquilo que não admite a dúvida, em qualquer grau que seja.<sup>15</sup> Se Descartes adota a postura cética, seu único objetivo é o de procurar um conhecimento evidente. A dúvida cartesiana, diferentemente da dúvida cética, é um *instrumento* para a obtenção da certeza:

Refletindo particularmente em cada matéria, sobre o que a podia tornar suspeita e levar-nos a enganos, eu ia desenraizando de meu espírito todos os erros que antes pudessem ter-se insinuado nele. Não que assim eu imitasse os céticos, que duvidam só por duvidar, e afetam ser sempre irresolutos; pois, ao contrário, todo o meu propósito só tendia a me dar segurança e a afastar a terra movediça e a areia para encontrar a rocha ou a argila.<sup>16</sup>

Qual a origem de um critério de verdade tão rigoroso, critério que identifica a verdade à indubitabilidade?

Descartes, no *Discurso do método*, tece algumas críticas à lógica e às matemáticas.<sup>17</sup> Contudo, não deixa de notar as vantagens dos métodos dessas ciências: “Foi isto que me levou a pensar que cumpria procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três [métodos: da lógica, da geometria e da álgebra], fosse isento de seus defeitos”.<sup>18</sup> Conforme Forlin, “com isso Descartes está denotando que sua crítica é mais precisamente à Lógica e às matemáticas de seu tempo que à Lógica e às matemáticas em si mesmas”.<sup>19</sup> Assim, podemos afirmar que o método cartesiano é constituído a partir de uma depuração dos procedimentos da lógica e das matemáticas.

São várias as ocasiões em que Descartes revela seu apreço pelas demonstrações matemáticas, caracterizadas pela evidência. Ao discorrer sobre os estudos realizados em sua juventude, Descartes afirma:

Comprazia-me sobretudo com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não percebia ainda seu verdadeiro uso e, pensando que só serviam para as artes

---

<sup>15</sup> FORLIN, 2005, p. 33.

<sup>16</sup> DESCARTES, 2007, p. 53.

<sup>17</sup> Ibid., pp. 31-32.

<sup>18</sup> Ibid., p. 32.

<sup>19</sup> FORLIN, 2005, p. 35.

mecânicas, espantava-me de que, sendo tão firmes e sólidos os seus fundamentos, nada de mais elevado se tivesse construído sobre eles.<sup>20</sup>

Como mostra essa passagem, as matemáticas (e também a lógica) serviram de inspiração para a idéia cartesiana de método. As demonstrações matemáticas são consideradas um modelo para o conhecimento evidente.<sup>21</sup> O projeto cartesiano de estender o critério de verdade das matemáticas às outras ciências é conhecido como o projeto de uma *mathesis universalis*. Afirma Descartes:

Essas longas cadeias de razões, tão simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, levaram-me a imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens encadeiam-se da mesma maneira, e que, com a única condição de nos abstermos de aceitar por verdadeira alguma que não o seja, e de observarmos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver nenhuma tão afastada que não acabemos por chegar a ela e nem tão escondida que não a descubramos.<sup>22</sup>

O próprio *Discurso do método* e os tratados que o acompanham (*Óptica*, *Geometria* e *Meteoros*) mostram exemplos de aplicação do método matemático à resolução de problemas científicos. Nas palavras de Forlin, “O método cartesiano... parece consistir, fundamentalmente, numa abstração do procedimento lógico envolvido nas operações e demonstrações das matemáticas e na sua generalização para todo o conhecimento humano”.<sup>23</sup>

Os preceitos metodológicos expostos em *Regras para a direção do espírito* foram sumarizados nos quatro preceitos apresentados no *Discurso*:

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

---

<sup>20</sup> DESCARTES, 2007, p. 14.

<sup>21</sup> Guéroutl põe em relevo o caráter matemático da filosofia cartesiana: trata-se da observância da “ordem das razões”: “A filosofia cartesiana pretende ser rigorosamente demonstrativa. Seu autor não deixa de repetir que ele segue a ordem dos geômetras, que não há boa demonstração em filosofia que não seja matemática, que sua obra não pode ser compreendida por aqueles que não têm o espírito matemático”. Cf. GUÉROULT, 1953, t. I, p. 12.

<sup>22</sup> DESCARTES, 2007, p. 36.

<sup>23</sup> FORLIN, 2005, p. 36.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir.<sup>24</sup>

Dos quatro preceitos, o primeiro merece especial atenção. Ele expressa a dúvida metódica, ou seja, o critério cartesiano de verdade. Baseado no critério de verdade da indubitabilidade, oriundo das matemáticas, em busca de um fundamento firme para o conhecimento, Descartes suspenderá o juízo sobre todas as crenças sujeitas à dúvida. Para isso, colocará em ação a dúvida hiperbólica, princípio metodológico que o permite rejeitar todas as crenças que apresentarem o menor grau de incerteza. Ao aplicar a dúvida metódica ao conhecimento sensível, a própria existência do mundo externo lhe aparecerá como problemática. Isso quer dizer que Descartes endossa, com um propósito metodológico, o ceticismo a respeito do mundo externo, ou seja, que a realidade do mundo não lhe aparece como imediatamente evidente. Não nos importa, assim, se Descartes recupera, no decorrer das *Meditações*, a certeza na existência do mundo, por meio de um recurso à veracidade divina. Importa-nos que o conhecimento do mundo externo apareceu-lhe como imediatamente problemático, ou seja, que Descartes, na ausência de um fundamento epistemológico seguro (a garantia divina), tenha dado razão aos argumentos céticos.

É verdade que, para Descartes, o ceticismo é apenas a propedêutica do verdadeiro sistema filosófico; que a procura de uma certeza de índole matemática determina todo o empreendimento cartesiano. No entanto, não é menos certo que a dúvida sobre a totalidade do mundo sensível tenha aparecido a Descartes como dotada de sentido. Prova disso é o itinerário da primeira meditação. Se Descartes recupera a existência das coisas materiais, isso ocorre apenas após a aquisição de um fundamento firme para o conhecimento: a existência de um Deus veraz.

## **2. As *Meditações***

---

<sup>24</sup> DESCARTES, 2007, pp. 33-35.

A trajetória das *Meditações* pode ser descrita da seguinte maneira: Descartes parte da dúvida generalizada sobre o mundo material, prossegue com a constatação da existência e a determinação da essência da alma humana, obtém as provas causal e ontológica da existência de Deus, e termina com a recuperação do mundo material. Em outras palavras, o percurso das *Meditações* pode ser descrito como a história da luta de um espírito com as possibilidades céticas. Com efeito, a incorporação do ceticismo à filosofia cartesiana está a serviço da aquisição de uma certeza inabalável. Que Descartes tenha sido bem sucedido em sua descoberta da existência do pensamento como verdade indubitável, mesmo o cético mais pertinaz será obrigado a admitir. O mesmo não ocorrerá com as outras demonstrações de Descartes: a determinação da essência do ser humano e as provas da existência de Deus e do mundo material. Tais conhecimentos pretensamente demonstrativos sempre estiveram longe de conseguir obter o consentimento dos cétricos.<sup>25</sup> A possibilidade do trânsito do eu às coisas, com efeito, consiste tradicionalmente no problema cético por excelência.

O itinerário das *Meditações*, que não faz pressuposições, pois parte da dúvida universal, poderia ter apenas dois resultados: ou não há nenhum conhecimento indubitável, e o ceticismo triunfa, ou há pelo menos um conhecimento indubitável.

A *Primeira meditação* tem como objetivo examinar as “coisas que se pode colocar em dúvida”. Ela apresenta as várias fases de um processo caracterizado pela aplicação progressiva da dúvida. O processo da dúvida pode ser dividido em duas partes principais:

1. Dúvida sobre o conhecimento sensível;
2. Dúvida sobre o conhecimento matemático.

---

<sup>25</sup> Porchat afirma que, uma vez aceita a dúvida sobre o mundo externo, a realidade deste não pode mais ser recuperada, a despeito dos expedientes de Descartes: “O ceticismo constitui, sem sombra de dúvida, uma das questões mais cruciais para a reflexão filosófica e não há como obscurecer sua importância. Mas não é possível seriamente enfrentá-lo se a ele antecipadamente nos rendemos. Endossar o mito da suspensão metodológica de juízo sobre o mundo é uma das formas dessa rendição. E filosoficamente das mais perigosas. Porque a filosofia não mais recupera o mundo, a não ser por artifício. A recuperação cartesiana do mundo, baseada no apelo à perfeição e bondade divinas, aparece-me como um desses artifícios”. Cf. PORCHAT, 2006, pp. 115-116.

O processo da dúvida interessa-nos na medida em que contém a dúvida global acerca da realidade do mundo material. Ela será atingida pela crítica de Schlick e Carnap às proposições totalizantes (externas).

Segundo Guérout, o processo filosófico das *Meditações* destina-se a responder a duas questões:

1. Podemos julgar validamente que a uma idéia, ainda que considerada verdadeira, corresponde alguma coisa real: em suma, a realidade exterior a mim responde às exigências internas do entendimento?
2. A esta questão vai se sobrepor uma outra. Tratar-se-á de perguntar não apenas se as coisas existentes correspondem às verdades que eu percebo nas essências, mas se minhas idéias claras e distintas são essências; em suma, se aquilo que eu afirmo, em nome de minha razão, é verdadeiramente a expressão de uma razão universal objetiva, e não a expressão de necessidades inerentes à minha natureza subjetiva.<sup>26</sup>

A primeira questão refere-se à existência do mundo material. Dela depende a fundação da física, ciência do mundo corpóreo. Há coisas materiais que correspondem às relações necessárias da geometria pura? Segundo Guérout, tal questão é inerente à elaboração da física geométrica de Descartes. Sem a prova da existência do mundo externo, com efeito, a física não seria distinta da geometria pura:

Esta questão impõe-se com força ao espírito de Descartes a partir do momento em que ele se ocupa, não de questões de física isoladas, mas de uma física total do universo, em suma, a partir do momento em que ele se eleva à concepção mecanicista da extensão e do movimento. Esta concepção foi, com efeito, a única que respondeu às exigências de clareza e distinção do entendimento. Mas o universo se conforma a essas exigências? Disso resulta o problema fundamental: com que direito concluir das essências verdadeiras às existências fora dessas essências? O que vale a respeito das primeiras vale a respeito das segundas?<sup>27</sup>

A segunda questão, concernente ao valor objetivo das idéias matemáticas, nada tem a ver com a questão referente à existência do mundo externo. O conhecimento matemático não depende da existência do mundo para ser verdadeiro. Podemos investigar a natureza de um triângulo, sem que seja necessário que um triângulo exista na realidade. Ou seja, o triângulo possui uma natureza ou essência, distinta de sua existência. Conforme Guérout, essa questão divide-se em duas: a primeira refere-se à possibilidade de engano na intuição

---

<sup>26</sup> GUÉROULT, 1953, pp. 31-32.

<sup>27</sup> Idem.

imediate das idéias claras e distintas; a segunda, à possibilidade de engano na rememoração dessas idéias, ou seja, à conservação do conhecimento matemático na memória quando deixo de tê-lo imediatamente presente ao espírito.<sup>28</sup>

As duas questões expressam a questão cética: é possível transcender a esfera das idéias subjetivas e alcançar a realidade em si mesma? Há duas ciências cuja fundação é investigada: a matemática e a física (e as ciências a ela conectadas: medicina, psicologia das paixões, moral, etc.). As duas ciências correspondem aos dois objetos de nosso conhecimento das coisas objetivas: essências das coisas materiais ou idéias matemáticas, e existência das coisas materiais. O ceticismo cartesiano, portanto, desdobra-se em duas questões: existencial e essencial.

A resposta positiva a essas questões constitui a fundamentação do conhecimento, ou seja, a superação do ceticismo. Tal é a função da metafísica cartesiana, expressa nas *Meditações*: investigar a possibilidade do conhecimento. A superação do ceticismo depende do fornecimento de uma prova da realidade do mundo externo e do estabelecimento da validade objetiva das idéias matemáticas. Nas palavras de Guérout,

A aparição das questões metafísicas é condicionada [...] pela preocupação de fundar de maneira inabalável a certeza, impelindo a investigação até o absoluto, ou seja, submetendo à prova a própria certeza das matemáticas, de onde saía o método universal. Assim, para chegar a uma certeza completa, Descartes pretende examinar a esfera inteira da certeza. Ele não deseja ter apenas a ilusão de estar certo, confiar cegamente em uma certeza que não foi controlada, em suma, em uma certeza que não seria certa dela mesma, ignorando se ela é fundada e de que maneira ela o é.<sup>29</sup>

A preocupação com a obtenção de um conhecimento certo e seguro determina a função e o caráter do processo cartesiano da dúvida. A aplicação sistemática da dúvida permite excluir tudo o que não é absolutamente certo. Se o que se deseja é uma certeza absoluta, torna-se necessária a condução da dúvida a seus limites. Assim, para fundamentar a ciência, a dúvida aparece como uma necessidade prévia. Nada pode ser aceito sem que a respeito dele a dúvida não seja impossível. Sobressai-se aqui o caráter verdadeiramente necessário do procedimento dubitativo de Descartes, desde que nosso interesse esteja voltado para questões de epistemologia pura. Não seria possível imaginar um outro método

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 32.

<sup>29</sup> Ibid., p. 33.

para o investigador preocupado unicamente com a fundamentação de um conhecimento seguro. As diversas demonstrações apresentadas nas *Meditações* sempre estiveram sujeitas a objeções, com a exceção, talvez, do exíguo domínio de evidência conquistado pela constatação da existência do pensamento. No entanto, não faria sentido objetar ao propósito das *Meditações*: Descartes, com efeito, pretende fazer *tabula rasa* de todos os seus preconceitos. O procedimento da dúvida não faz pressuposições; dele podemos esperar apenas dois resultados: há, pelo menos, um conhecimento seguro; ou então devemos nos render ao ceticismo. Apenas uma objeção poderia ser levantada ao ponto de partida do empreendimento cartesiano: o critério de verdade da indubitabilidade seria rigoroso em demasia; se começamos por colocar tudo em dúvida, corremos o risco de nunca mais alcançar algo de seguro. Ora, uma tal reprovação só poderia ser feita no exterior de um projeto de fundamentação do conhecimento.

A análise do processo cartesiano da dúvida conduz-nos inevitavelmente à análise da tese da distinção real entre alma e corpo. A dúvida acerca do mundo material e a afirmação da espiritualidade do cogito estão intimamente conectadas; separá-las seria promover uma análise artificial. Para Descartes, o sujeito que suspende o juízo acerca do mundo externo é, necessariamente, um puro espírito, um sujeito a sós com suas representações. Afirma Descartes:

O espírito que, fazendo uso de sua própria liberdade, presume que todas as coisas, de cuja existência exista uma dúvida, por menor que seja, não existem, admite, contudo, que é absolutamente impossível que ele mesmo não exista. O que é também de uma utilidade muito grande, pois por esse meio ele determina facilmente uma distinção entre as coisas que lhe pertencem, ou seja, a natureza intelectual, e as que são próprias do corpo.<sup>30</sup>

Mais do que intimamente conectados, o ceticismo a respeito do mundo externo e a afirmação da imaterialidade da alma constituem um único ato. Podemos, portanto, aplicar à dúvida global sobre o conhecimento sensível e ao cogito a crítica às proposições externas. É o caráter metafísico (externo) da dúvida cartesiana que condiciona a espiritualidade do cogito.

---

<sup>30</sup> DESCARTES, 1999, p. 241.

### 3. O processo da dúvida

A *Primeira meditação* apresenta as razões de duvidar: os erros dos sentidos, a experiência do sonho e a ideia de um deus enganador. Nas palavras de Descartes, “Na primeira [meditação], antecipo as razões pelas quais podemos, de forma geral, pôr todas as coisas em dúvida, e, em particular, as coisas materiais”.<sup>31</sup> De fato, as três razões de duvidar dizem respeito ao mundo sensível. No entanto, o argumento do deus enganador tem uma função suplementar: lançar a suspeita sobre o conhecimento matemático. A existência do mundo externo é posta em causa pelo argumento do sonho e, sobretudo, pelo argumento do deus enganador.

A hipótese do gênio maligno, artifício psicológico concebido para combater os preconceitos habituais, apenas retoma o argumento do deus enganador no tocante à crença no mundo externo. Ela não consiste, portanto, numa razão de duvidar.

Descartes inicia a primeira meditação com as seguintes palavras:

Já faz bastante tempo que eu me dei conta de que, a partir de minha infância, considerara verdadeiras muitas opiniões equivocadas, e de que aquilo que, mais tarde, estabeleci em princípios tão mal fundamentados só podia ser deveras suspeito e impreciso; de maneira que era preciso que eu tentasse com seriedade, uma vez em minha vida, livrar-me de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara, e começar tudo novamente a partir dos fundamentos, se pretendesse estabelecer algo sólido e duradouro nas ciências.<sup>32</sup>

Descartes almeja o estabelecimento de uma ciência absolutamente certa. Para que isso seja possível, fará uso da dúvida metódica, livrando-se de todas as opiniões duvidosas. Descartes tem em mira os fundamentos pré-científicos da ciência, pois fala em “princípios das ciências”. As opiniões que fundamentam o discurso científico são as crenças básicas do senso comum, crenças formadas a partir dos sentidos. A ciência é duvidosa porque seus fundamentos (as crenças do senso comum) são instáveis. Na construção de um novo saber, o sujeito que procede metodicamente é obrigado a acolher somente as proposições que sobrevivem ao teste da dúvida. Prossegue Descartes:

---

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Ibid., p. 249.

Agora, portanto, que meu espírito se encontra livre de todas as precauções, e que obtive um descanso garantido por uma tranqüila solidão, irei me dedicar com a máxima seriedade e plena liberdade a demolir em geral todas as minhas antigas opiniões. Mas não haverá necessidade, a fim de conseguir esse intento, de demonstrar que todas elas são falsas, o que talvez eu jamais pudesse realizar; porém, contanto que a razão já me convence de que não devo com menor zelo evitar de dar crédito às coisas que não são totalmente seguras e incontestáveis, do que àquelas que nos parecem claramente falsas, o menor indício de dúvida que eu nelas encontrar será suficiente para impelir-me a repelir todas. E, para isso, não é indispensável que analise cada uma em particular, o que requereria um esforço imenso; porém, visto que a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício, no início irei me aplicar nos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas.<sup>33</sup>

Descartes, baseado no critério de verdade da indubitabilidade, rejeitará “todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara”. Trata-se da aplicação da dúvida hiperbólica, único método capaz de fornecer uma certeza absoluta: devemos rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo que contiver o menor grau de dúvida.

Demonstrar que todas as opiniões são falsas seria praticamente impossível, além de desnecessário. Assim, Descartes irá direto ao fulcro que sustenta suas antigas opiniões, pois “a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício”.

Quais são os “princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas”? São os *sentidos*, fundamentos de todas as antigas opiniões marcadas pela incerteza. Descartes criticará, portanto, a fonte do conhecimento duvidoso.

O que significa colocar em dúvida os sentidos? Significa interrogar a pretensa *correspondência* entre as opiniões fundadas nos sentidos e a realidade. Conforme Forlin, “à medida que Descartes apela para a correspondência para questionar a verdade das opiniões, é a própria correspondência que está em causa. Trata-se de saber se a correspondência pode ou não validar essas opiniões”.<sup>34</sup> Submeter os sentidos à dúvida, portanto, significa investigar a correspondência entre as opiniões fundadas nos sentidos e a realidade. A investigação de Descartes, portanto, recai sobre a própria noção de verdade como correspondência, em outras palavras: sobre a concepção “forte” de verdade, em oposição a concepções “fracas” como o imanentismo coerencialista. Segundo a concepção “forte” de verdade, o mundo existe independentemente da consciência, e as sensações estabelecem o vínculo entre os dois. Trata-se da concepção clássica de conhecimento cuja possibilidade,

---

<sup>33</sup> Ibid., pp. 249-250.

<sup>34</sup> FORLIN, 2005, p. 51.

tradicionalmente, é ameaçada pelo fantasma do ceticismo. O problema cético, com efeito, só possui sentido no quadro de uma concepção correspondencialista de verdade. A concepção “forte” de verdade é uma concepção realista, e o ceticismo está fundamentalmente comprometido com a possibilidade do realismo.

Assim, o processo da dúvida pode ser definido como a crítica da concepção de verdade como correspondência. Daí a questão fundamental das *Meditações*: É possível uma correspondência entre nossas representações e a realidade? Tal concepção de verdade constitui a estrutura íntima do credo tácito da humanidade, o senso comum. Nas palavras de Forlin,

De fato, esta posição é, por assim dizer, uma posição natural. O homem comum acredita naturalmente na sua percepção das coisas: para verificar a verdade de suas opiniões, ele consulta a percepção que tem das coisas, a qual, ele acredita, corresponde à própria realidade das coisas. Trata-se, na verdade, de uma daquelas crenças fundamentais do senso comum.<sup>35</sup>

Para Forlin, a crença no conhecimento sensível constitui “uma daquelas crenças fundamentais do senso comum”. Não poderíamos dizer que se trata realmente *da* crença fundamental do senso comum?

Descartes procederá, então, à sua crítica à noção de correspondência entre as idéias e as coisas por meio dos sentidos. Nossa percepção da realidade corresponde à realidade? Os sentidos facultam-nos o acesso às coisas em si mesmas, ou constituem uma barreira entre nossa consciência e coisas que podem nem existir? Duvidar dos sentidos, portanto, é colocar em causa seu pretense *papel mediador* entre nós e a realidade. Conforme Forlin, “os Sentidos... introduzem-se como um terceiro termo na relação de correspondência, fazendo a mediação entre a opinião e a realidade. E, como termo de mediação, ele se constitui precisamente naquele ponto de apoio de que a dúvida precisava para atacar a relação de correspondência”.<sup>36</sup> Assim, duvidar dos sentidos é o mesmo que questionar os “princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas”. Trata-se de colocar em causa o papel mediador dos sentidos. Os princípios de nossas opiniões, os sentidos, estabelecem indubitavelmente o vínculo entre nossa consciência e o mundo

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 54.

<sup>36</sup> Ibid., p. 58.

externo? A resposta negativa a essa questão, a “destruição dos alicerces” (os sentidos), “provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício” (as antigas opiniões baseadas nos sentidos).

### 3.1. Os erros dos sentidos

Descartes apresenta, então, a primeira razão de duvidar: o argumento dos erros dos sentidos:

Até o momento presente, tudo o que considerei mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez.<sup>37</sup>

O raciocínio de Descartes é o seguinte: os sentidos me enganaram algumas vezes; portanto, podem estar me enganando sempre. Ora, seria essa uma conclusão legítima? A conclusão de Descartes: “os sentidos podem estar me enganando sempre” parece contradizer sua constatação de que “os sentidos me enganaram algumas vezes”. Se enganaram algumas vezes, não enganaram sempre, e Descartes só descobriu o engano porque foi obrigado a confiar em percepções verdadeiras. Com efeito, nenhum filósofo dogmático negaria a existência de erros ocasionais dos sentidos.

Descartes “deu-se conta de que os sentidos eram falazes”. Trata-se, portanto, de situações verificáveis de erro, referentes a “coisas pouco sensíveis e muito distantes”. Nessa fase do processo da dúvida, Descartes evoca um gênero comum de dúvida, praticado por todos os seres humanos. O reconhecimento do erro depende do reconhecimento da verdade à qual ele se contrapõe. Os erros dos sentidos, para serem reconhecidos como tais, têm de ser particulares, determinados, condicionados pela verdade.

Descartes fornece alguns exemplos de percepções falsas que o levaram a colocar em dúvida o testemunho dos sentidos:

---

<sup>37</sup> DESCARTES, 1999, p. 250.

Muitas experiências anularam, paulatinamente, todo o crédito que eu dera aos sentidos. Já que observei muitas vezes que torres, que de longe me pareciam redondas, de perto pareciam-me quadradas, e que enormes estátuas, erigidas sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas quando as olhava de baixo; e, desta maneira, em uma infinidade de outras ocasiões, encontrei equívocos nos juízos baseados nos sentidos exteriores. E não apenas nos sentidos exteriores, mas também nos interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior do que a dor? E, contudo, já ouvira de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas cortados, que às vezes ainda lhes parecia sentir dores nos membros que lhes haviam sido amputados; isto me dava motivo de pensar que eu também não podia ter certeza de sentir dor em algum de meus membros, apesar de sentir dores nele.<sup>38</sup>

No estágio inicial da dúvida, Descartes ainda está situado na perspectiva interna, ou seja, imerso no mundo material, onde o erro perceptual existe como possibilidade, mas pode ser corrigido (verificado). Descartes *percebe* que se engana a respeito da forma das torres ou da localização da dor, por exemplo. Ou seja, Descartes, nesse nível da dúvida, é capaz de identificar as circunstâncias que invalidam um julgamento baseado nos sentidos. Essa é a opinião de Williams:

Consideremos qualquer proposição perceptual, como “Eu posso ver uma mesa”. Ela não é incorrigível: mas isso diz algo apenas sobre uma *classe* de circunstâncias – tudo o que isso diz é que pode haver *algumas* circunstâncias nas quais eu acreditei que via uma mesa, e que essa crença era falsa. Mas não se segue daí que, em qualquer ocasião determinada na qual eu acredito nessa proposição, ela possa ser falsa. O fato de que a proposição não é incorrigível apenas significa que há algumas ocasiões – por exemplo, com pouca luz, num quarto desconhecido, sem meus óculos – nas quais eu posso acreditar erroneamente que havia uma mesa diante de mim; mas este fato indubitado não significa que agora, com boa luminosidade, com minhas faculdades mentais em ordem e com meus óculos colocados, no meio de minha mobília familiar, eu possa corretamente pensar: “é possível que não haja uma mesa aqui” ou “eu posso estar errado”.<sup>39</sup>

Os erros dos sentidos são *ocasionais*, ou seja, condicionados pela possibilidade da verdade. A possibilidade de distinguir a percepção verdadeira da falsa indica que Descartes argumenta no interior do sistema do mundo, e que sua dúvida ainda é uma dúvida comum. No prosseguimento do processo da dúvida, com a introdução do argumento do sonho e, sobretudo, com a hipótese do Deus enganador (substituída depois pelo artifício do gênio maligno), veremos Descartes abandonar a perspectiva interna para lançar mão de uma dúvida desligada do mundo empírico. De uma dúvida particular, relacionada com

---

<sup>38</sup> Ibid., pp. 318-319.

<sup>39</sup> WILLIAMS, 2005, p. 36.

determinadas circunstâncias do mundo material, Descartes passará a uma dúvida generalizada.

No entanto, as dúvidas até aqui levantadas, obviamente, tem um alcance limitado: não seria loucura duvidar de todos os juízos baseados nos sentidos? Descartes assinala o limite do primeiro estágio da dúvida:

Porém, se bem que os sentidos às vezes nos enganem, no que diz respeito às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode sensatamente duvidar, apesar de as conhecermos por meio deles: por exemplo, que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Exceto, talvez, que eu me compare a esses dementes, cujo cérebro está de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que amiúde garantem que são reis, enquanto são bastante pobres; que estão trajados de ouro e púrpura, enquanto estão totalmente nus; ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro. São dementes e eu não seria menos excêntrico se me pautasse por seus exemplos.<sup>40</sup>

O primeiro estágio da dúvida, portanto, diz respeito apenas a “coisas pouco sensíveis e muito distantes”, ou seja, não atinge toda a classe das percepções sensíveis.

Foucault afirma, na obra *A história da loucura na idade clássica*, que Descartes se recusa a utilizar a loucura como uma razão de duvidar. A isso se segue uma especulação sobre os motivos de tal recusa.<sup>41</sup> Contudo, parece-nos que tal interpretação ignora o espírito e a letra da passagem da primeira meditação em que o exemplo da loucura é mencionado. Ignora a letra, visto que, no início do parágrafo, Descartes afirma que não seria sensato duvidar de que “eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos”, mas, no parágrafo seguinte, efetivamente faz uso da possibilidade que, na passagem anterior, parecia insensata. Ou seja, a rejeição da loucura que seria duvidar de fatos como “estar aqui, sentado perto do fogo” pertence ao estágio da meditação que *antecede* a introdução do argumento do sonho, depois da qual não será mais loucura duvidar de tais coisas. Louco, portanto, seria aquele que duvida da realidade da percepção sensível *no estágio* da meditação em que Descartes ainda confia em determinadas percepções sensíveis. Assim, com a introdução do argumento do sonho no momento imediatamente posterior, não será mais loucura duvidar da realidade da percepção sensível.

---

<sup>40</sup> DESCARTES, 1999, p. 250.

<sup>41</sup> FORLIN, 2005, pp. 88-90 (nota).

Descartes rejeita, portanto, a loucura que seria duvidar de certas percepções sensíveis antes de efetivamente comportar-se como um louco e rejeitá-las com o argumento do sonho. Em suma, a rejeição da loucura que seria duvidar de todas as percepções sensíveis pertence a um momento preciso da cadeia das razões, anterior à introdução do argumento do sonho. Quando Descartes menciona a loucura, refere-se precisamente ao argumento do sonho, “insensato” no primeiro estágio da dúvida, mas utilizado no estágio seguinte.

A interpretação de Foucault também ignora o espírito do texto cartesiano, pois o argumento do sonho é funcionalmente idêntico a um argumento baseado na loucura. Ambos serviriam igualmente bem para indicar a possibilidade de um sujeito prisioneiro de suas representações. Os loucos, no texto de Descartes, “garantem que são reis, enquanto são bastante pobres; que estão trajados de ouro e púrpura, enquanto estão totalmente nus; ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro”. Os que sonham não pensam de maneira diferente.

Uma passagem de *Recherche de la verité* mostra que o argumento da loucura é o equivalente funcional do argumento do sonho: ao discorrer sobre os enganos do conhecimento sensível, Descartes menciona o delírio dos “melancólicos [estado enfermo provocado pelo excesso da bile negra], que pensam que são ânforas ou que possuem alguma parte do corpo de um tamanho descomunal”.<sup>42</sup>

De qualquer forma, o argumento baseado na loucura é um antigo argumento cético. Afirma Sexto Empírico:

Conforme estejamos saudáveis ou enfermos, as coisas não caem sob os nossos sentidos da mesma maneira, visto que as pessoas acometidas de frenite [enfermidade que provoca delírios] ou possuídas pelos deuses crêem escutar espíritos, ao passo que esse não é o nosso caso.<sup>43</sup>

Sexto Empírico refere-se ainda às adulterações de impressões sensíveis ocasionadas por variações da combinação dos humores corporais:

E se nós dizemos que é a combinação de certos humores que produz impressões inapropriadas provenientes dos objetos reais em pessoas enfermas, é preciso responder que as pessoas com boa saúde, tendo elas também humores misturados, tais humores podem

---

<sup>42</sup> AT X 511.

<sup>43</sup> EMPÍRICO, 1997, p. 111.

fazer aparecer, àqueles que se diz estarem enfermos, os objetos externos tais como eles são por natureza, e diferentes àqueles que estão saudáveis.<sup>44</sup>

Não é de outra maneira que Descartes se refere às alucinações dos loucos, decorrentes da influência dos “negros vapores da bile”, um dos quatro humores corporais da medicina hipocrática.

### 3.2. O argumento do sonho

Como vimos, a loucura é desqualificada como argumento no parágrafo que precede a introdução do argumento do sonho, momento a partir do qual não mais será loucura duvidar de “que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo”:

Contudo, devo aqui ponderar que sou homem, e, conseqüentemente, que tenho o hábito de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos prováveis, que esses dementes despertos. Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama? Afigura-se me agora que não é com olhos adormecidos que olho para este papel; que esta cabeça que eu movo não se encontra adormecida; que é com intento deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que sucede no sonho não parece ser tão claro nem tão inconfundível quanto tudo isso. Porém, meditando diligentemente sobre isso, recordo-me de haver sido muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogas. E, persistindo nesta meditação, percebo tão claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence de que estou dormindo.<sup>45</sup>

Se eu posso estar sonhando, então até mesmo juízos como “encontre-me aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos” poderão estar sujeitos à dúvida. É possível ainda notar que as representações dos sonhos, conforme a declaração de Descartes, podem igualar-se às experiências dos loucos ou até mesmo excedê-las em improbabilidade.

---

<sup>44</sup> Ibid., pp. 111-113.

<sup>45</sup> DESCARTES, 1999, p. 251.

No entanto, Descartes observa que os sonhos são compostos de elementos provenientes da vida real, assim como as pinturas de objetos imaginários são formadas de elementos extraídos da realidade:

Contudo, é necessário ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que só podem ser formados à semelhança de alguma coisa real e verdadeira; e que, ao menos desta maneira, essas coisas gerais, isto é, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, e sim verdadeiras e existentes. Porque, na verdade, os pintores, mesmo quando se dedicam com o maior empenho a representar sereias e sátiros por formas estranhas e excepcionais, não lhes podem conferir formas e naturezas totalmente novas, mas fazem somente certa mistura e composição dos membros de diferentes animais; ou então, se por acaso sua imaginação for suficientemente extravagante para criar algo tão novo, que nunca tenhamos visto, e que desta forma sua obra nos represente uma coisa puramente falsa, com certeza ao menos as cores com que eles a executam devem ser verdadeiras.<sup>46</sup>

Neste ponto da argumentação, ao comparar a representação mental a uma representação pictórica fantasiosa, Descartes ainda admite que possam existir coisas materiais, embora diferentes das sonhadas. Uma sereia, um ser fictício, é composta de partes existentes na realidade (mulher e peixe). Fictícia é somente a composição dos elementos reais: olhos, cabeça, mãos, cores, etc.

Descartes admite, porém, que as imagens dos sonhos podem ser completamente imaginárias, sem conservar qualquer semelhança com elementos existentes na realidade.

Contudo, uma combinação, por mais ilusória que seja, é obrigada a existir em conformidade com elementos ainda mais simples. Estes elementos são reais; fictícia é apenas a composição deles:

Mesmo que essas coisas gerais, isto é, olhos, cabeça, mãos e outras análogas, possam ser imaginárias, é necessário confessar que existem outras bem mais simples e universais, que são verdadeiras e existentes, de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que se situam em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que se encontram, o tempo que mede sua duração e outras coisas análogas.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Ibid., pp. 251-252.

<sup>47</sup> Ibid., p. 252.

Assim, todos os objetos (imaginários ou reais) existem em conformidade com certas idéias universais muito simples: extensão, figura, quantidade, grandeza, número, lugar, duração, etc. Estes elementos, portanto, são necessariamente reais. Devemos perguntar: o que há de falso no sonho? No primeiro caso, a composição de membros; no segundo caso, a composição de noções simples. O imaginário refere-se sempre à composição dos elementos reais.

Como resultado da aplicação do argumento do sonho, temos, portanto, a possibilidade de que todos os julgamentos perceptivos sejam falsos, e que o mundo externo não exista. No entanto, as idéias universais absolutamente simples (noções matemáticas) não são atingidas pelas ilusões dos sonhos:

Talvez seja por isso que nós não concluíamos mal se afirmarmos que a física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito dúbias e incertas; mas que a aritmética, a geometria e as outras ciências desta natureza, que só se dedicam a coisas bastante simples e gerais, sem se preocuparem muito se elas existem ou não na natureza, encerram alguma coisa de certo e incontestável. Portanto, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado jamais terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão evidentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou dúvida.<sup>48</sup>

Ou seja, não falamos mais de um mundo material aqui, mas de noções matemáticas, que não necessitam existir na natureza. Se a incerteza diz respeito somente à composição dos elementos absolutamente simples, o conhecimento matemático não está sujeito à dúvida, diferentemente do que ocorre com a física (ciência dos corpos) e as ciências a ela relacionadas (astronomia, medicina etc).

Por meio do argumento do sonho, Descartes põe em dúvida a existência do mundo material, do qual faz parte seu próprio corpo. Trata-se de uma razão global de duvidar: o mundo sensível como um todo é colocado em causa, e não apenas algumas impressões. Baseado na experiência concreta dos sonhos, Descartes pergunta: não poderia ser a realidade um produto de minha mente? A existência de um mundo externo não poderia ser uma ilusão?

Williams esclarece a diferença entre o primeiro estágio da dúvida e o argumento do sonho, que torna *global* a dúvida sobre o conhecimento sensível:

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 253.

Erros dos tipos que ele [Descartes] considerou antes, dependentes de má iluminação, distância, enfermidades, são resistentes à generalização porque, em primeiro lugar, a reflexão sobre as condições de observação pode levantar suspeitas *no momento*: uma vez que ele está agora plenamente consciente e prevenido, ele pode estabelecer que esta não é uma ocasião das condições específicas de engano – ou seja, a dúvida não generaliza até o presente caso. Mas, ele sugere, uma vez que os sonhos nos enganam completamente, a reflexão não lhe fornece um indício no interior da situação para distinguir isso no momento como específico: a descoberta do erro é aqui total e irrestritamente retrospectiva.<sup>49</sup>

Os erros evocados por Descartes no primeiro passo do processo da dúvida eram todos particulares: a refração altera a aparência de bastões na água, a icterícia altera a visão de cores, etc. Objetos e o meio aquoso em que estão colocados, o comportamento dos raios de luz decorrente das leis da refração, o globo ocular, o organismo atacado de icterícia, etc. são componentes do sistema do mundo empírico. No sistema do mundo, a possibilidade do erro é condicionada pela possibilidade de descoberta da verdade; verdade e falsidade são conceitos relativos. No caso de um sonho, todos os componentes do sistema do mundo podem ser ilusórios. As distinções empíricas são anuladas. Não há mais a possibilidade do reconhecimento de particularidades no interior do mundo empírico: o bastão aparentemente envergado como uma situação especial decorrente das leis da refração. Como todas as percepções podem ocorrer dentro de um sonho, a identificação de uma situação particular de erro é impossibilitada. *Todas* as percepções podem ser ilusórias, não apenas aquelas condicionadas por alguma característica do mundo empírico. Por meio da generalização da possibilidade de erro, Descartes abandona o terreno dos objetos empíricos.

Contudo, o argumento do sonho não poderia referir-se a uma possibilidade empírica, isto é, particular? Sonhos, sem dúvida, são ocorrências empíricas corriqueiras. Como tais, podem ser constatadas, e a verdade pode ser descoberta. Descartes não deixou de notar o caráter fatural dos sonhos quando contrapôs a experiência do sonho à vigília: “Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama?”. É a experiência verídica (“Descartes despido na cama”) que condiciona o caráter ilusório do sonho.

---

<sup>49</sup> WILLIAMS, 2005, p. 37.

Para Williams, o argumento do sonho seria um “estágio intermediário” da dúvida global acerca dos sentidos, também dependente de outras percepções (verídicas), assim como os erros evocados no início do processo da dúvida.<sup>50</sup> O sonho de que fala Descartes ainda é um sonho *determinado*, isto é, contraposto à vigília.

Sonhos, como possibilidades mundanas, não fornecem motivos à suspensão do juízo acerca da existência do mundo externo, pelo contrário. Assim como o comportamento dos raios de luz em decorrência das leis da refração, um sonho, como ocorrência psíquica determinada, é justamente um fato *sujeito* à suspensão do juízo. Podemos, para efeito de comparação, imaginar uma pintura numa tela. Sonhos, na qualidade de fatos mundanos determinados, são como elementos pintados *na* tela; sua possibilidade de engano, portanto, não diz respeito à *própria tela* que os contém. As experiências mundanas dos sonhos, em outras palavras são *internas*, ou seja, verificáveis em princípio.

A dúvida realmente global só será atingida no próximo passo da primeira meditação, com a introdução da hipótese do Deus enganador, também chamada de dúvida hiperbólica. Ela será equivalente à possibilidade de um sonho contínuo e inverificável.

O argumento do sonho tem um alcance limitado, pois não atinge a experiência da vigília, que pode ser constatada ao ser comparada à experiência ilusória do sonho. O argumento do Deus enganador, por outro lado, colocará inapelavelmente em dúvida a realidade do mundo externo, tornando impossível a distinção entre sonho e vigília.

Segundo Guérault, o processo da dúvida é um processo de decomposição, ou seja, um processo que “vai do complexo ao simples”.<sup>51</sup> Os sonhos são ilusórios apenas porque combinam de forma imaginária elementos mais simples e gerais: olhos, mãos, cabeças, corpos, etc. Esses elementos parecem reais, porque existem fora das composições imaginárias. Entretanto, os próprios elementos das composições são compostos, e podem ser compostos de maneira irreal. Portanto, é preciso alcançar os elementos desses elementos: naturezas muito simples e gerais tais como figura, número, quantidade, grandeza, espaço, tempo, etc. Além dessas as qualidades sensíveis também são elementos simples das representações. Essas naturezas simples, portanto, não podem ser imaginárias (a falsidade pertence à composição), e assim não estão sujeitas à dúvida: “Todas as ideias

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 42.

<sup>51</sup> GUÉROULT, 1953, p. 34.

compostas são suspeitas, pois todas podem ser factícias (*facticiae = fictae*). Todas as ideias indecomponíveis, ou naturezas simples, sejam elas intelectuais ou sensíveis, são necessariamente indubitáveis, pois elas não podem ser factícias”.<sup>52</sup> Para Guérault, essas naturezas simples são as “condições necessárias de toda representação possível”, sejam elas imaginárias ou reais, ou, dito de outra forma, “noções matemáticas fundamentais”.<sup>53</sup> Quer o mundo material exista ou não, o quadrado não tem mais do que quatro lados, e dois mais três sempre formam o número cinco. O argumento do sonho atinge a existência das coisas materiais, não as noções matemáticas. No *Discurso*, Descartes chega a dizer que um geômetra, mesmo dormindo, seria capaz de inventar uma nova demonstração verdadeira.<sup>54</sup>

As noções matemáticas, portanto, como condições universais e necessárias de toda representação possível, não são atingidas pela dúvida a respeito do mundo material. Assim, a matemática e a geometria, continuam válidas, a despeito de seus objetos existirem ou não na natureza. Em contrapartida, ciências como a física e a astronomia, cujo objeto são coisas compostas, são duvidosas. Seria então este o resultado da aplicação do argumento do sonho: a suspensão do juízo acerca da existência do mundo material, resultado que mantém intacta a adesão do intelecto ao conteúdo objetivo expresso pelas ideias matemáticas.

É preciso notar, contudo, a manobra que Descartes opera ao evocar o fato de que sonhamos como razão de duvidar da realidade da percepção sensível. Descartes extrapola o conteúdo de um evento particular do mundo empírico (os sonhos) para uma tese que abarca a totalidade desse mesmo mundo. Em outras palavras, aquilo que pertence à parte é aplicado ao todo: dos sonhos como parte da vida chega-se à própria vida como um grande sonho. Do sonho como ocorrência de um corpo humano à tese do mundo como minha representação, o movimento é de espiritualização, ou seja, de passagem do particular (interno, empírico) ao geral (externo, transcendental). Observamos o nascimento de um sujeito imaterial, e a conseqüente redução do mundo a um mero fenômeno. Compreende-se, assim, que a dúvida global tenha servido de suporte para a tese cartesiana da distinção real entre corpo e alma.

Descartes, ao que parece, tem consciência do caráter limitado das ilusões experimentadas durante o sono, pois contrapõe as experiências dos sonhos (“vestido e

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 35.

<sup>53</sup> Ibid., p. 36.

<sup>54</sup> DESCARTES, 2007, p. 70.

próximo do fogo”) às experiências reais (“nu em minha cama”). Os sonhos, portanto, não se referem a experiências ilusórias rigorosamente globais. Eles podem ser descobertos e distinguidos da vigília.

### 3.3. O argumento do deus enganador

Se as ilusões a que se refere o argumento do sonho podem tem um caráter empírico, o mesmo não ocorrerá com o argumento do deus enganador, apresentado no estágio seguinte da dúvida. As ilusões provocadas pelo deus enganador não poderão ser contrapostas a experiências reais. Podemos considerar tal razão de duvidar, portanto, verdadeiramente hiperbólica: por meio dela, Descartes aprimora o argumento do sonho, que colocava em causa a realidade das percepções sensíveis, mas tinha um caráter limitado:

Contudo, faz muito tempo que conservo em meu espírito a opinião de que existe um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Mas quem me poderá garantir que esse Deus não haja feito com que não exista terra alguma, céu algum, corpo extenso algum, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que, apesar disso, eu possua os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de forma distinta daquela que eu vejo?<sup>55</sup>

A hipótese do deus enganador, portanto, transforma a vida num longo sonho. A realidade não poderá mais ser descoberta pelo indivíduo desperto. Mas não é só isso: ela introduz uma nova razão de duvidar, referente ao conhecimento matemático:

E, também, como suponho que algumas vezes os outros se enganam até mesmo nas coisas que eles julgam conhecer com maior certeza, pode suceder que Deus tenha desejado que eu me equivoque todas as vezes em que realizo a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso.<sup>56</sup>

No estágio anterior da dúvida, em que intervinha a hipótese do sonho, as noções matemáticas, como condições de possibilidade de toda representação, permaneciam ao abrigo de qualquer falsidade, pois, independentemente do estatuto do mundo externo, dois e

---

<sup>55</sup> DESCARTES, 1999, p. 253.

<sup>56</sup> Idem.

dois são cinco, e o quadrado tem quatro lados. Com a introdução da ideia de um deus enganador, uma nova questão se coloca: as noções matemáticas são essências, isto é, correspondem a uma realidade independente da consciência? Posso enganar-me ao realizar as mais simples operações de aritmética, ou ao contar os lados de um quadrado?

A hipótese do deus enganador constitui o último grau da dúvida. Por meio dela, todos os conhecimentos *objetivos* (existenciais ou essenciais) são anulados; ela leva à suspensão do juízo acerca de tudo o que transcende o sujeito. Do mundo externo, não posso afirmar que ele existe; tudo pode não passar de um sonho projetado em minha mente; das noções matemáticas, não posso afirmar que são válidas em si mesmas, fora de meu intelecto. Descartes, que não pretende se contentar com conhecimentos apenas prováveis, é obrigado a imaginar razões radicais para abalar suas crenças, pois apenas o conhecimento que se mede com a dúvida radical pode apresentar uma evidência completa.

Ao discorrer sobre a hipótese do deus enganador, Guérout enfatiza sua função de abalar a validade que o espírito atribui naturalmente às noções matemáticas:

Não se vê como o filósofo poderia chegar a algo mais simples e mais indubitável que essas noções matemáticas, se a reflexão não se elevasse do plano natural ao metafísico, colocando em causa a validade que nosso espírito, “por natureza”, lhes atribui necessariamente. Essa reflexão nasce da confrontação dessa certeza com uma velha opinião metafísica, “recebida por ouvir dizer”, e que basta para abalá-la sem que nós possamos extrair do conteúdo dessas noções nada que possa garantir seu direito à certeza. Essa opinião diz respeito à idéia vaga de um Deus infinitamente poderoso que, por isso mesmo, possuiria o poder de nos enganar sobre tudo.<sup>57</sup>

O argumento do sonho era incapaz de abalar a confiança que o espírito naturalmente depositava nas noções matemáticas, ou seja, nas condições de possibilidade de toda representação. As noções matemáticas surgiram como os elementos absolutamente simples que compõem as representações, independentemente do estatuto do mundo externo (real ou ilusório). Agora, com a introdução da ideia de um Deus infinitamente poderoso e enganador, uma nova questão é colocada: às noções matemáticas corresponde algo de real fora do espírito? Passamos da dúvida acerca da *existência* dos objetos materiais para a dúvida acerca da *essência* desses objetos. Para Guérout, residiria aí a função primordial do argumento do deus enganador: atingir as idéias claras e distintas das quais o espírito não

---

<sup>57</sup> GUÉROULT, 1953, p. 37.

está naturalmente propenso a duvidar: “Através dessa passagem da dúvida universal fundada sobre razões naturais à dúvida universal metafísica, o entendimento é obrigado a justificar, se ele é capaz, a certeza natural que ele tem de suas ideias”<sup>58</sup>.

Embora as verdades matemáticas não sejam atingidas pela dúvida sobre a existência do mundo externo, pode haver erro na intuição das verdades matemáticas, pois pode ser “que eu me equivoque todas as vezes em que realizo a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado”. Ou seja, para Descartes, podemos duvidar até mesmo das verdades matemáticas mais simples.

Independentemente de seu papel em relação ao conhecimento matemático, a hipótese do deus enganador introduz a possibilidade universal de engano no tocante ao mundo material. O passado e todos os juízos baseados em percepções, inclusive os referentes à existência de nosso próprio corpo, são colocados em dúvida. Trata-se da dúvida hiperbólica. A totalidade do mundo material pode não existir. Diferentemente do argumento do sonho, que poderia dizer respeito a uma possibilidade fatural (reconhecida por Descartes, que se mostra capaz de comparar o sono à vigília), a hipótese do deus enganador, verdadeiramente global, impossibilita o reconhecimento de tais fatos. Segundo Williams, “A dúvida hiperbólica é... expressa pelo pensamento de que talvez nós dormimos o tempo todo”<sup>59</sup>. Ou seja, a dúvida hiperbólica refere-se à possibilidade de um sonho absoluto, indetectável. Ela anula a distinção entre o sono e a vigília. Todos os graus anteriores da dúvida levavam em conta fatos do mundo empírico: ilusões físicas, alterações dos órgãos dos sentidos, experiências de sonhos, etc. A radicalização da dúvida abarca sem distinção todos os fatos do mundo empírico. Portanto, não há sinais mundanos capazes de indicar a ação de um deus enganador.

Acerca da dúvida hiperbólica como um longo sonho, afirma Descartes em *Recherche de la vérité*: “Como podeis estar certo de que vossa vida não é um sonho contínuo, e de que tudo o que vós pensais aprender por vossos sentidos não é falso, tanto agora como quando vós dormis?”<sup>60</sup> Em seguida, a hipótese de um Deus enganador é descrita como aquela que gera um efeito análogo ao de um longo sonho.<sup>61</sup> Com efeito, um

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 38.

<sup>59</sup> WILLIAMS, 2005, p. 42.

<sup>60</sup> AT X 511

<sup>61</sup> Ibid., p. 512.

sonho como fato empírico é incapaz de justificar a abstração do mundo material. A possibilidade de um longo sonho, no entanto, recobre todos os sinais do sistema do mundo. Conforme Williams,

A última radicalização da dúvida toma algo dos estágios anteriores, mas não se baseia, de forma autocontraditória, nos fatos familiares que foram postos diante de nós nesses estágios. Esses fatos foram usados em primeiro lugar para afrouxar nossos prejuízos; a dúvida final, radical, elimina esses fatos familiares completamente. O que ela toma deles é algo sugerido pela reflexão sobre eles – um certo quadro do que seria uma percepção verídica.<sup>62</sup>

Em suma, o argumento do sonho apresenta a possibilidade de um sonho *determinado*, distinguível da vigília; a hipótese do deus enganador, em contrapartida, apresenta a possibilidade de um sonho indeterminado (“tudo é sonho”). Um sonho determinado é um evento psíquico concreto, propriedade de uma parte do mundo material (um cérebro); a dúvida hiperbólica, contudo, faz abstração da totalidade do mundo material. É o cenário do logro universal, portanto, que está sujeito à acusação de falta de sentido.

Em seguida, Descartes afirma que talvez Deus não exista. Nesse caso, se não existimos em virtude de alguma causa perfeita, não temos razão para confiar em nossos juízos:

Pode ser que existam aqui pessoas que acharão melhor negar a existência de um Deus tão poderoso a crer que todas as outras coisas são duvidosas. Mas não nos oponhamos a elas por enquanto e presumamos, em seu favor, que tudo quanto aqui é dito a respeito de um Deus seja uma fábula. Contudo, de qualquer modo que presumam ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o imputem a algum destino ou fatalidade, quer o atribuam ao acaso, quer queiram que isto suceda por uma ininterrupta série e relação das coisas, é certo que, posto que errar e equivocar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a quem imputarem minha origem, tanto mais será provável que eu seja de tal maneira imperfeito que me equivoque sempre.<sup>63</sup>

Para Descartes, a concepção naturalista da origem do intelecto humano é equivalente à hipótese da existência de um deus enganador: se somos produzidos por causas puramente naturais, e não por um Deus perfeito, como podemos assegurar a correspondência entre nossas idéias e a realidade objetiva? Assim, se Deus não existe, coisa

---

<sup>62</sup> WILLIAMS, 2005, p. 43.

<sup>63</sup> DESCARTES, 1999, pp. 253-254.

que Descartes não decide na primeira meditação, não estamos mais seguros do que no caso da existência de um deus enganador.

A presença dessa hipótese naturalista na primeira meditação mostra-nos que a hipótese de um deus enganador não é necessária para provocar a suspensão de nosso juízo. A ideia de um deus que nos engana, aliás, não deve ser considerada segundo seu aspecto literal. Ela designa acima de tudo uma metáfora, um dispositivo de pensamento utilizado para nos tornar conscientes do fato de que nossos juízos transcendem necessariamente os objetos de que são juízos, ou seja, que nada garante que haja fora da mente algo como aquilo que pensamos, que o mundo objetivo pode ser excluído sem que haja alteração alguma no pensamento. Para que estejamos conscientes disso, podemos *ilustrar* tal possibilidade com a idéia de um deus que nos engana sempre. Um tal deus não necessita, de fato, existir; basta-nos tomar consciência do caráter *mediato* da realidade objetiva, uma vez que entre ela e nossa consciência (o imediato) interpõe-se sempre o véu dos sentidos. Assim, o ceticismo pode ser definido como a consciência do caráter problemático dos juízos que transcendem a esfera do imediatamente dado (minhas impressões subjetivas).

Ao cabo do processo da dúvida, Descartes encontra-se prisioneiro de si mesmo, desautorizado a ultrapassar os estreitos limites de suas crenças subjetivas e afirmar uma correspondência entre o conteúdo de sua mente e a realidade, tanto a respeito das idéias sensíveis como das matemáticas:

Sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que no passado considerei verdadeiras, não existe nenhuma da qual hoje não possa duvidar, não por alguma falta de consideração ou imprudência, mas por razões muito fortes e refletidas: de modo que é preciso que de agora em diante suspenda meu juízo a respeito de tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que se me afiguram manifestamente falsas, se desejo encontrar algo de imutável e de indubitável nas ciências.<sup>64</sup>

Descartes toma a resolução de suspender o juízo acerca de suas antigas opiniões, mas depara com uma dificuldade de ordem psicológica:

Não é, porém, suficiente haver feito tais considerações, é necessário ainda que atente para me lembrar delas; porque essas antigas e habituais opiniões ainda me voltam com frequência à mente, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de ocupar meu espírito a despeito de mim e de se tornarem quase senhoras de minha

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 254.

convicção. É por isso que penso que me utilizarei delas com mais prudência se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo contrabalançado meus preconceitos, eles não possam fazer pender minha opinião mais para um lado do que para o outro, e meu juízo não mais seja de agora em diante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade.<sup>65</sup>

Ao longo da primeira meditação, todas as crenças objetivas de Descartes revelaram-se sujeitas à dúvida. Contudo, essas antigas opiniões duvidosas continuavam a habitar a mente de Descartes, por força do hábito. Para combatê-las, Descartes concebe a ficção de um *gênio maligno*:

Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é a suprema fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo totalmente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de possuir todas essas coisas.<sup>66</sup>

Ou seja, a hipótese do gênio maligno retoma o argumento do deus enganador no tocante à existência do mundo externo, sem acrescentar nenhuma novidade às razões de duvidar. Como vimos, Descartes não menciona a dúvida referente às demonstrações matemáticas ao falar dela.

Segundo Guérout, a hipótese do gênio maligno é um *instrumento psicológico* que torna possível “uma operação da vontade que deve se exercer contra os hábitos e tentações do provável”.<sup>67</sup> De modo que a hipótese do gênio maligno não poderia ser considerada uma razão de duvidar. O argumento do deus enganador, com efeito, já havia fornecido uma razão máxima para abalar as nossas crenças. Assim, a hipótese do gênio maligno, que retoma o argumento do deus enganador, funciona apenas como um motivo de suspeita que age contrariamente aos hábitos mentais enganosos.

Guérout afirma que o processo da dúvida “estende a dúvida muito além da esfera dos objetos sensíveis”,<sup>68</sup> e dedica pouco espaço, em sua análise da primeira meditação, à

---

<sup>65</sup> Ibid., pp. 254-255.

<sup>66</sup> Ibid., p. 255.

<sup>67</sup> GUÉROULT, 1953, p. 39.

<sup>68</sup> Ibid., p. 34.

dúvida referente ao mundo material. Guérout enfatiza a dúvida acerca do valor objetivo das idéias matemáticas. Contudo, Descartes dedica maior atenção, na *Primeira meditação*, à dúvida concernente aos sentidos. Segundo suas próprias palavras, sua principal intenção, na primeira meditação, é colocar em dúvida as coisas materiais: “Na primeira [meditação], antecipo as razões pelas quais podemos, de forma geral, pôr todas as coisas em dúvida, e, em particular, as coisas materiais”.<sup>69</sup> Na *Primeira meditação*, a dúvida acerca das matemáticas é mencionada uma única vez, no parágrafo em que a hipótese do deus enganador é utilizada para generalizar a dúvida concernente aos sentidos. Além disso, ao introduzir a hipótese do gênio maligno, motivo *par excellence* para sedimentar a dúvida metódica, Descartes não menciona a dúvida referente às matemáticas; conforme o texto da primeira meditação, o gênio maligno produz falsas ideias somente a respeito de coisas e propriedades do mundo sensível:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo totalmente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de possuir todas essas coisas.

Mais tarde (na *Terceira meditação*), Descartes dirá que a hipótese do gênio maligno não tem efeito sobre a *apreensão direta* das verdades matemáticas. Descartes reitera primeiramente o ponto de vista da primeira meditação, segundo o qual um Deus onipotente pode fazer com que eu me engane até mesmo na intuição de idéias claras e distintas: “Todas as vezes que esta opinião... do supremo poder de um Deus surge em minha mente, sou obrigado a confessar que lhe é fácil, se Ele o quiser, proceder de tal modo que eu me equivoque até mesmo nas coisas que creio conhecer com uma certeza muito grande”.<sup>70</sup> No entanto, Descartes afirma em seguida:

E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que julgo conceber com muita clareza, sou de tal forma convencido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder; mesmo assim, nunca poderá fazer que eu nada seja enquanto pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu nunca tenha existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então, que dois e três juntos façam mais ou menos do

---

<sup>69</sup> DESCARTES, 1999, p. 241.

<sup>70</sup> Ibid., p. 271.

que cinco, ou coisas parecidas, que vejo com clareza não poderem ser de outra forma a não ser como as concebo.<sup>71</sup>

Nessa passagem, as verdades matemáticas aparecem claramente associadas à verdade indubitável do *cogito*, da qual ninguém afirmaria que pudesse ser posta em dúvida pela ação de algum deus enganador. Isso significa que o tratamento dado por Descartes às ideias matemáticas, pelo menos nessa passagem, não se diferencia do tratamento dado ao *cogito* e aos conhecimentos a ele associados (o fato de eu um dia ter existido, se existo agora). Ora, a verdade do *cogito*, indubitavelmente, impõe limites à ação do deus enganador. Se Descartes dá as ideias matemáticas o mesmo tratamento dado ao *cogito*, isso significa que Deus não poderia enganar-me a respeito delas.

John Cottingham coloca-se contra os comentadores que defendem a “visão extrema da dúvida cartesiana”: a extensão das dúvidas sistemáticas até mesmo à intuição imediata das idéias claras e distintas: “Concluo que a dúvida aqui levantada sobre a possibilidade de haver um Deus enganador... não impugna o nosso conhecimento de uma proposição como “dois mais três são cinco” no momento em que a apreendemos”.<sup>72</sup> Para Cottingham, a dúvida mantém-se apenas em relação a cognições claras e distintas que fogem ao foco atual da atenção, ou seja, cognições passadas:

No instante em que deixamos escapar a nossa atenção, o cenário do “Deus enganador” poderá causar-nos dúvidas sobre se a cognição que acabamos de obter será precisa. Mas, no próprio momento em que apreendemos uma verdade simples como “dois mais três são cinco”, saberemos então, enquanto mantivermos concentrada nela a nossa atenção, que é verdadeira.<sup>73</sup>

Da mesma forma como o *cogito* resiste ao ceticismo mais extremado, uma possível dúvida a respeito da intuição direta das verdades matemáticas não colocaria a razão em contradição consigo própria? Para Thomas Nagel, seria impossível conceber um Deus que me enganasse a respeito das idéias matemáticas:

Creio que ele [Descartes] está errado em admitir, ainda que temporariamente, a hipótese de que um demônio maligno possa estar remexendo sua mente para levá-lo a pensar falsamente

---

<sup>71</sup> Idem.

<sup>72</sup> COTTINGHAM, 1989, pp. 101-102.

<sup>73</sup> Ibid., p. 102.

que  $2 + 3 = 5$  ou que um quadrado tem quatro lados. Isso exigiria que ele pensasse o seguinte: “Não posso decidir-me entre duas possibilidades: a) de que eu acredito que  $2 + 3 = 5$  porque é verdadeiro; b) de que eu acredito nisso só porque um demônio maligno está manipulando minha mente. Neste segundo caso, minha crença pode ser falsa e  $2 + 3$  pode ser 4 ou 3 ou qualquer outra coisa”.

Esse pensamento é ininteligível, por duas razões. Primeiro ele inclui o “pensamento” de que talvez  $2 + 3 = 4$ , ao qual não foi atribuído nenhum sentido e que não pode vir a adquiri-lo por meio da conjunção com o estranho pensamento não aritmético de que um demônio maligno possa estar manipulando sua mente. Segundo, o julgamento de que existem duas alternativas mutuamente excludentes e de que ele não tem onde se apoiar para se decidir entre elas é, em si, um exercício de razão, e, engajando-se nele, Descartes já demonstrou implicitamente sua inabalável vinculação ao pensamento lógico de base, que não pode ser perturbado pela possibilidade de que sua mente esteja sendo manipulada. Em outras palavras, ele não pode sequer levar em conta as implicações dessa possibilidade sem implicitamente descartar-se dela.<sup>74</sup>

Para Nagel, a extensão da dúvida às ideias matemáticas contraria a própria tendência racionalista do pensamento de Descartes: as críticas à razão são feitas sempre *em nome da razão*; não há um “lado de fora” do pensamento racional a partir do qual o ceticismo possa formular seus ataques. O ceticismo a respeito da lógica de base é tão autocontraditório quanto o seria aquele a respeito do *cogito*. Isso se realmente Descartes julgou sensato submeter as proposições matemáticas à dúvida metódica, interpretação autorizada por passagens<sup>75</sup> como a da *Primeira meditação*, mas que não encontra apoio no trecho supracitado da *Terceira meditação*, em que Descartes impõe limites à ação do deus enganador e associa a verdade das intuições matemáticas à verdade do *cogito*.

Há uma diferença importante entre os erros de raciocínio ocasionais e a desconfiança em relação à validade das proposições matemáticas em si mesmas. Os primeiros possuem um significado apenas psicológico, diferentemente da questão propriamente epistemológica acerca da objetividade da razão. Erros de raciocínio, com efeito, são cometidos com frequência; mas não nos autorizam a impugnar a autoridade da própria razão. Assim, o resumo que o *Discurso* apresenta das *Meditações* menciona somente um argumento psicológico para abalar a crença nas proposições matemáticas:

---

<sup>74</sup> NAGEL, 2001, pp. 72-73.

<sup>75</sup> Nos *Princípios da filosofia*, a idéia de um Deus enganador é utilizada para mostrar que as demonstrações matemáticas estão sujeitas à dúvida. Cf. DESCARTES, AT IX, *Principes*, pp. 26-27.

E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais simples temas de geometria, e neles cometem paralogismos, julgando que eu era tão sujeito ao erro quanto qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara como demonstrações.<sup>76</sup>

Gilson afirma que Descartes optou por não mencionar a hipótese do deus enganador no *Discurso*, “porque essa obra é escrita em língua vulgar, e seria imprudente colocar nas mãos de todos um instrumento tão perigoso como a dúvida geral”.<sup>77</sup>

Segundo Guérout, devemos diferenciar as razões de duvidar apresentadas nas “obras de divulgação” (*Discurso do método, Princípios de filosofia*) daquelas apresentadas nas *Meditações*, que

negligenciam o argumento tirado dos paralogismos cometidos ocasionalmente pelos matemáticos: esses falsos raciocínios podem me fazer duvidar de minha capacidade de chegar a essas noções certas, não das próprias noções, uma vez que, por natureza, elas não podem ser duvidosas.<sup>78</sup>

É preciso diferenciar, portanto, um argumento *psicológico* acerca da validade do conhecimento matemático, extraído do fato de que cometemos erros ocasionalmente, de um argumento referente à *própria intuição intelectual* das idéias matemáticas, apresentado pela idéia de um Deus enganador. Conforme Forlin,

Diferentemente da percepção sensível, porém, em que podíamos mostrar que ela nos engana às vezes, não é possível mostrar que a intuição intelectual nos tenha enganado alguma vez: aquilo que intuímos intelectualmente, o fazemos com uma necessidade tal que não podemos recusar-lhe o assentimento; o juízo como que é inerente ao próprio objeto, fornecido por ele mesmo.<sup>79</sup>

Assim, a necessidade inerente à intuição intelectual justificaria a introdução de uma razão *metafísica* de duvidar: o argumento do deus enganador.

Há uma tese que domina a exposição guéroutiana do processo cartesiano da dúvida: trata-se da divisão das dúvidas da *Primeira meditação* em duas espécies: dúvida natural e dúvida artificial (metafísica). A primeira corresponde à dúvida referente aos sentidos; a segunda, à hipótese do deus enganador. Segundo Guérout, a hipótese do deus enganador

---

<sup>76</sup> DESCARTES, 2007, p. 58.

<sup>77</sup> Ibid., p. 58 (nota).

<sup>78</sup> GUÉROULT, 1953, p. 37.

<sup>79</sup> FORLIN, 2005, pp. 71-72.

(ou gênio maligno) foi concebida com a função primordial de abalar a confiança natural nas ideias matemáticas (claras e distintas):

A dúvida fundada sobre o gênio maligno ocupa um lugar à parte na medida em que ela é a única a repousar, não sobre razões naturais de duvidar, ou seja, sobre as dúvidas suscitadas por erros ou ilusões que se produzem naturalmente (erro dos sentidos, delírio dos loucos, ilusão do sonho), mas sobre uma *opinião metafísica*. Donde seu nome de *metafísica*. Não somente ela não é inspirada pela natureza (seja de nosso espírito isolado, seja de nossa substância composta), mas ela é contrária à “*natureza de nosso espírito*” que, espontaneamente, considera como indubitáveis as ideias claras e distintas.<sup>80</sup>

Resta saber, então, por que Descartes não menciona as noções matemáticas ao falar da hipótese do gênio maligno, e por que, na *Terceira meditação*, Descartes as declara imunes à ação de um deus enganador. É preciso notar, além disso, que, em *Recherche de la vérité*, a hipótese do deus enganador é utilizada unicamente para abalar a confiança nos sentidos. Sua função é análoga à de um sonho contínuo.<sup>81</sup> Em vista da dubiedade de Descartes acerca do assunto, parece-nos que a hipótese do deus enganador tem a função primordial de generalizar a dúvida concernente aos sentidos, transformando o argumento do sonho na possibilidade de um longo sonho ao qual não temos condições de confrontar experiências de vigília. O argumento do sonho só se torna uma razão séria para colocar em dúvida a existência do mundo externo quando é absolutizado pela ideia de um deus enganador. É mais provável que a dúvida cartesiana sobre as verdades matemáticas diga respeito apenas à lembrança de intuições claras e distintas efetuadas no passado.

Em todo caso, considere Descartes a intuição atual das ideias matemáticas sujeita à dúvida ou não, excessiva já seria a dúvida acerca da totalidade do mundo material, e tão impossível, conforme as análises de Schlick-Carnap, quanto poderia ser a dúvida acerca das verdades matemáticas.

Como o argumento do sonho pode indicar uma possibilidade *interna* (isto é, constatável, parcial), mais adequada para a análise das proposições globais seria a hipótese do Deus enganador, sem dúvida uma proposição externa que equivale à possibilidade de um sonho global, ou seja, inverificável. Um sonho, com efeito, é um fato mundano como

---

<sup>80</sup> GUÉROULT, 1953, pp. 41-42.

<sup>81</sup> AT X 512.

qualquer outro. Apenas um sonho inverificável (metafísico, transmundano) seria atingido pela crítica de Schlick-Carnap.

No resumo das *Meditações* apresentado no *Discurso (Quarta parte)*, Descartes menciona apenas o argumento do sonho,<sup>82</sup> mas tem em mente um sonho tal como aquele potencializado pelo argumento do deus enganador, já que apenas a hipótese da vida como um longo sonho seria capaz de anular a crença no mundo material, e conseqüentemente fundar a distinção real entre corpo e alma.

Que tipo de sonho seria capaz de provocar a suspensão da crença na existência dos corpos? Certamente não o sonho determinado, particular (em oposição ao global), ocorrência de uma parte do mundo material organizada como cérebro (sonho físico); é o sonho metafísico, global (indistinguível da vigília), o único capaz de colocar em dúvida a existência do mundo material. Ora, somente o argumento do deus enganador institui a possibilidade de um sonho metafísico. O *Discurso*, como sabemos, estabelece a tese da distinção real a partir do argumento do sonho.<sup>83</sup> Para o argumento do sonho possuir a eficácia que lhe é atribuída (atingir a crença na existência dos corpos), ele deve ser equivalente ao argumento do deus enganador no tocante ao conhecimento sensível.

Com efeito, Descartes fornece, na *Sexta meditação*, um critério para distinguir o sonho da vigília, critério baseado na constatação do caráter desconexo dos sonhos. Tudo ocorre como se a totalidade contínua da vida fosse pontuada por pequenas interrupções, as experiências dos sonhos:

Encontro uma diferença muito significativa no fato de que nossa memória nunca pode ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a seqüência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos ocorrem quando nos encontramos acordados. E, de fato, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de repente e desaparecesse do mesmo modo, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de maneira que eu não pudesse perceber nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem razão que eu o consideraria mais um espectro ou um fantasma formado em meu cérebro e análogo àqueles que ali se formam quando durmo do que uma pessoa de verdade. Mas quando percebo coisas das quais conheço com clareza o lugar de origem e aquele onde se encontram, e o tempo em que elas me aparecem e quando, sem interrupção alguma, posso ligar o sentimento que delas tenho com a seqüência do resto de minha existência, totalmente seguro de que as percebo estando desperto e de maneira alguma em sonho.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> DESCARTES, 2007, p. 58.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>84</sup> DESCARTES, 1999, pp. 333-334.

Tal operação de distinção, é claro, supõe a não existência de um deus enganador. Nenhuma distinção poderia ser feita no caso de um deus que nos engana continuamente. Portanto, o argumento do sonho põe em dúvida o mundo dos corpos se o sonho de que ele fala for entendido como um sonho global, extensível à totalidade da vida, sem que seja possível delimitá-lo como uma pequena ilha de irrealidade no fluxo da vida real. A hipótese do deus enganador, de fato, é equivalente à possibilidade de um sonho global. Dentro de um cenário caracterizado pelo logro universal, nenhuma experiência verídica poderia ser destacada e contraposta a uma experiência irreal.

Se Descartes está de posse de um critério para distinguir o sonho da vigília, como afirmar que o argumento do sonho põe em dúvida a totalidade do mundo material? Sonhos empíricos, com efeito, pressupõem a realidade do mundo externo. É necessário um argumento metafísico (externo) para atingir a totalidade do sistema do mundo. A idéia de um deus enganador, sem dúvida, providencia um tal argumento. Assim, se Descartes é capaz de contrapor o sonho à vigília, somos obrigados a reconhecer a limitação do argumento do sonho, que não atinge o mundo sensível de forma global. Trata-se, portanto, de uma limitação *no tocante à realidade sensível*, e não apenas com relação à validade objetiva das idéias matemáticas. Decorre daí que o argumento do deus enganador tem o poder de aprimorar o argumento do sonho, tornando hiperbólica a dúvida acerca dos sentidos.

Diferentemente do que ocorre com os sonhos empíricos, a hipótese do logro universal não pode ter sua falsidade atestada. É forçoso reconhecer, portanto, o incremento trazido pela hipótese do deus enganador às razões de duvidar das coisas sensíveis, independentemente de seu papel a respeito do conhecimento matemático. Hiperbólica é a dúvida baseada na idéia de um deus enganador na medida em que ela aperfeiçoa o argumento do sonho.

Podemos concluir, a partir da análise da *Primeira meditação*, que o critério de verdade da indubitabilidade, oriundo das matemáticas, levou Descartes a colocar em dúvida a realidade do mundo externo. Isso ocorreu com o argumento do sonho e, principalmente, com a hipótese do deus enganador. Trata-se de uma dúvida global: o mundo externo como um todo é colocado em dúvida, e não apenas uma parte dele. A dúvida global acerca do mundo material, portanto, esteja ela baseada no argumento do sonho ou na hipótese do deus

enganador, é uma dúvida *externa* que conduz à tese da imaterialidade da alma, tema do próximo capítulo.

#### 4. A dúvida global e a acusação de falta de sentido

Reconhecemos, portanto, o caráter global ou externo do último estágio da dúvida desenvolvido na *Primeira meditação*, correspondente a hipótese do deus enganador (ou ao artifício psicológico do gênio maligno). Estamos diante da hipótese de um embusteiro que age sobre o próprio conjunto das coisas materiais, e não sobre setores determinados do mundo empírico. Ora, tamanha diferença de escopo não poderia passar sem suscitar problemas filosóficos consideráveis. O Universo é o conjunto de todas as coisas. Como mostraram Schlick e Carnap, seria ilógico tratar o Universo como se ele fosse um membro de si mesmo. Mas a questão concernente à realidade de todas as coisas trata o Universo como se ele fosse um objeto empírico, ou seja, um item do conjunto de todas as coisas. Nas palavras de Carnap, “Ser real no sentido científico significa ser um elemento do sistema [das coisas empíricas]; logo não se pode aplicar significativamente este conceito ao próprio sistema”.<sup>85</sup>

Schlick e Carnap elaboraram em seus escritos os princípios do positivismo lógico, também chamado de neopositivismo ou filosofia do Círculo de Viena. De acordo com essa perspectiva teórica, os enunciados significativos pertencem exclusivamente aos domínios da lógica, da matemática e das ciências empíricas. As proposições lógico-matemáticas são tautológicas ou analíticas (no sentido kantiano); portanto, nada dizem sobre a realidade e são apenas formais. Os outros enunciados significativos são empiricamente verificáveis. Se um enunciado não pertence a nenhum desses domínios, é destituído de sentido.<sup>86</sup> Logo, o princípio de verificação é o critério de distinção entre proposições (materiais) significativas e não significativas, e o trabalho filosófico consiste somente na análise da semântica e da sintaxe das proposições que constituem um discurso.<sup>87</sup> A filosofia não é uma doutrina ou um saber específico, mas a *atividade* de análise lógica dos enunciados.

---

<sup>85</sup> CARNAP, 1988a, p. 115.

<sup>86</sup> CARNAP, 1985, pp. 172-173.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 156.

É a feição global da dúvida cartesiana que motiva a acusação de falta de sentido movida pelo positivismo lógico. Para Carnap (*Empirismo, semântica e ontologia*), a questão referente à existência do Universo está baseada na confusão entre dois níveis lógicos completamente distintos.<sup>88</sup> As *questões internas*, com efeito, interrogam os elementos determinados ou particulares do sistema do mundo empírico. Podemos, por exemplo, perguntar se Homero existiu como personagem histórico, se há petróleo debaixo de minha casa, se o fantasma que eu vejo é real etc. Podemos igualmente questionar a veracidade da astrologia, dos relatos miraculosos da Bíblia, das alegações dos paranormais e de muitas coisas análogas. Tais questões são investigadas legitimamente pelas ciências empíricas e constituem o chamado ceticismo científico (em contraposição ao ceticismo metafísico do tipo cartesiano). Em outras palavras, as questões internas têm um alcance *local*. Por outro lado, a questão externa ou global diz respeito à realidade do próprio sistema do mundo empírico. Trata-se, no caso que nos toca, da dúvida motivada pela hipótese metafísica do deus enganador.

Notemos que os dois primeiros estágios da dúvida cartesiana são internos ao mundo empírico. Com efeito, os erros ocasionais dos sentidos são determinados (ou limitados) pelas percepções verdadeiras, e os sonhos são determinados pelas experiências da vigília. Assim, de acordo com Schlick-Carnap, nenhum deles infringe as normas do emprego lógico da linguagem. A diferença radical de perspectiva é introduzida pelo argumento do deus enganador. Aqui, a dúvida concerne à realidade do mundo material como um todo. Ora, o positivismo lógico considera que as questões externas são desprovidas de sentido. Pois a realidade do sistema das coisas empíricas não poderia ser determinada, ou seja, delimitada. O conceito de aparência é necessariamente determinado pelo conceito de realidade. Haveria então algum sentido em estender um desses conceitos à totalidade, e afirmar que tudo é aparência, ou que tudo é realidade? Como poderíamos contrapor algo à totalidade para delimitá-la e distingui-la daquilo que ela não é? Se a aparência indeterminada não se distingue da realidade, duvidar de tudo não é duvidar de nada.

Assim, com referência ao sentido de uma proposição, a seguinte pergunta deveria ser feita: que *diferença empírica* haveria se um enunciado fosse verdadeiro? Em outras palavras, *quais observações* poderiam confirmá-lo ou refutá-lo? Apliquemos esse princípio

---

<sup>88</sup> CARNAP, 1988a, pp. 114-115.

às proposições que compõem o ceticismo cartesiano acerca da existência do mundo material. O mundo empírico seria diferente se a hipótese do gênio maligno fosse verdadeira? Para Schlick e Carnap, se nenhuma diferença empírica pode ser apontada, então as alternativas (idealismo e realismo) são destituídas de sentido. Com efeito, as ações de um embusteiro metafísico seriam inverificáveis em todas as circunstâncias possíveis. O mundo ilusório forjado pelo gênio maligno é rigorosamente idêntico ao mundo real. Portanto, o idealismo e o realismo – como teses globais – nada dizem sobre a realidade. Afirma Carnap:

Uma vez que consideramos somente o conteúdo fatural como critério para a significatividade dos enunciados, *nem a tese do realismo de que o mundo exterior é real, nem a tese do idealismo de que o mundo exterior não é real podem ser consideradas cientificamente significativas*. Isto não significa que as duas teses são falsas; ao contrário, elas não possuem qualquer significado, de tal forma que nem mesmo se pode colocar a questão de sua verdade e falsidade.<sup>89</sup>

Para melhor compreendermos a índole externa da dúvida cartesiana, comparemo-la à versão *empírica* da hipótese do gênio maligno. Daniel Dennett evoca a situação conjetural em que alguns cientistas malévolos produzem experiências ilusórias a partir da manipulação de um cérebro conservado num recipiente. Dennett julga que tal hipótese é plenamente refutável, visto que a simulação de uma quantidade inimaginável de possibilidades sensoriais (admitindo-se a fidelidade impecável da realidade virtual construída) seria ineficaz até mesmo para o computador mais potente.<sup>90</sup> Obviamente, o enganador imaginado por Descartes não possui nenhuma limitação de ordem empírica. Sabemos que a hipótese metafísica do logro universal prescinde totalmente da existência de corpos de qualquer espécie: cérebros, computadores e cientistas de carne e osso. Há somente uma mente desencarnada manipulada por outra mente da mesma natureza. Assim, o cenário apresentado por Descartes não poderia *em princípio* ser confirmado ou refutado, uma vez que as ações do gênio maligno dizem respeito à totalidade do mundo empírico.

Argumentos de ordem empírica são impotentes contra o idealismo. Podemos, por exemplo, mostrar a origem fisiológica da consciência. Seria preciso que a matéria, em determinado momento da evolução biológica, adquirisse a organização necessária ao

<sup>89</sup> CARNAP, 1988b, p. 163 (Grifo do autor).

<sup>90</sup> DENNETT, 1993, p. 5.

surgimento da consciência. Ocorre que o cérebro e o sistema nervoso são *fenômenos* como quaisquer outros. Como fenômenos, não existem independentemente da consciência afirmada pelo solipsista. Conseqüentemente, fatos geológicos (a idade da Terra) e biológicos (a evolução orgânica) impelem o idealismo para o plano da abstração pura e vazia. Emancipado de toda referência ao mundo concreto, o sujeito idealista converte-se em puro nada. Com efeito, a atitude cética radical não pode fazer parte do sistema do mundo: a *epoché* coloca o mundo entre parênteses. A dúvida cética de Descartes, portanto, é uma dúvida *externa*, ou seja, sem um objeto empírico determinado.

Todas as possibilidades habitualmente evocadas pelos céuticos – sonhos, alterações dos sentidos, alucinações, a existência de sentidos especiais, etc. – são fatos mundanos. Todo fato mundano pode ser contraposto a outro fato e, se preciso, corrigido (a visão do míope contraposta à visão “sadia”). *Omnis determinatio est negatio*, reza a máxima de Spinoza. Contudo, os argumentos céuticos *generalizantes* não são passíveis de correção, pois o céutico não pode aceitar como válido o testemunho de nenhum fato empírico. O céutico rigoroso não está apto a estabelecer *distinções* no interior do sistema do mundo. Afinal, que disposição de pensamento poderia motivá-lo a isentar da dúvida setores determinados da objetividade? Eventos mundanos são impotentes contra a dúvida radical; eis o fato que comanda o processo cartesiano da dúvida.

Todos os argumentos céuticos dotados de sentido referem-se a fatos empíricos corrigíveis *de fato* ou *em princípio*. Seria absurdo submeter os resultados da correção à dúvida cética. Trata-se, em suma, de distinguir a dúvida localizada da dúvida global e sem sentido. Aparência e realidade são conceitos correlativos que pertencem somente a uma perspectiva engajada (interna). O céutico afirma: “Nosso conhecimento é condicionado por nossa constituição”. No entanto, o condicionamento subjetivo pode ser (em princípio) determinado, ou seja, *conhecido*.

A hipótese de logro universal, diferentemente da hipótese de logro em uma esfera mundana particular, não é passível de constatação. Não há sinais mundanos capazes de revelar a ação de um deus enganador. A hipótese do logro universal é nula, pois nada diz a respeito da realidade. Proposições inverificáveis, argumenta Schlick, não introduzem nenhuma modificação no sistema do mundo; é indiferente afirmá-las ou rejeitá-las, fato que as coloca sob a ação da navalha de Ockam:

Se eu *não* puder, em princípio, verificar ou constatar uma proposição, ou seja, se eu não souber em absoluto o que devo fazer para apurar a sua verdade ou falsidade, neste caso não sei absolutamente o que a proposição propriamente quer afirmar; neste caso não tenho condição para interpretar a proposição, partindo do seu teor, mediante as definições para possíveis dados.<sup>91</sup>

É totalmente irrelevante a discussão acerca da eventual dificuldade de um determinado empreendimento científico. Mais do que dificultoso, o conhecimento de determinado aspecto do universo pode permanecer para sempre fora de nosso alcance. Trata-se, contudo, de uma *impossibilidade empírica*. A instauração da visão de um cego, por exemplo, pode não ser factível relativamente aos meios técnicos disponíveis em determinada sociedade. Mas não carece de sentido. A cegueira é um fato empírico contraposto à capacidade de visão. A dúvida cética, em contrapartida, recai justamente sobre a *totalidade* dos fatos mundanos. Ou seja, a barreira imposta pelo cético às pretensões da ciência é de natureza *transmundana* e intrasponível. Contudo, a ciência diz respeito ao mundo. Nenhuma barreira mundana é, *a priori*, insuperável. Insere-se aqui, de forma paradigmática, o problema do solipsismo. Com efeito, a impossibilidade inerente ao conhecimento de outras mentes seria uma impossibilidade empírica, ou seja, *relativa*.

O solipsista é indiferente em relação aos eventos do sistema do mundo. Podemos, de fato, verificar a existência do outro por meio da analogia, ou seja, do exame do comportamento e das estruturas fisiológicas dos seres percipientes. Mas não podemos convencer o solipsista fiel à imanência do *cogito*. O solipsista ignora o fato de que a dissimulação é um componente do sistema do mundo. Em outras palavras, o desaparecimento *efetivo* do mundo externo e dos outros seres percipientes *não* seria a comprovação objetiva do solipsismo. Um mundo solipsista seria um mundo desprovido *objetivamente* da existência do outro. Mas o subjetivista é incapaz de indicar uma diferença entre a realidade e a aparência; ele apenas agrega ao mundo objetivo o título de “minha representação”. Assim, a dúvida generalizada acrescenta ao mundo objetivo uma mera modificação nominal. Considerar dependente o independente *como independente*: este é o resultado problemático do idealismo.

---

<sup>91</sup> SCHLICK, 1988b, p. 44.

## CAPÍTULO II

### O EGO IMATERIAL

O sistema da espiritualidade, tal como é admitido hoje, deve a Descartes todas as suas pretensas provas: ainda que antes dele se tivesse considerado a alma como espiritual, ele foi o primeiro a estabelecer *que aquilo que pensa deve ser distinto da matéria*, donde se conclui que nossa alma, ou aquilo que pensa em nós, é um espírito, ou seja, uma substância simples e indivisível.<sup>1</sup>

Holbach

#### 1. A demonstração da imaterialidade da alma no contexto das *Meditações*

As *Meditações* (originalmente publicadas em 1641) contêm a exposição da doutrina cartesiana acerca dos dois grandes objetos da metafísica: Deus e a alma imaterial. O título completo da obra registra o desígnio apologético de Descartes: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*.

Em grande medida, o sentido apologético do empreendimento cartesiano deve ser compreendido a partir da polêmica suscitada pelas doutrinas heterodoxas de alguns aristotélicos da Renascença. Sediados na Universidade de Pádua, os chamados aristotélicos latinos dividiam-se entre os partidários de Averróis e os partidários de Alexandre de Afrodísia. Ambos os grupos reconheciam que a imortalidade da alma individual não podia ser demonstrada pela filosofia. E os averroístas, além disso, sustentavam que a totalidade da espécie humana era animada por uma única alma (doutrina conhecida como *monopsiquismo*).<sup>2</sup> Em 1513, na oitava sessão do Concílio de Latrão, Leão X condenou a opinião daqueles que professavam a mortalidade e a universalidade da alma, e rejeitou a teoria da dupla verdade, a qual estabelecia uma distinção entre as verdades filosóficas e as

---

<sup>1</sup> HOLBACH, 1990, p. 127 (grifo do autor).

<sup>2</sup> FOWLER, 1999, p. 74.

verdades teológicas (aceitas unicamente pela fé). Ademais, o Papa exortou os filósofos a refutarem tais doutrinas e a elaborar argumentos para provar a imortalidade da alma individual. Não obstante, em 1516, Pietro Pomponazzi publicou a mais insigne defesa paduana das teses mortalistas, o *Tratado sobre a imortalidade da alma*.

Contra a obra de Pomponazzi, foram abundantes os tratados apologéticos escritos durante os 150 anos subsequentes. Citemos, por exemplo, Franciscus Toletus (1532 – 1596), cardeal jesuíta. Em seu comentário ao *De anima* de Aristóteles, Toletus apresenta 60 provas diferentes da imortalidade da alma, as quais foram sumarizadas por Mersenne em sua grande obra apologética de 1632, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*.<sup>3</sup> De acordo com suas próprias declarações (na carta-prefácio aos doutores da faculdade de teologia da Sorbonne), Descartes atribui a escritura das *Meditações* ao apelo de Leão X.<sup>4</sup> Mas, diferentemente de teólogos naturais como Toletus e Mersenne, Descartes preferiu restringir-se a uma única prova, elaborada essencialmente na *Segunda meditação*.

Outra diferença separa Descartes dos apologetas tradicionais: o caráter *instrumental* de suas especulações sobre a filosofia primeira. Nas *Meditações*, as provas da existência de Deus e da imaterialidade da alma têm a função de refutar o ceticismo e fornecer os fundamentos da física (filosofia da natureza). Assim, o *cogito* – a partir do qual é estabelecida a essência imaterial do ego – desponta como a primeira certeza descoberta na ordem das razões e como o fundamento do novo edifício científico concebido por Descartes. No entanto, tais provas conservam seu valor apologético intrínseco independentemente da função desempenhada no sistema cartesiano.

Digno de nota é o caráter absolutamente imaterial da entidade anímica conceituada por Descartes. Ele decorre da purificação cética (*epoché*) a que é submetida a totalidade do mundo empírico. Devido à sua essência metafísica (na acepção rigorosa do termo), oriunda da dúvida global sobre a existência material, o ego cartesiano apresenta-se como um alvo paradigmático das análises neopositivistas, segundo as contribuições teóricas de Schlick e Carnap.<sup>5</sup> Encontra-se exposta em seus textos a teoria acerca da diferença entre os

---

<sup>3</sup> Ibid., pp. 192-194.

<sup>4</sup> DESCARTES, 1979c, p. 76.

<sup>5</sup> Foram consultadas as seguintes obras de Moritz Schlick: *Positivismo e realismo* (1932) e *Sentido e verificação* (1936); de Rudolf Carnap: *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* (1931), *Empirismo, semântica e ontologia* (1956) e *Pseudoproblemas na filosofia* (1961). Comum a todos esses

enunciados empíricos (internos ao sistema das coisas materiais) e os enunciados metafísicos (externos ou concernentes à totalidade do mundo empírico). O *cogito* cartesiano, de fato, resulta da aplicação da dúvida metafísica, ou seja, referente à própria existência do mundo material. Daí a distinção ontológica entre o eu pensante e a realidade corpórea.

Neste capítulo, pretendemos caracterizar a ideia do ego cartesiano com base na contraposição entre o conceito metafísico e o conceito empírico de alma, e mostrar de que modo o ego imaterial não poderia, em princípio, ser submetido à verificação científica. A precisa caracterização do ego cartesiano (a partir do procedimento cético que faz abstração do mundo material) permite que se compreenda a inanidade das tentativas empíricas de refutá-lo e a natureza da crítica antimetafísica de Schlick-Carnap.

## 2. Espíritos materiais

Indubitavelmente, o episódio recente mais significativo da história intelectual foi a publicação de uma série de *best-sellers* em defesa do ateísmo e a subsequente polêmica que se criou em torno dela. *The God Delusion* (2006), do biólogo britânico Richard Dawkins, pode ser considerada a obra mais destacada do movimento batizado de *novo ateísmo*. Um dos traços mais marcantes desse movimento é a tendência de submeter as proposições teológicas ao escrutínio científico. O filósofo britânico Antony Flew, um dos expoentes do ateísmo no século XX, converteu-se ao deísmo na velhice (persuadido pelo argumento do desígnio relativo à origem da vida) e, em conjunto com Roy Varghese, publicou um livro em que narra seu itinerário intelectual. Varghese, detrator do novo ateísmo e do positivismo lógico, escreve no prefácio:

Seria justo dizer que o “novo ateísmo” é nada menos que uma regressão à filosofia positivista lógica, que foi repudiada até mesmo por seus mais ardentes proponentes. Na verdade, os “novos ateístas”, pode-se dizer, nem se elevam até o positivismo lógico. Os positivistas nunca foram ingênuos a ponto de sugerirem que Deus podia ser uma hipótese científica. Afirmavam que o conceito de Deus não tinha significação precisamente porque

---

escritos é a formulação da teoria do significado baseada no princípio da verificação, a qual caracteriza o chamado *positivismo lógico* ou *neopositivismo*.

não era uma hipótese científica. Dawkins, por outro lado, sustenta que “a questão da presença ou ausência de uma superinteligência criadora é inequivocamente científica”. Esse é o tipo de comentário do qual dizemos que não é nem mesmo errado!<sup>6</sup>

Varghese comete uma confusão crassa entre duas ordens inteiramente diversas de questões, e revela desconhecer a literatura básica sobre o positivismo lógico. Citemos *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*, um dos marcos teóricos fundamentais do Círculo de Viena, em que Carnap estabelece com toda a clareza a diferença entre os enunciados teológicos *metafísicos* e os enunciados teológicos *empíricos*:

Muitos teólogos têm um conceito de Deus nitidamente empírico (este conceito pertence, portanto, em nossa terminologia, à espécie mitológica). Não há, neste caso, pseudoenunciados [proposições desprovidas de sentido], mas tal interpretação apresenta, para o teólogo, o seguinte inconveniente: os enunciados da teologia são enunciados empíricos e, por isso, pertencem ao julgamento da ciência empírica. Em outros teólogos, o emprego é nitidamente metafísico.<sup>7</sup>

Em outras palavras, o positivismo lógico *nada* tem a dizer sobre a hipótese teológica investigada pelos novos ateus, assim como ele nada tem a dizer sobre a existência de vida alienígena, de unicórnios, de fantasmas ou do monstro de *Loch Ness*. Em contrapartida, o novo ateísmo jamais se propôs a examinar uma hipótese teológica metafísica. Os dois métodos de investigação são apropriados exclusivamente aos seus respectivos objetos. Para o novo positivismo, apenas os enunciados *transempíricos* são desprovidos de sentido. Portanto, não são poucas as ideias teológicas passíveis de justificação empírica. Mencionemos, por exemplo, a hipótese da ressurreição de Jesus. Qual positivista poderia rejeitá-la com base no critério lógico da verificação? É somente em sua caricatura que o positivismo lógico figura como a rejeição *tout court* dos enunciados teológicos.

Renomado biólogo evolucionista, Dawkins é acusado de pisar indevidamente no solo sagrado da teologia. No entanto, a atitude de Dawkins é apenas o reflexo invertido da atitude dos partidários do argumento do desígnio (*intelligent design*, de acordo com a denominação assumida em sua mais recente encarnação em solo americano). Kant já havia observado que o argumento do desígnio só é capaz de atestar a existência de um artífice

---

<sup>6</sup> FLEW & VARGHESE, 2008, p. 16.

<sup>7</sup> CARNAP, 1985, p. 162.

*empírico* dos componentes do Universo.<sup>8</sup> Com efeito, a teologia natural fisicalista (ou “argumento físico-teológico”, nas palavras de Kant) baseia-se em propriedades observáveis do Universo: a complexidade funcional dos organismos, dizem, deve ser atribuída a um artífice inteligente. Se este artífice não é uma parte do mundo material (um alienígena dotado de atributos extraordinários, por exemplo), ele é uma entidade metafísica. Mas um pretenso agente situado fora do espaço e do tempo poderia ser a causa de efeitos empíricos? Um efeito empírico com uma causa metafísica não seria uma contradição em termos? William Dembski, um dos pais do *intelligent design*, realça o caráter fisicalista (“interno”, segundo Carnap) do argumento do desígnio:

O que emergiu foi um novo programa de pesquisa científica conhecido como *design inteligente*. Na biologia, o design inteligente é uma teoria da origem e do desenvolvimento biológico. De acordo com sua tese fundamental, causas inteligentes são necessárias para explicar as estruturas complexas e ricas em informação da biologia, e estas causas são empiricamente detectáveis. Dizer que causas inteligentes são empiricamente detectáveis é dizer que existem métodos bem definidos que, com base em características observáveis do mundo, são capazes de distinguir com segurança causas inteligentes de causas naturais não dirigidas.<sup>9</sup>

As palavras de Dembski bastam para mostrar que o Deus de Dawkins (e dos teólogos físicos) é uma entidade mundana submetida ao julgamento da ciência empírica. De maneira análoga, a hipótese da existência de uma alma “imaterial” pode ser encarada como uma hipótese empírica, ou seja, cientificamente legítima. Devemos estabelecer uma distinção cuidadosa entre o conceito cartesiano de alma imaterial e outros conceitos pneumatológicos dotados de teor empírico. Os positivistas lógicos jamais diriam que os enunciados do espiritismo, por exemplo, são carentes de sentido. E os cientistas, por outro lado, não saberiam o que fazer para investigar a verdade do ego cartesiano.

Assim, a distinção entre os enunciados empíricos e os enunciados metafísicos não diz respeito apenas à questão da existência de Deus. Em *Sentido e verificação*, Schlick discute as teses de Clarence Irving Lewis, filósofo americano que impugnava os pressupostos teóricos do positivismo lógico. Lewis sustentava, por exemplo, que a questão da imortalidade da alma (considerada erroneamente como *metafísica* por espíritas, ocultistas e congêneres) era um problema *praticamente* inverificável. Schlick mostra que a

---

<sup>8</sup> KANT, 1999, pp. 382-383.

<sup>9</sup> DEMBSKI, 2002, p. 106.

verificabilidade prática é irrelevante para a perspectiva positivista, e admite que não se trata de um problema necessariamente metafísico, ou seja, carente de sentido. Tudo depende da distinção entre o conceito empírico e o conceito metafísico de espírito. Assim, a hipótese da sobrevivência da alma seria plenamente comprovável mediante vários procedimentos empíricos:

É fácil descrever experiências tais, que a hipótese de uma existência invisível de seres humanos depois da sua morte corporal seria a explicação mais aceitável dos fenômenos observados. Esses fenômenos, é verdade, deveriam ser de natureza muito mais convincente do que os ridículos eventos que se diz terem ocorrido em reuniões dos ocultistas – porém acredito que não possa haver a mínima dúvida quanto à possibilidade (no sentido lógico) de fenômenos que representariam uma justificação científica da hipótese da sobrevivência após a morte, e permitiriam uma investigação dessa forma de vida por métodos científicos.<sup>10</sup>

Evidentemente, a verificabilidade de uma hipótese não deve ser confundida com sua validade empírica: a hipótese da existência de vida inteligente fora da Terra, por exemplo, embora seja logicamente verificável, ainda não foi comprovada e pode nunca vir a sê-lo. Além disso, é manifesto que Schlick não fala da imortalidade da alma em sentido cartesiano; ele não se refere ao ego metafísico, mas à possibilidade lógica de espíritos empíricos que sobrevivem à dissolução do corpo ordinário. A verificabilidade do ego cartesiano, com efeito, seria um oxímoro.

De acordo com Holbach, todos os filósofos da Antiguidade e todos os Padres da Igreja concebiam a alma como composta de uma *matéria sutil*, de modo que ela seria “imaterial” apenas em certo sentido pouco rigoroso. Consequentemente, Holbach assegura que Descartes foi o primeiro espiritualista *stricto sensu*:

O sistema da espiritualidade, tal como é admitido hoje, deve a Descartes todas as suas pretensas provas: ainda que antes dele se tivesse considerado a alma como espiritual, ele foi o primeiro a estabelecer *que aquilo que pensa deve ser distinto da matéria*, donde se conclui que nossa alma, ou aquilo que pensa em nós, é um espírito, ou seja, uma substância simples e indivisível.<sup>11</sup>

Embora pareça estranho incluir Platão entre os filósofos que não estabeleciam uma diferença ontológica entre o espírito e a matéria (sobretudo se levamos em conta a doutrina

<sup>10</sup> SCHLICK, 1988b, p. 99.

<sup>11</sup> HOLBACH, 1990, p. 127 (grifo do autor).

marcadamente dualista exposta no *Fédon*), o juízo de Holbach, de fato, revela uma característica fundamental do pensamento pré-cartesiano. A fim de melhor contrastar a concepção de Descartes, alguns exemplos são suficientes.

Os naturalistas jônicos e os atomistas professavam diferentes modalidades de monismo materialista, nas quais a água, o ar, uma forma indeterminada de matéria ou os átomos constituíam todos os seres. “Diógenes [de Apolônia], bem como alguns outros, disse que a alma é ar, julgando ser o ar composto das menores partículas e princípios de tudo”, declarou Aristóteles.<sup>12</sup> De maneira análoga, Heráclito atribuía à alma uma natureza ígnea,<sup>13</sup> e os pitagóricos, adeptos da doutrina da metempsicose, acreditavam que ela fosse composta de um tipo refinado de matéria.<sup>14</sup> A filosofia estoica, de índole igualmente materialista, reconhecia a existência de corpos de diferentes espécies ou densidades: os espirituais e aqueles constituídos de uma substância mais grosseira. O espírito, que sobrevive à morte do corpo mais denso, é um vapor (*pneuma*) ígneo difundido pelo organismo. Ao comentar a antropologia dos estoicos, Lange afirma:

A alma, que é corpórea em sua natureza, subsiste por algum tempo após a morte: almas más e tolas, cuja matéria é menos pura e durável, perecem mais rápido; as boas ascendem à moradia dos abençoados, onde permanecem até serem reabsorvidas na grande conflagração universal, juntamente com tudo o que existe, na unidade do ser divino.<sup>15</sup>

De acordo com Tertuliano, herdeiro das concepções estoicas e grande nome da patrística latina, uma alma imaterial seria uma entidade inconcebível: “O espírito é para Tertuliano uma espécie de corpo muito sutil. Só o que não existe é incorpóreo, diz categoricamente. Se não vemos o corpo de Deus, é porque nossos sentidos naturais não são finos para isto”.<sup>16</sup>

Frangiotti acrescenta:

Para ele [Tertuliano], a alma humana não é outra coisa que uma substância corpórea tênue, sutil, fluida, volátil, injetada por Deus nos meandros do corpo, do qual, por consequência,

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, 2006, p. 53.

<sup>13</sup> WATERFELD, 2000, p. 36.

<sup>14</sup> HUFFMAN, 2009, p. 40.

<sup>15</sup> LANGE, 1957, livro I, seção I, p. 97.

<sup>16</sup> FRANGIOTTI, 1992, p. 74.

toma a forma. É aí que está o homem interior, do qual fala o apóstolo, e é esta a razão por que a metempsicose é absurda. Como poderá, diz ele, a alma humana se estender o bastante para encher um elefante ou se apertar o suficiente para se conter num mosquito?<sup>17</sup>

De modo bastante informativo, o léxico registra o uso do termo *espírito* para designar os líquidos destilados, e a expressão “bebida espirituosa” ainda é empregada nos dias atuais. Aqui, a noção de espírito refere-se ao vapor (uma parte mais sutil e volátil da matéria) que se desprende do líquido aquecido num alambique, o qual é posteriormente colhido por intermédio da condensação. A filosofia antiga e a química, portanto, falam de espíritos *materiais*, ainda que invisíveis e intangíveis. Estamos nos antípodas da concepção espiritualista de Descartes, a despeito da homonímia.

*Espírito* deriva do latim *spiritus*, “sopro” ou “vento”, e o grego *psyche* é oriundo de *psychein*, “respirar”. Curiosamente, o latim *anima*, o grego *pneuma* e o hebraico *ruach* têm o mesmo significado. Lemos, por exemplo, no Antigo Testamento: “Formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida [“*ruach*”], e o homem tornou-se alma vivente” (Gênesis 2:7). Em todos os casos mencionados, o sopro é considerado o exemplar da matéria mais sutil. Já em Descartes, no entanto, a coisa que pensa é despida de toda materialidade. Não se trata mais de uma matéria menos densa, mas de uma *não matéria* no sentido mais forte do termo. É nítida a ocorrência do processo descrito por Carnap, no qual as palavras, que primitivamente designavam coisas sensíveis, passam a designar realidades metafísicas e destituídas de sentido.<sup>18</sup> Consequentemente, na filosofia cartesiana, “alma”, “espírito” e termos correlatos são somente *metáforas*, ou seja, referenciais sensíveis que acenam realidades infensas a qualquer verificação empírica.

Falamos até agora das concepções pneumáticas fisicalistas dos filósofos antigos e dos Padres da Igreja, e procuramos contrapô-las ao espiritualismo metafísico de Descartes. Notemos ainda que sequer seria lícito imaginar que o dualismo cartesiano encontra apoio nas fontes bíblicas. Originalmente, a crença na vida após a morte não fazia parte da religião do povo hebreu. De fato, a lei mosaica não contém nenhuma referência às penas e recompensas de uma vida futura.<sup>19</sup> Em suas inúmeras mensagens ao povo eleito, Jeová

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 76.

<sup>18</sup> CARNAP, 1985, p. 161.

<sup>19</sup> De acordo com Schopenhauer, o judaísmo “não tem uma doutrina da imortalidade. Assim, ele não possui recompensas e punições após a morte, mas somente punições e recompensas temporais”. Cf. SCHOPENHAUER, 2000, p. 125.

versa sobre todas as matérias, até mesmo sobre as minúcias mais supérfluas da ornamentação da arca da aliança e da confecção das vestes sacerdotais (Êxodo 25:10-16; 28:1-29), mas não diz uma palavra sobre esse assunto capital. Posteriormente, os fariseus introduzem a doutrina da ressurreição da carne, a qual difere totalmente da doutrina da imortalidade da alma.<sup>20</sup> De acordo com o uso bíblico, o vocábulo *nephesh* caracteriza a alma como uma *propriedade* do corpo vivo, e não como uma substância imaterial e separável. Em contraste com o conceito de alma imortal, o *nephesh* extingue-se e ressurge com o corpo. Nesse sentido, podemos afirmar que o dualismo cristão é um conceito contrabandeado do platonismo. Para Myers, “Tanto a cosmovisão científica quanto a cosmovisão bíblica assumem – em contraposição a alegações espiritualistas de reencarnação, projeção astral e *séances* com os mortos – que, sem nossos corpos, nada somos”.<sup>21</sup> A tradição bíblica, com efeito, não é incompatível apenas com o dualismo ontológico de Descartes, mas com o dualismo empírico (ou pneumatologia fisicalista) de outras cosmovisões religiosas.

Nada nos autoriza a pensar, no entanto, que a pneumatologia fisicalista dos filósofos antigos é estranha à ciência cartesiana. Devemos somente procurá-la no local correto: na fisiologia mecanicista, e não na metafísica. Descartes, com efeito, foi um dos grandes proponentes da teoria dos *espíritos animais*. A noção deriva, por intermédio do *pneuma psychikon*<sup>22</sup> da medicina galênica, do corporeísmo dos estoicos. Para Descartes, o processo de formação dos espíritos animais ocorre por meio do refinamento da matéria sanguínea no encéfalo. Concebido como uma fornalha, o coração provoca a destilação do sangue que chega até ele. As partículas mais sutis do sangue sobem ao cérebro (pelas artérias carótidas) e são filtradas na glândula pineal (epífise). Uma vez formados, tais espíritos circulam pelos nervos (concebidos como tubos diminutos) e são responsáveis pela função sensório-motora:

O que há de mais notável [...] é a geração dos espíritos animais, que são como um vento muito sutil, ou melhor, como uma chama muito pura e muito viva que, subindo continuamente em grande abundância do coração ao cérebro, dirige-se daí, pelos nervos, para os músculos, e imprime movimento a todos os membros.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> RENAN, 1863, p. 54.

<sup>21</sup> MYERS, 2008, p. 31.

<sup>22</sup> O termo é explicado pelo fato de que, na fisiologia de Galeno, trata-se do *pneuma* ou *spiritus* elaborado no cérebro, sede da alma racional: *psyche*, em grego, ou *anima*, em latim. Cf. PICHOT, 1993, p. 191.

<sup>23</sup> DESCARTES, 1979b, p. 59.

Descartes imaginava que as contrações musculares eram causadas pelo afluxo de espíritos animais que provocavam a *inflação* do músculo a que se dirigiam:

A única causa de todos os movimentos dos membros é que os músculos se encolhem e seus opostos se alongam [...]; e a única causa que faz um músculo encolher-se mais do que seu oposto é que recebe, por pouco que seja, mais espírito do cérebro do que o outro.<sup>24</sup>

Devemos observar que, diferentemente do ego imaterial, a teoria dos espíritos animais foi refutada após a morte de Descartes. Tais espíritos, com efeito, são passíveis ao menos de uma verificação indireta. Mencionemos, por exemplo, o experimento do fisiologista inglês Francis Glisson (1597-1677). Para provar que a contração muscular não é causada pelo intumescimento, Glisson pôs o braço de um homem dentro de um recipiente com água. Mediu, então, o nível do líquido durante a contração, observando que ele não se elevava. O experimento mostrou que Descartes estava errado ao supor que o movimento muscular é o efeito da circulação de um fluido sutil.<sup>25</sup> Várias observações posteriores contribuíram para solapar a fisiologia pneumática. No final do século XVIII, ela estava desacreditada.

O episódio da história da ciência mostra com perfeição como uma hipótese anímica (dotada de significado empírico) pode ser cientificamente testada. O físico Marcelo Gleiser relata a esse respeito uma anedota de sua juventude:

Lembro-me, com um certo embaraço, do meu experimento para “investigar a existência da alma”. Se a alma existia, pensei, tem que ter uma natureza ao menos em parte eletromagnética, de modo a poder animar o cérebro. E se eu convencesse algum hospital a dar-me acesso a um paciente em coma, já prestes a morrer? Assim, poderia circundá-lo com instrumentos capazes de detectar atividade eletromagnética, voltímetros, magnetômetros etc. [...] Lembro-me de que expliquei essa ideia a algum professor meu [...]. Apesar de não me lembrar exatamente do que disse, ainda posso ver o sorriso incrédulo estampado em seu rosto. Na verdade, minha incursão no terreno da “teologia experimental” era mais uma brincadeira do que algo que levei a sério. Porém, minha metade vitoriana charlatã, devo dizer, tinha ao menos um predecessor. Em 1907, um certo dr. Duncan MagDougall [*sic*] de Haverhill, em Massachusetts, conduziu uma série de experimentos para medir o peso da alma.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> DESCARTES, 1979a, p. 221.

<sup>25</sup> FOSTER, 1970, pp. 287-288.

<sup>26</sup> GLEISER, 2010, pp. 231-232.

Gleiser parece desconhecer a teologia fisicalista (argumento do desígnio) e as tradições espírita e parapsicológica, pois fala do assunto como se fosse uma novidade insólita. Na realidade, a “teologia experimental” mencionada por Gleiser é a coisa mais velha do mundo. Desde a Antiguidade, os partidários do argumento do desígnio buscaram apoio em fatos empíricos para sustentar uma hipótese teológica. No século XIX, espíritas e parapsicólogos se empenharam em encontrar a prova empírica da imortalidade da alma, e não são poucos os espiritualistas atuais que se mantêm apegados a essa tradição. Vimos como Glisson refutou a fisiologia pneumática de Descartes; ora, por que a hipótese da sobrevivência da alma (material) não poderia ser cientificamente testada? Não são os *pneumas* estoicos que comparecem na fisiologia cartesiana? E a doutrina do *corpo astral* não é o análogo (em voga atualmente) do pneumatismo estoico e de concepções similares da Antiguidade?

Figura eminente do materialismo do século XVIII, o Marquês de Sade imaginou em *Juliette* uma hipótese de vida após a morte baseada numa teoria molecular bastante curiosa, o que mostra que a doutrina da consciência como produto do cérebro não é a única possível na perspectiva materialista (compreendida no sentido mais amplo). No singular sistema teológico cunhado por Saint-Fond, um Deus malévolos (melhor seria chamá-lo de gênio maligno?) cria o Universo e as almas, formadas por uma matéria sutil que sobrevive à desintegração do corpo. O mal é a essência de tudo, de Deus e de sua criação. Daí o destino de tormentos infinitos que aguarda as almas materiais no além.<sup>27</sup> Durand, libertina materialista do mesmo romance, declara que “a alma humana [...] nada mais é do que uma porção desse fluido etéreo, dessa matéria infinitamente sutil, cuja fonte está no Sol. Essa alma [...] é o fogo mais puro que há no Universo”.<sup>28</sup>

Desse caldo de noções pneumáticas fisicalistas (cujas origens, como vimos, remontam à Antiguidade), da febre dos “fluidos imponderáveis” que acometeu significativas parcelas do mundo científico durante o século XVIII, surgem as correntes espíritas e ocultistas. Não é difícil discernir que o *fluido magnético* imaginado pelos mesmeristas corresponde aos espíritos animais do cartesianismo. Afirma Guénon:

---

<sup>27</sup> SADE, 1998, p. 535.

<sup>28</sup> Ibid., p. 666.

Os espíritas retiveram elementos de algumas teorias do final do século XVIII, uma época de obsessão pelos “fluidos”. A hipótese de um “fluido elétrico”, abandonada há muito, serve como exemplo de muitas outras ideias análogas. O “fluido” dos espíritas é tão semelhante ao dos mesmerizadores, que o próprio mesmerismo, embora distante do espiritismo, pode em certo sentido ser considerado um precursor remoto do espiritismo.<sup>29</sup>

Assim, se a filosofia cartesiana contribuiu de alguma maneira para o surgimento do espiritismo, isso não se deu por meio da noção de um espírito metafísico, mas através da fisiologia pneumática, de índole materialista e verificável.<sup>30</sup> “O perispírito, ou corpo fluídico dos Espíritos, é um dos produtos mais importantes do fluido cósmico; é uma condensação desse fluido em torno de um foco de inteligência ou alma”.<sup>31</sup> A ideia desse “fluido cósmico” também pode ser reportada à ideia de uma matéria sutil que compõe as estrelas e preenche todos os interstícios da matéria grosseira, uma das peças fundamentais da cosmologia cartesiana.<sup>32</sup>

O filósofo francês Julien Offroy de La Mettrie (1709 – 1751) entrou para a história como o autor de *O homem máquina*, obra seminal do materialismo antropológico moderno. Nela, La Mettrie apresentou dois argumentos que viriam a ser utilizados por todos os materialistas e neurocientistas das gerações posteriores: o da *correlação* e o da *anatomia comparada*. Tais argumentos mostram como a hipótese da existência de uma alma material e distinta do cérebro poderia ser submetida à verificação científica. Uma alma *material*, dissemos, pois o ego cartesiano, cuja descoberta é concomitante à anulação cética do mundo material, jamais seria atingido por argumentos extraídos da experiência. O fato não deve nos surpreender, pois já vimos que inúmeros filósofos e seitas religiosas postulam a existência de seres espirituais constituídos de algum tipo exótico e sutil de matéria. Equivoca-se, portanto, quem julga que conhecimentos científicos podem ser utilizados para *refutar* o dualismo cartesiano. Comete o mesmo erro quem imagina que o solipsismo é invalidado apelando-se a sinais empíricos da existência de outras consciências.

---

<sup>29</sup> GUÉNON, 2004, p. 18.

<sup>30</sup> “Quanto ao fluido magnético de Mesmer, deve-se lembrar que a ideia de um fluido a comandar processos mentais era antiga e remontava pelo menos a Descartes, Willis e outros adeptos da doutrina ‘pneumática’, ou ao conceito de *fluidus nervorum* da escola iatromecânica italiana”. Cf. PESSOTTI, 2001, p. 21. Estamos aptos a concluir, portanto, que Descartes não deve ser considerado apenas o fundador das duas grandes correntes filosóficas da modernidade: do idealismo, por meio da dúvida cética e do *cogito* imaterial, e do materialismo, por meio da fisiologia do animal-máquina e da cosmogonia laica. O filósofo dos espíritos animais exerceu uma influência decisiva, ainda que indireta, na formação das doutrinas espíritas.

<sup>31</sup> KARDEC, 1999, p. 235.

<sup>32</sup> Ver a *Terceira parte* dos *Princípios da filosofia*.

Para La Mettrie, todas as evidências empíricas indicam que a consciência é uma atividade do cérebro, assim como a digestão é uma atividade do aparelho digestivo. Tudo está contido na seguinte questão: teríamos o direito de postular a existência da digestão (ou de qualquer outra função orgânica) independentemente dos órgãos responsáveis por ela? A fisiologia poderia, acaso, legitimar a existência de uma alma do estômago? Se não, por que teríamos o direito de supor uma consciência independente do cérebro? La Mettrie menciona inúmeros fatos que comprovam essa dependência: os efeitos das doenças, do sono, das paixões, de estados corporais diversos, das drogas, dos alimentos, da fome, da idade, da educação, do clima etc. “Os diversos estados da alma são, portanto, sempre correlativos aos do corpo”.<sup>33</sup>

Hoje dispomos de algumas tecnologias sequer sonhadas por La Mettrie, por meio das quais podemos obter imagens do interior de um cérebro em funcionamento. A *ressonância magnética* é uma técnica de formação de imagens que detecta a energia liberada pelos núcleos rotacionais dos átomos. Já a *ressonância magnética funcional* utiliza as propriedades magnéticas do sangue para a visualização de padrões da circulação sanguínea.<sup>34</sup> Tais técnicas confirmam que os processos mentais são acompanhados por eventos físicos, e revelam que diferentes áreas do cérebro são ativadas por diferentes modalidades de pensamento.

De acordo com o argumento da correlação, moléstias e lesões cerebrais fornecem uma forte objeção contra o dualismo empírico. Vejamos o caso do mal de Alzheimer, doença degenerativa do cérebro que costuma estar associada ao envelhecimento. A deterioração neuronal causa o fenecimento de faculdades mentais como o raciocínio, a memória e a linguagem, além de alterações comportamentais. O Alzheimer, em suma, oferece um quadro bastante nítido da morte progressiva do cérebro. Se, na morte parcial, as funções mentais são indubitavelmente afetadas, por que a consciência permaneceria incólume após a destruição total do cérebro? Alguém diria, por exemplo, que a função digestiva continua a existir na ausência de um aparelho digestivo em condições funcionais? Assim, a atribuição de almas aos sistemas orgânicos seria uma suposição gratuita e sem

---

<sup>33</sup> LA METTRIE, 1999, p. 157.

<sup>34</sup> STENGER, 2007, p. 82.

respaldo empírico. Todos os fatos disponíveis são exatamente o que deveríamos esperar caso a hipótese materialista fosse verdadeira.

Ademais, a anatomia comparada – modernamente incorporada à teoria da evolução orgânica – provê evidências suplementares para o materialismo antropológico. O estudo da filogenia revela que a capacidade de pensar não surge *ex abrupto* na espécie humana, mas gradualmente. Como as demais características orgânicas, ela existe graças a um processo construtivo que vai do simples ao complexo, por meio do acúmulo de variações úteis aos organismos. Darwin chamou tal processo de “evolução por meio da seleção natural”. Sabemos que vários animais não humanos exibem sinais de capacidades mentais mais ou menos desenvolvidas. Cães, golfinhos e macacos são conhecidos por sua inteligência, de modo que a diferença entre o ser humano e os outros animais seria apenas de *grau*. De acordo com Darwin,

No tocante ao poder mental, somos obrigados a admitir que há uma separação muito maior entre um dos peixes mais inferiores, como uma lampreia ou um anfióxico, e um dos macacos do Velho Mundo, do que entre um macaco do Velho Mundo e o homem; e este intervalo é preenchido por inúmeras gradações.<sup>35</sup>

*Natura non facit saltus*. O axioma de Leibniz tornou-se um componente fundamental do evolucionismo darwiniano, segundo o qual há um contínuo que conecta todas as espécies extintas e atuais do planeta Terra. Seria arbitrário traçar uma linha demarcatória em algum ponto da filogênese e afirmar que determinada característica aparece subitamente. Podemos afirmar, portanto, que nossas faculdades mentais surgiram progressivamente na filogênese, como um produto do desenvolvimento do sistema nervoso. La Mettrie, precursor do evolucionismo moderno, tinha plena consciência da relevância do argumento da anatomia comparada, embora o enunciasse de maneira ainda um pouco canhestra:

Para melhor demonstrar toda essa dependência [da alma em relação ao corpo], sirvamo-nos aqui da anatomia comparada; abramos as entranhas do homem e dos animais [...]. Em geral, a forma e a composição do cérebro dos quadrúpedes é aproximadamente a mesma que no homem. Mesma figura, mesma disposição em todos os lugares, com esta diferença essencial, que o homem é, de todos os animais, aquele que tem mais cérebro, e o cérebro

---

<sup>35</sup> DARWIN, 2004, p. 86.

mais tortuoso, em razão da massa de seu corpo: em seguida, o macaco, o castor, o elefante, o cachorro, a raposa, o gato etc., aí estão os animais mais semelhantes ao homem.<sup>36</sup>

Os argumentos da correlação e da anatomia comparada são complementados pelo exame das alegações de espíritas e parapsicólogos. Sabemos que diversos membros do Círculo de Viena nutriam interesse pela parapsicologia e por questões relativas ao espiritismo. O fato é plenamente compatível com a perspectiva antimetafísica dos neopositivistas, dada a natureza empírica de tais investigações. Em *Empirismo, semântica e ontologia*, Carnap remete o leitor aos supostos fenômenos presenciados em *séances* espíritas, com o propósito de diferenciar as questões internas (empíricas) das questões externas ou metafísicas (concernentes à totalidade indeterminada do sistema do mundo empírico).<sup>37</sup>

Na segunda metade do século XIX, o mundo assistiu à ascensão do espiritismo. O início da febre mediúmica data de 1848, na cidade de Nova York. Dos Estados Unidos o espiritismo foi exportado para a Europa, primeiramente para a Inglaterra, em 1852. Da Inglaterra ele chegou à Alemanha e em seguida à França. Foi neste país que o termo *espiritismo* (*spiritisme*) surgiu. Nos países anglo-saxônicos, a nova doutrina era chamada de *modern spiritualism* ou simplesmente *spiritualism*. Em alemão, *Spiritualismus*. Os partidários das diversas correntes espíritas advogam a possibilidade da comunicação com os espíritos dos mortos, concebidos como inteligências dotadas de corpos sutis.<sup>38</sup> Ora, em mais de 150 anos de espiritismo, há evidências empíricas de tais comunicações?

Em 1950, o físico italiano Enrico Fermi fez uma interessante pergunta acerca da existência de vida extraterrestre inteligente: “Onde está todo mundo?”.<sup>39</sup> A questão de Fermi parte do pressuposto de que as inteligências alienígenas, se existissem, teriam deixado sinais empíricos de sua presença na Terra e em outras regiões de nossa galáxia. No entanto, nada foi encontrado. E o que vale para os extraterrestres vale para os espíritos do

---

<sup>36</sup> LA METTRIE, 1999, p. 157.

<sup>37</sup> “Se certos eventos que se alegam serem observados em reuniões espíritas, por exemplo, uma bola que sai de uma caixa fechada, fossem confirmados além de toda dúvida possível, poderia parecer prudente usar quatro coordenadas espaciais. As questões internas são aqui, em geral, questões empíricas que devem ser respondidas através de investigações empíricas”. Cf. CARNAP, 1988a, p. 120.

<sup>38</sup> Afirma o metafísico Guénon acerca do conceito espírita de corpo sutil (“perispírito” ou “corpo astral”): “O próprio conceito de ‘corpos invisíveis’ parece-nos crassamente errôneo, e é uma das ideias que nos leva a caracterizar o ‘neoespiritualismo’ como um ‘materialismo transposto’”. Cf. GUÉNON, 2004, p. 49. No caso, materialismo transposto para as regiões celestes.

<sup>39</sup> GLEISER, 2010, p. 330.

espiritismo. A história revela que, apesar da tendência positivista do movimento espírita, os indivíduos desencarnados são extremamente refratários à experimentação científica. Os destinos da humanidade e da pesquisa científica seriam grandemente favorecidos com a comprovação da vida após a morte. Por que, então, as hostes do além preferem nos manter na ignorância? Como observou Theodor Adorno, “Desde os primeiros dias do espiritismo, o além nada comunicou de mais significativo do que as saudações da avó falecida ou a profecia de uma viagem iminente”.<sup>40</sup> Não são poucos os cientistas proeminentes que já desencarnaram, mas nunca tivemos notícia da psicografia de um tratado de física ou de algo que o valha, e sequer recebemos as instruções para a confecção de um medicamento que pudesse mitigar os sofrimentos da humanidade.

Vimos, portanto, três maneiras pelas quais a hipótese da existência de espíritos físicos poderia ser testada: os argumentos da correlação, da anatomia comparada e da ausência de evidências de comunicações mediúnicas. Veremos agora como o ego metafísico de Descartes escapa a todas as tentativas de verificação, e como, por conseguinte, ele se torna um alvo exemplar das censuras do positivismo lógico. Assim, com base nas evidências empíricas disponíveis, podemos refutar a hipótese da existência de espíritos materiais; quanto ao ego cartesiano, no entanto, como afirmou certa vez Wolfgang Pauli a respeito da opinião de outro físico, sequer poderíamos dizer que se trata de um enunciado falso.

### **3. O *cogito* e a exclusão cética do mundo material**

O contraste entre o espiritualismo cartesiano e as concepções pneumatológicas fisicalistas não poderia ser mais acentuado. Por meio da dúvida cética sobre a existência do mundo material – no qual estariam incluídos, evidentemente, os possíveis espíritos compostos de matéria sutil –, Descartes institui um conceito legitimamente *metafísico* de alma. Desaparece, assim, a identidade ontológica que unifica diversas cosmovisões filosóficas e religiosas. E surge, ao mesmo tempo, a dificuldade insuperável que importuna o dualismo ontológico: o problema da interação psicofísica.

---

<sup>40</sup> ADORNO, 1993, p. 211.

Em busca da evidência científica absoluta, Descartes procede à avaliação de todas as possibilidades céticas que o espírito humano é capaz de conceber. Seu tentame deságua na ideia superlativa de uma divindade capaz de transformar a vida num sonho perpétuo:

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo.<sup>41</sup>

O processo da dúvida desenvolvido na *Primeira meditação* é essencialmente uma crítica ao realismo empírico do senso comum. Todos creem espontaneamente na existência de objetos externos que correspondem às nossas ideias sensíveis. Mediante uma série de argumentos céticos de intensidade crescente, Descartes conclui que a epistemologia correspondencialista do senso comum não pode servir de base para a edificação de uma ciência segura. Um novo fundamento deve legitimar o realismo empírico. A metafísica cartesiana, portanto, tem a função de fornecer uma resposta a uma questão epistemológica fundamental: a física é possível como uma ciência real, ou seja, distinta da geometria pura? Em outras palavras, há uma realidade material que corresponde às ideias matemáticas meramente possíveis?<sup>42</sup>

São três os argumentos céticos aduzidos por Descartes: o dos erros ocasionais dos sentidos, o do sonho e o do deus enganador. Os dois primeiros são internos ao sistema do mundo empírico, ou seja, ambos ainda pressupõem a existência das coisas materiais, pois as percepções ilusórias e os sonhos podem ser contrapostos às percepções verdadeiras e à vigília. Eles corroboram, portanto, o ponto de vista do realismo empírico e não caem sob a alçada de uma investigação metafísica sobre os fundamentos do conhecimento.<sup>43</sup> A dúvida cética adquire um alcance global (metafísico) somente com a hipótese do deus enganador, posteriormente transformada no artifício psicológico do gênio maligno. Por meio dela, a

---

<sup>41</sup> DESCARTES, 1979c, p. 91.

<sup>42</sup> Guérault resume da seguinte maneira a questão cartesiana da fundação da física como uma ciência autônoma: “Podemos julgar validamente que a uma ideia, ainda que considerada verdadeira, corresponde alguma coisa real: em suma, a realidade exterior ao eu responde às exigências internas do entendimento?”. Cf. GUÉROULT, 1953, p. 31.

<sup>43</sup> Com efeito, o argumento do sonho é rejeitado na *Sexta meditação* sem que se faça nenhuma referência a princípios metafísicos. Descartes percebe que os sonhos, ao contrário das experiências da vigília, são desconexos. Cf. DESCARTES, 1979c, p. 142.

totalidade do mundo sensível é posta em questão. Conseqüentemente, a fundação da ciência equivale à refutação da razão teológica de duvidar, e essa refutação constitui o fulcro do processo metafísico das *Meditações*.

A experiência da dúvida generalizada é o ponto de partida da *Segunda meditação*. O espetáculo do mundo pode não passar de uma aparência subjetiva: um sonho (indistinguível da vigília) engendrado pelo gênio maligno. Imerso nas águas da incerteza, o meditador procura um ponto de apoio firme, ou seja, uma única verdade indubitável. Dê-me um ponto de apoio e moverei o mundo, disse Arquimedes. Descartes possui uma esperança semelhante.<sup>44</sup> Ele julga que um corpo de conhecimentos sólidos pode ser edificado a partir de uma única verdade inabalável. Então, no presente estágio das *Meditações*, Descartes apenas crê, sem maiores justificativas, que a descoberta de uma única verdade absoluta pode conduzir a um conjunto de demonstrações suplementares e igualmente cabais. Na realidade, nada garante que o *cogito* (como a primeira certeza conquistada pelo meditador) não seja o único enunciado indubitável à disposição do filósofo que procede com rigor. Extravagante – e, ao que tudo indica, absurdo – seria pôr em questão a validade do *cogito*; mas não foram poucos os filósofos que impugnaram as provas cartesianas da existência de Deus e do mundo externo. De fato, um cético como Helvétius rejeitaria todos os passos que Descartes dá para fora do domínio da subjetividade.<sup>45</sup>

O procedimento dubitativo de Descartes é o modelo da honestidade filosófica. Com efeito, a verdade absoluta só pode surgir do confronto com as suposições céticas mais desabusadas. Assim, o exercício extremado do ceticismo patenteia sua *conditio sine qua non*: a existência indubitável do sujeito que duvida. Se duvidar é pensar, a existência do eu pensante é o primeiro fato indiscutível reconhecido por Descartes. Evidencia-se aí o limite lógico do poder do deus enganador. Ele nada pode fazer contra o fato de que todo engano pressupõe a existência do *ego cogitans* que é enganado:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que

<sup>44</sup> DESCARTES, 1979c, p. 91.

<sup>45</sup> “Aquele que deseja satisfazer-se somente com a evidência, dificilmente pode estar seguro de algo além de sua própria existência”. Cf. HELVÉTIUS, 1998, p. 19 (nota).

esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.<sup>46</sup>

De posse do conhecimento indubitável de sua *existência*, Descartes trata de determinar sua *essência*. O que é o sujeito que põe em dúvida a existência das coisas corpóreas? Uma coisa *imaterial*, certamente. O *cogito* cartesiano emerge justamente da *epoché* a respeito do sistema do mundo empírico. Em decorrência da exclusão epistemológica da realidade material, Descartes rejeita suas antigas crenças fisicalistas acerca da natureza humana, nas quais estava incluída a ideia de um espírito composto de matéria sutil, à maneira do *pneuma* estoico, dos átomos ígneos dos atomistas e de outras concepções similares de antigos e modernos. Em outras palavras, a depuração ontológica de Descartes atinge tanto o materialismo *stricto sensu* quanto o dualismo empírico do tipo estoico, pois os corpos grosseiros e uma variedade sutil de matéria são componentes do mundo empírico anulado pela dúvida cética:

Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma; mas não me detinha em pensar em que consistia essa alma, ou, se o fazia, imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras.<sup>47</sup>

Antes do processo da dúvida, portanto, Descartes podia acreditar que a alma era uma substância etérea difundida pelo corpo: algo como os espíritos animais. Essa declaração dá razão à tese de Holbach acerca da prevalência, anteriormente à metafísica cartesiana, da ontologia materialista. Ora, a *epoché* sobre a existência da matéria impossibilita a atribuição do pensamento às operações de um cérebro ou de um corpo sutil. Como resultado, temos o conceito de um espírito autenticamente metafísico, ou seja, ontologicamente distinto da matéria:

---

<sup>46</sup> DESCARTES, 1979c, p. 92 (grifo do autor). No resumo das *Meditações* apresentado no *Discurso do método*, a relação entre a existência do eu e o ato de pensar é posta de forma ainda mais explícita: “Adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”. Cf. DESCARTES, 1979b, p. 46 (grifo do autor). Na versão latina do *Discurso*, “Ego cogito, ergo sum, sive existo”. Cf. AT VI 558.

<sup>47</sup> DESCARTES, 1979c, p. 93.

Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa.<sup>48</sup>

Percebemos que o ceticismo global é a raiz da concepção espiritualista de Descartes. Se o gênio maligno é capaz de anular a realidade corpórea, eu não posso ser um corpo de alguma densidade, ou seja, um fragmento do mundo empírico. Com base na distinção carnapiana, dizemos que o ego externo é a própria explicitação do conteúdo da dúvida externa (referente à existência do sistema dos objetos materiais). Nesse ponto, a argumentação de Descartes é rigorosa. Não é possível separar a dúvida externa da metafísica espiritualista decorrente do *cogito*.

Destarte, a *Segunda meditação* oferece uma ciência indubitável não apenas a respeito da existência, mas da essência espiritual do eu pensante. Em face da anulação cética da realidade corpórea, resta ao sujeito um único atributo, o *pensamento*: “Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”.<sup>49</sup> Assim, de acordo com o ceticismo cartesiano, o mundo dos corpos pode não existir; mas o ato de pensar não pode ser excluído e constitui a própria essência do eu. Não se trata de atribuir a propriedade de pensar a uma substância que, em si mesma, não é pensamento, mas de estabelecer a identidade entre a alma e o ato de pensar. Pois este é a única coisa que resta após a dúvida generalizada sobre as coisas materiais.

A simplicidade da demonstração de Descartes não foi aceita por Guérault. Segundo uma das principais teses defendidas em seu comentário, a determinação da natureza (espiritual ou imaterial) do eu não é estabelecida antes da validação das ideias claras e distintas, por meio da demonstração da existência de um Deus veraz. De modo que, à altura da *Segunda meditação*, a determinação da natureza do eu teria um valor puramente subjetivo, ou seja, relativo à ciência do meditador. Descartes ignoraria, portanto, o *ser objetivo* de sua subjetividade, com o perdão do oxímoro:

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 94.

<sup>49</sup> Ibid.

A ciência de minha natureza, ainda que comporte a rigorosa certeza de uma ciência perfeitamente racional, permanece [...] puramente subjetiva enquanto eu não estabeleci que, por sua racionalidade, eu apreendo a verdade da *coisa mesma* da qual eu *represento* a natureza. É absolutamente certo que o sujeito não pode representar para si mesmo sua própria natureza a não ser segundo essa ciência. Mas quando eu falo de *minha natureza*, eu entendo a realidade essencial do sujeito tal como ela existe *em si*. Ora, nada me garante que meu sujeito possui *em si* a natureza que ele é obrigado a atribuir a si mesmo.<sup>50</sup>

Ao especular sobre a motivação da interpretação guéroutiana, Forlin chega a mencionar uma possível influência kantiana, em virtude da célebre distinção entre a coisa em si e os fenômenos representados pelo sujeito.<sup>51</sup> Guérout, no entanto, foi um grande comentador de Fichte, filósofo que combateu como nenhum outro a tendência à objetivação do eu.<sup>52</sup> E a influência desses estudos fichtianos transparece em várias passagens de *Descartes segundo a ordem das razões*, como quando Guérout, nas pegadas de Descartes em sua resposta ao padre Bourdin (*Sétimas respostas*), sublinha o caráter unitário da intuição do *cogito* e rejeita a dissociação entre o pensamento refletido (objetivo) e o pensamento refletidor (subjetivo).<sup>53</sup>

Estranhamente, o fato é que Guérout adota uma postura semelhante à de Kant quando, a propósito da questão da determinação da essência do eu, separa o *cogito* objetivo do *cogito* subjetivo (relativo à ciência de Descartes na *Segunda meditação*). Ora, essa cisão contradiz a natureza íntima do eu. Pois o ser da coisa pensante é a própria subjetividade. O que significa dizer, então, que Descartes, à altura da *Segunda meditação*, tem *apenas* um conhecimento subjetivo da essência do eu? Se o ato de pensar esgota a ontologia do ego, é certo que Descartes tem uma ciência completa do ser subjetivo antes mesmo da demonstração da existência de Deus. No caso da filosofia do ego, o maior erro seria separar o eu de si mesmo. Podemos concluir, portanto, que a anulação cética do mundo material fornece todos os elementos para a determinação da natureza espiritual da alma, independentemente da garantia epistemológica concedida pela existência de um Deus veraz.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> GUÉROULT, 1953, p. 87 (grifos do autor).

<sup>51</sup> “É essa cisão genérica que Guérout opera no sistema metafísico de Descartes que consideramos, por assim dizer, uma leitura ‘kantianizada’ de Descartes”. Cf. FORLIN, 2005, p. 17.

<sup>52</sup> Ver, por exemplo, *A evolução e a estrutura da Doutrina da ciência em Fichte*.

<sup>53</sup> GUÉROULT, 1953, p. 99.

<sup>54</sup> Afirma Forlin: “Curiosamente, esta distinção que Guérout estabelece, no interior do *cogito*, entre duas ordens de conhecimento, não é mencionada por Descartes em nenhum momento da *Meditação segunda*. Em circunstância alguma [...] ele afirma ou sugere que a consciência que o Eu tem de sua existência possui uma

Externo ao sistema dos objetos materiais, o ego cartesiano sequer é tocado pelos argumentos empíricos da correlação e da anatomia comparada. Outrossim, a manifestação de um espírito metafísico durante uma *séance* espírita seria uma contradição em termos. Essa irrefutabilidade do ego imaterial torna-o suscetível à crítica do positivismo lógico. De acordo com Schlick e Carnap, as proposições metafísicas não seriam falsas nem verdadeiras, mas carentes de sentido.

Uma analogia pode tornar o assunto mais claro. Nos *Princípios da filosofia* (1647), após descrever sua cosmogonia laica como uma mera hipótese, Descartes reafirma o sentido literal da narrativa criacionista do Gênesis. Para Descartes, o Universo foi criado com sinais *simulados* de maturidade: “Adão e Eva não foram criados como crianças, mas com a idade de homens perfeitos”.<sup>55</sup> Devemos supor, portanto, que Adão era provido de um umbigo que apontava para um passado inexistente no ventre materno.

Desde então, o artifício teórico de Descartes seria retomado por uma série de apologetas. No *Gênio do cristianismo* (1802), François-René Chateaubriand combate as tentativas científicas de determinação da idade da Terra e sustenta que as marcas de imensa antiguidade ostentadas pela natureza – conforme as provas obtidas pela geologia e pela paleontologia – foram introduzidas por Deus na própria aurora dos tempos, há cerca de meros 6 mil anos (uma cifra obtida a partir da contagem das gerações bíblicas de Adão a Jesus, e acrescida de 2 mil anos).<sup>56</sup>

Mas a tentativa mais robusta de conciliar (metafisicamente) o relato mosaico com os fatos geológicos foi a do britânico Philip Gosse, um dos maiores naturalistas da Era Vitoriana. Em 1857, Gosse publicou um grande tratado denominado *Omphalos* (“umbigo”, em grego). O título é uma referência à controvérsia teológica em torno do umbigo de Adão. Para Gosse, os seres vivos foram criados com vestígios de estágios anteriores que não existiram de fato. Daí a distinção entre o desenvolvimento *procrônico* (irreal ou aparente) e o *diacrônico* (real):

---

certeza de ordem diferente da consciência que o Eu tem de sua natureza; que, diferentemente do conhecimento de existência, o conhecimento da natureza do Eu consiste apenas numa necessidade puramente subjetiva”. Cf. FORLIN, 2005, p. 150.

<sup>55</sup> AT IX 123-124.

<sup>56</sup> “No mesmo dia em que o Oceano espalhou suas primeiras ondas sobre a costa, ele banhou, não duvidamos, recifes já roídos pelas vagas, angras semeadas de restos de conchas, e cabos descarnados que sustentavam, contra as águas, as margens desmoronadas da terra”. Cf. CHATEAUBRIAND, 1966, p. 148.

Esses desenvolvimentos irreais cujos resultados aparentes são vistos no organismo no momento de sua criação, chamá-los-ei *procrônicos*, porque o tempo não era um elemento que existia neles; ao passo que aqueles que subsistiram desde a criação, e que tiveram existência atual, distingui-los-ei como *diacrônicos*, como ocorrendo no tempo.<sup>57</sup>

Em suma, o Deus de Gosse age como o supremo embusteiro das *Meditações* cartesianas, forjando fósseis de organismos que nunca existiram e coprólitos de animais que nunca defecaram. Com efeito, não há nenhuma diferença empírica entre o desenvolvimento procrônico e o diacrônico. O umbigo de Adão é idêntico a um umbigo outrora conectado ao cordão umbilical. Assim como o cético cartesiano (praticante da dúvida global), Gosse mantém intacto o quadro do mundo empírico. Em nenhum momento o apologeta põe o dedo em seu interior para perturbar o conhecimento científico (ao contrário dos partidários do *intelligent design*, cujo procedimento é marcadamente empírico e incompatível com as teorias biológicas geralmente aceitas). Em outras palavras, a teoria de Gosse é externa, irrefutável e paracientífica. Ora, ela seria dotada de sentido?

Gosse assume que a idade aparente da Terra é indistinguível da idade real. No entanto, o que seria da aparência que não se opusesse à realidade? O ser indeterminado é idêntico ao nada absoluto. Ademais, a dúvida global cartesiana e seu produto, o *cogito* imaterial, são análogos ao desenvolvimento ilusório postulado por Gosse. Se tudo é subjetivo, nada é subjetivo. Para Schlick e Carnap, uma proposição significativa é obrigatoriamente contrastável, ou seja, excludente. É necessário que existam circunstâncias possíveis nas quais ela não seja válida. Mas as proposições externas nada podem contrapor à totalidade. Em outras palavras, somente os componentes do sistema dos objetos empíricos são contrastáveis. Como notou Wittgenstein, o solipsismo – entendido como o sistema do subjetivismo global *à la* Descartes – colapsa necessariamente e dá lugar ao seu contrário, o realismo: “Aqui se vê que o Solipsismo, quando lhe rigorosamente são extraídas todas as suas consequências, coincide com o realismo puro. O eu do Solipsismo contrai-se e fica um ponto sem extensão, fica a realidade coordenada com ele”.<sup>58</sup>

A observação de Wittgenstein foi largamente desenvolvida em *Sentido e verificação*, artigo no qual Schlick toma o enunciado solipsista (cuja origem moderna remonta ao processo da dúvida cartesiano) como um modelo de enunciado global e privado

---

<sup>57</sup> GOSSE, 1857, pp. 124-125.

<sup>58</sup> WITTGENSTEIN, 1995, p. 117.

de sentido. Como mostra Schlick, o solipsista argumenta de modo que sua teoria seja verdadeira em quaisquer circunstâncias imagináveis, o que a torna uma denominação vazia aplicável à totalidade indistinta dos fenômenos.<sup>59</sup> Assim como a aniquilação física do mundo externo (um evento fenomênico como qualquer outro) não seria a confirmação empírica do solipsismo, ele não poderia ser impugnado com base em algum evento ou propriedade do sistema das coisas empíricas. Resulta daí que o mundo do solipsista é idêntico ao mundo do realista. As duas teses contrárias perdem o sentido quando referidas ao conjunto dos entes empíricos.<sup>60</sup> Por essa razão, o *cogito* transmudano de Descartes é um enunciado cuja afirmação não pode ser diferenciada da negação, ou seja, um enunciado cuja eliminação não resulta em nenhuma diferença empiricamente verificável.

Em *Empirismo, semântica e ontologia*, Carnap distingue dois tipos de questões pertencentes a dois níveis lógicos completamente distintos. As questões *internas* dizem respeito aos componentes individuais de um sistema; as questões *externas*, à totalidade desse sistema. A distinção sugere a comparação com uma pintura, de modo que as primeiras teriam como objeto as figuras representadas em um quadro, ao passo que as segundas recairiam sobre a própria existência do quadro. Carnap emprega o exemplo do sistema do mundo empírico:

Uma vez que aceitamos a linguagem das coisas [empíricas] com seu sistema de referência para as coisas, podemos levantar as questões internas e responder a elas, por exemplo, “existe uma folha de papel branco sobre minha escrivaninha?”, “o rei Arthur realmente viveu?”, “os unicórnios e os centauros são reais ou simplesmente imaginários?”, e questões análogas. Deve-se responder a estas questões através de investigações empíricas. [...] O conceito de realidade que ocorre nessas questões internas é um conceito empírico, científico, não metafísico. [...] Devemos distinguir destas questões a questão externa da realidade do próprio mundo das coisas. [...] Ser real no sentido científico significa ser um elemento do sistema; logo não se pode aplicar significativamente este conceito ao próprio sistema.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> SCHLICK, 1988b, p. 106.

<sup>60</sup> Em *Positivismo e realismo*, Schlick argumenta que tanto o idealismo quanto o realismo são teses metafísicas e carentes de sentido. No entanto, a experiência revela que o realismo pode ser verdadeiro em determinado sentido: se destruo minha caneta ou corto meus cabelos, o mundo não deixa de existir; por que, então, o mundo seria dependente de meu cérebro (um objeto análogo a canetas, cabelos etc.)? Considerada metafisicamente, a hipótese solipsista é vazia (indistinguível da tese contrária); considerada empiricamente, é falsa. Assim, o positivismo lógico não é inimigo do realismo empírico, mas do realismo metafísico (global). Cf. SCHLICK, 1988a, p. 63.

<sup>61</sup> CARNAP, 1988a, pp. 114-115.

Compreendemos assim que o caráter externo do ego cartesiano é resultante da questão acerca da realidade do mundo material. Ora, não há meios concebíveis para verificar ou refutar o ceticismo global e o ego imaterial, pois ambos são completamente indiferentes ao que ocorre no seio do mundo empírico. Para o positivismo lógico, portanto, ambos são paralogísticos na medida em que aplicam conceitos de significação imanente (dúvida, realidade, pensamento) ao próprio sistema das coisas empíricas.

Cumpramos observar que as análises do positivismo lógico não atingem indiferentemente todos os enunciados teológicos e espiritualistas. De fato, muitos desses enunciados são plenamente dotados de sentido. Como vimos, o argumento do desígnio, os seres mitológicos e os espíritos materiais são falsificáveis em princípio. A hipótese espírita, por exemplo, pode ser verificada por meio dos argumentos da correlação, da anatomia comparada e da ausência de evidências de comunicações mediúnicas. Do mesmo modo, o ego metafísico de Descartes deve ser diferenciado do ego empírico: a mera constatação de que uma parte do mundo empírico pensa e existe. É evidente que Descartes não se refere ao ato empírico de pensar – como função de um cérebro ou de uma alma material hipotética –, pois seu *cogito* é apenas a explicitação do conteúdo da dúvida sobre a existência da matéria. A coisa pensante da *Segunda meditação*, portanto, nada tem a ver com o homem de chambre ao pé do fogo que decide duvidar de todas as coisas.

O problema radica na natureza imaterial atribuída ao ego cartesiano. “Penso, logo sou, afirma Descartes, e eu sou uma coisa que pensa”. Até aí, Descartes enuncia uma simples trivialidade. Poderíamos enunciar a seguinte proposição equivalente: “o cachorro late, logo ele é, e ele é uma coisa que late”. No entanto, Descartes acrescenta que o sujeito é *apenas* uma coisa que pensa, ou seja, que o pensamento é o atributo essencial e exclusivo de seu ser. O acréscimo de Descartes põe em relevo o caráter metafísico (externo) do ego. Por meio desse passo problemático, Descartes adentra o terreno da abstração pura e vazia. A concepção espiritualista do ego demonstra a ligação intrínseca entre o dualismo absoluto e o procedimento dubitativo generalizante de Descartes. Apenas uma dúvida global (externa, abstrata) pode fornecer o conceito de uma alma purificada de toda corporeidade.

Quanto ao *cogito*, temos, portanto, apenas duas possibilidades: como atividade de um ser humano concreto, de um fragmento do mundo material, o *cogito* é desprovido dos caracteres específicos que Descartes lhe atribui; como atitude abstrata (desconectada do

mundo empírico), é desprovido de sentido. Com efeito, a proposição “eu penso” é tão verdadeira quanto as proposições “tenho um corpo”, “o mundo material existe”, “outras consciências existem” etc. Evidentemente, não é o *cogito* em si mesmo que é desprovido de sentido (o fato de que os indivíduos pensam e existem), mas o papel específico que ele adquire na filosofia de Descartes: a certeza inerente a um domínio espiritual contraposta à incerteza inerente a um domínio material. Para um filósofo adstrito ao mundo empírico, o único *cogito* real perde seus caracteres epistemológicos e ontológicos específicos (espirituais) e passa a significar apenas a revelação trivial da existência dos corpos pensantes (sejam eles compostos de matéria ordinária ou de uma hipotética matéria sutil, como no caso dos *pneumas* estoicos).

Posteriormente, na *Sexta meditação*, a demonstração da existência do mundo material – com base na demonstração da existência de um Deus veraz – e da união substancial (entre corpo e alma) porá o problema que envenena o dualismo cartesiano: o da interação psicofísica entre duas substâncias ontologicamente distintas. Richard Watson descreveu o panorama histórico do destino do dualismo cartesiano em *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*.<sup>62</sup> Desde a época de Descartes, os filósofos não deixaram de perceber que o *cogito* imaterial não seria capaz de modificar a trajetória da mais ínfima partícula de matéria, ou de receber a impressão do mais poderoso choque físico. Com efeito, o corpo humano é um item do sistema do mundo empírico. Como explicar, então, os movimentos voluntários e as sensações? Como o ego externo poderia interagir com um objeto material? Qual realidade intermediária serviria como ponto de contato entre duas realidades ontologicamente distintas? Tais questões não encontram respostas no sistema dualista.

O *cogito* como proposição externa (sem referência a um conteúdo empírico) é evidenciado historicamente pelas respostas dadas pelos filósofos ao problema cartesiano da interação entre corpo e alma. Em Descartes, a *epoché* conduziu à tese da imaterialidade da alma. A partir daí, a conexão entre as duas substâncias finitas nunca mais seria obtida num plano racional. Nas palavras de Watson,

---

<sup>62</sup> De acordo com Watson, “Porque Descartes insiste no dualismo ontológico, ele é forçado a aceitar a incompatibilidade entre a física e a psicologia [puramente racional]”. Cf. WATSON, 1998, p. 183.

O cartesianismo como um sistema metafísico completo, da maneira como o mestre o imaginou, entrou em colapso já no século XVIII. Os cartesianos, ortodoxos ou desviantes, são incapazes de explicar como duas substâncias distintas em essência podem interagir causalmente ou como uma pode conhecer a outra<sup>63</sup>.

Para Descartes, o espírito é a coisa que sente, que deseja, que conhece e desempenha uma série de outros atos mentais. Ele é, em suma, a coisa que pensa. Em outras palavras, o pensamento é o atributo essencial da alma. Ser espírito é pensar, e pensar é ser espírito. A matéria, em contrapartida, é a coisa extensa, e apenas isso. No sistema cartesiano, espírito e matéria são incomunicáveis. Seria impossível conceber entre essas duas substâncias qualquer relação de influência ou de ação recíproca que derivasse de sua própria natureza. Tal é a consequência inescapável do dualismo ontológico.

---

<sup>63</sup> WATSON, 1998, pp. 21-22.

## CAPÍTULO III

### A TEOLOGIA NATURAL

O argumento de Descartes na *Terceira meditação* pode ser proveitosamente interpretado como um caso especial do argumento do desígnio.<sup>1</sup>

Daniel Dennett

De uma definição não podemos inferir nada de certo a respeito da coisa definida, enquanto não está estabelecido que essa definição exprime uma coisa possível. Pois se, por acaso, ela contém uma contradição oculta, pode ocorrer que deduzamos dela uma absurdidade.<sup>2</sup>

Leibniz

#### 1.1. A primeira prova cartesiana da existência de Deus no contexto das *Meditações*

Desde a Antiguidade, os filósofos formularam vários argumentos para provar a existência de Deus. Os argumentos ontológico, cosmológico e teleológico são os mais famosos. Descartes propôs versões de dois argumentos clássicos para a existência de Deus. A teologia natural (baseada unicamente no *lumen naturale*), com efeito, constitui o fulcro das *Meditações*, obra que tem a finalidade de fornecer os fundamentos da ciência cartesiana.

Na carta-prefácio dirigida aos teólogos da Sorbonne (Universidade de Paris), Descartes afirma que as *Meditações* foram escritas para cumprir a injunção do Papa Leão X no Quinto Concílio de Latrão (1512-1517).<sup>3</sup> Leão X condenou o fideísmo dos aristotélicos paduanos (seita chefiada por Pietro Pomponazzi) e impôs aos filósofos a tarefa de

---

<sup>1</sup> DENNETT, 2008, p. 345.

<sup>2</sup> LEIBNIZ, 1978, p. 24.

<sup>3</sup> DESCARTES, 1979c, p. 76.

demonstrar racionalmente as verdades da teologia cristã.<sup>4</sup> Para os aristotélicos da Renascença, adeptos da doutrina averroísta da dupla verdade – segundo a qual a teologia e a filosofia devem coexistir apesar de sua total inconsistência –, a imortalidade da alma não seria passível de uma demonstração racional, de modo que apenas a fé na Revelação poderia assegurá-la. Em contrapartida, Descartes pretende mostrar que as duas doutrinas centrais da teologia – a existência de Deus e a imortalidade da alma – podem ser estabelecidas pela luz natural. Pois Descartes julgou, muito corretamente, que somente as demonstrações matemáticas seriam capazes de convencer os descrentes. A intenção apologética é colocada em evidência no título da primeira edição (1641) da principal obra de Descartes: *Meditações sobre a filosofia primeira, nas quais a existência de Deus e a imortalidade da alma são demonstradas*.

É certo que a demonstração da existência de Deus é uma parte fundamental da filosofia cartesiana. Mas a carta de apresentação à Faculdade de Teologia da Sorbonne contém uma incorreção que não deveria passar despercebida. Sabemos que Descartes almejava a aprovação da Igreja Católica. Por causa disso, Descartes expõe o projeto das *Meditações* de forma ligeiramente adulterada: dois *resultados* capitais das *Meditações* (as demonstrações da existência de Deus e da alma imaterial) são apresentados como os *objetivos* das mesmas.<sup>5</sup> Na realidade, as *Meditações* foram empreendidas com a finalidade de refutar o ceticismo. Em outras palavras, Descartes pretende provar que a física (filosofia natural) é possível como uma ciência objetiva. Nada é pressuposto no início das *Meditações*. O *cogito* imaterial e a existência de Deus são descobertos ao longo de um processo demonstrativo que parte da *epoché* generalizada.

Num artigo recente, Daniel Dennett defendeu uma nova interpretação da primeira prova teísta de Descartes.<sup>6</sup> Trata-se, segundo Dennett, de uma versão do *argumento do desígnio*, e não, conforme a tradição dos comentadores, do argumento cosmológico. A interpretação do filósofo americano direciona a atenção para aspectos até então pouco observados da argumentação de Descartes. De maneira análoga, a demonstração cartesiana estaria sujeita às críticas dirigidas ao argumento do desígnio.

---

<sup>4</sup> O'MALLEY, 1968, pp. 41-43.

<sup>5</sup> Como afirmou Moyal, "As *Meditações* tinham a finalidade de refutar os cétricos e provar a possibilidade da ciência em geral. Se o conhecimento da existência de Deus foi adquirido ao longo do caminho, isso foi, em certo sentido, um ganho incidental". Cf. MOYAL, 1998, p. 4.

<sup>6</sup> DENNETT, 2008, pp. 333-345.

Elaborada a partir do exame imanente da ideia de um Deus metafísico, a primeira demonstração teológica de Descartes é de relevante significado filosófico no âmbito da crítica formulada por Schlick e Carnap às proposições metafísicas. Deve-se distinguir em suas dobras teóricas, no entanto, uma complicação que a deixa de fora de uma análise completa segundo os parâmetros do positivismo lógico: o *princípio da correspondência causal*, de significação empírica.

Nossos objetivos na presente seção são os seguintes: apresentar a estrutura da primeira prova teísta de Descartes e algumas objeções que podem ser levantadas contra ela. Embora atinja a ideia de um Deus metafísico, a objeção de Schlick-Carnap deixa intocado o princípio da correspondência causal, o qual constitui o *nervus probandi* da prova cartesiana pelos efeitos (“uma ferradura não pode produzir um ferreiro”, conforme uma tradução da linguagem escolástica empregada por Descartes). Sua avaliação pertence propriamente ao terreno das ciências empíricas (especialmente à biologia). Em outras palavras, o princípio cartesiano da correspondência causal é passível de uma refutação empírica – ao contrário da ideia de um Deus metafísico.

## 1.2. A formulação da primeira prova na *Terceira meditação*

Descartes foi o autor de duas provas da existência de Deus: uma versão do argumento do desígnio, elaborada na *Terceira meditação*, e outra do argumento ontológico, elaborada na *Quinta meditação*.

No sistema cartesiano, a demonstração da existência de Deus permite a instauração do conhecimento objetivo. Reside aí a originalidade da teologia natural de Descartes. Pela primeira vez na história do pensamento, a teologia natural é utilizada para a solução de um problema epistemológico fundamental: o problema do valor objetivo das representações.<sup>7</sup> E há ainda uma outra característica que confere originalidade à primeira prova teísta de Descartes: o meio *idealista* no qual o argumento do desígnio é desenvolvido.

---

<sup>7</sup> GUÉROULT, 1953, pp. 203-204.

A instauração do conhecimento objetivo equivale à refutação da hipótese do deus enganador. Isso significa que Descartes necessita provar não apenas a existência de Deus, mas a sua veracidade:

A fim de poder afastá-la [a hipótese do deus enganador] inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma.<sup>8</sup>

A primeira prova teísta de Descartes é o elo fundamental da cadeia demonstrativa das *Meditações*: o argumento que possibilita a passagem da ciência solipsista para a ciência objetiva. Se, como acreditamos, o processo cartesiano da dúvida não incide sobre o conhecimento *imediato* das ideias matemáticas,<sup>9</sup> a demonstração da existência de Deus tem como efeito primordial a validação do conteúdo existencial das ideias sensíveis e, conseqüentemente, a fundação da física como uma ciência particular.<sup>10</sup> Ademais, o conhecimento da existência de um Deus veraz produz um efeito sobre o conhecimento do próprio *cogito*. Até então, apenas a intuição *imediate* do *cogito* era dotada de uma certeza incondicional, pois o deus enganador podia agir sobre a rememoração das intuições pretéritas, nas quais a própria consciência aparece como uma representação (um objeto da consciência).<sup>11</sup>

O início da *Terceira meditação* apresenta um sumário dos resultados das meditações anteriores. Descartes reitera a hipótese do deus enganador: a Terra, o céu, os astros e todas as coisas materiais podem não existir fora do sujeito, mas os pensamentos das coisas materiais são indubitáveis. A partir dos resultados da *Segunda meditação*, Descartes enuncia a súpula de seu conhecimento atual: “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”.<sup>12</sup> Portanto, um domínio científico bastante humilde está assegurado: Descartes conhece apenas a existência e a essência do ser

<sup>8</sup> DESCARTES, 1979c, p. 100.

<sup>9</sup> Na *Quinta meditação*, Descartes admite que a dúvida atinge somente a *memória* das ideias matemáticas intuídas no passado. Cf. DESCARTES, 1979, p. 127.

<sup>10</sup> Para Descartes, as sensações são informativas a respeito da *existência* dos objetos materiais. E a demonstração da existência do mundo material permite o estabelecimento da física como uma ciência distinta da geometria pura. Diferentemente dos objetos físicos, os objetos geométricos são meramente *possíveis*.

<sup>11</sup> GUÉROULT, 1953, pp. 155-157.

<sup>12</sup> DESCARTES, 1979c, p. 99.

subjetivo. Fora do *cogito* tudo permanece incerto, pois a hipótese do deus enganador ainda não foi refutada.

Ao mesmo tempo, Descartes descobre o critério da verdade. O *cogito* é o modelo do conhecimento evidente, ou seja, claro e distinto. Assim, os conhecimentos obtidos no prosseguimento das *Meditações* – nos quais está incluída a demonstração da existência de Deus – deverão apresentar uma evidência comparável à do *cogito*.<sup>13</sup>

Como dissemos, Descartes, no início da *Terceira meditação*, tem em suas mãos apenas um conhecimento subjetivo (relativo à existência e à natureza do eu pensante). Isso é muito pouco. O mundo pode não passar de um sonho da mente do sujeito que medita. Se pretende avançar, Descartes necessita superar o solipsismo, ou seja, descobrir se alguma de suas ideias corresponde a algo fora da mente. Mas, segundo Descartes, a via dos sentidos não se franqueia ao meditador que procede metodicamente, em virtude de sua precariedade. Mais uma vez, Descartes examina e critica a doutrina correspondencialista do senso comum, baseada nos sentidos. Trata-se de uma argumentação análoga ao processo da dúvida da *Primeira meditação*. A crítica ao realismo empírico é a condição prévia da elaboração da primeira prova da existência de Deus, pois o procedimento demonstrativo de Descartes prescindir da existência do mundo externo e considera somente o conteúdo das ideias encontradas na mente.

Para proceder ao exame da epistemologia realista, Descartes faz o inventário dos conteúdos de sua consciência e procura saber quais são os pensamentos que põem o problema de sua validade objetiva. Alguns pensamentos são ideias, ou seja, imagens ou representações das coisas. Em si mesmas, as ideias nunca são falsas. Uma quimera pode não existir fora da mente, mas a ideia de uma quimera é um fato de consciência absolutamente verdadeiro. Portanto, o problema da validade objetiva é posto somente a respeito dos *juízos*. Isso ocorre porque todo juízo realiza a conexão entre um conteúdo mental e um objeto do mundo externo:

O principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 99-100.

pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar.<sup>14</sup>

Descartes então classifica as ideias de acordo com sua origem. Elas podem ser inatas, adventícias (provenientes dos sentidos) ou inventadas. O senso comum acredita que as ideias adventícias correspondem aos objetos externos. Essa crença é baseada numa inclinação natural irrefletida e no caráter involuntário das sensações (a ocorrência da sensação de calor, por exemplo, não depende de minha vontade). No entanto, observa Descartes, as sensações também ocorrem involuntariamente durante os sonhos. As ideias sensíveis, de fato, poderiam provir de objetos externos, mas a semelhança entre a ideia e seu ideado não estaria garantida em virtude dessa proveniência. A ideia adventícia do Sol, com efeito, é totalmente distinta da ideia geométrica dos astrônomos (inata). De acordo com a primeira, o Sol é uma esfera pequenina; de acordo com a segunda, um objeto muito maior do que a Terra. Isso leva Descartes a afirmar que a doutrina fundamental do senso comum é insustentável:

Não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças.<sup>15</sup>

Está delineado, assim, o quadro em que deverá ocorrer a demonstração da existência de Deus: a interioridade do sujeito solipsista. A refutação do realismo empírico tem a função de cortar o liame entre o sujeito e o mundo externo e preparar o terreno para a nova via idealista proposta por Descartes: “Há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim”.<sup>16</sup>

Descartes observa que as ideias são imagens ou representações das coisas. Não há diferença entre as ideias consideradas como meros conteúdos da consciência. No entanto, as ideias representam coisas distintas. Algumas ideias representam substâncias, por exemplo. De acordo com Descartes, tais ideias contêm mais “realidade objetiva” do que as ideias que representam modos ou acidentes, ou seja, “participam, por representação, num

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 101.

<sup>15</sup> Ibid., p. 103.

<sup>16</sup> Ibid.

maior número de graus de ser ou de perfeição”.<sup>17</sup> E a ideia de Deus contém mais realidade objetiva do que as ideias que representam substâncias finitas.

A terminologia escolástica adotada por Descartes é potencialmente enganadora para os leitores contemporâneos, pois pode sugerir a noção de uma realidade extramental. Bouillier esclarece o sentido dos termos “realidade objetiva” e “realidade formal”:

Eles são emprestados da língua da Escola. Segundo a Escola, a ideia era o objeto imediato do pensamento, e a forma era a própria essência de uma coisa. É por isso que Descartes chama de realidade objetiva a realidade expressa ou representada na ideia, e de realidade formal aquela contida no objeto ou na causa exterior da ideia. Possuir formalmente uma realidade, é possuí-la em sentido próprio, na língua cartesiana, ao passo que possuí-la objetivamente, é ter em si somente a representação da realidade. A realidade formal é o original, a realidade objetiva é apenas a imagem, uma representação subjetiva. O termo “objetivo” tem, portanto, na língua cartesiana o sentido contrário àquele que ele recebeu na filosofia alemã desde Kant e que é adotado atualmente na filosofia francesa.<sup>18</sup>

Assim, a realidade objetiva é apenas o conteúdo imanente de uma ideia (aquilo que é projetado diante do olho da consciência), e não uma realidade existente fora da subjetividade. Em decorrência da hipótese do deus enganador, a existência do mundo externo ainda é incerta, de modo que a demonstração da existência de Deus só poderá ocorrer por meio da investigação do universo das representações mentais.

Com base na mensuração da quantidade de realidade objetiva, Descartes interroga a *origem* das diversas ideias. O princípio que comanda sua investigação é o *princípio da adequação causal*, segundo o qual deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente quanto em seu efeito. *Ex nihilo nihil fit*. Dito de outra forma, o mais perfeito não poderia ser uma consequência do menos perfeito: “A luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias 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>19</sup>

Descartes constata que há diversas ideias cuja realidade objetiva não ultrapassa a capacidade produtiva da natureza humana: as ideias de coisa pensante, de coisas corporais inanimadas, de animais, de anjos e de outros seres humanos. Assim, de acordo com o

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> BOUILLIER, 1854, pp. 76-77 (nota).

<sup>19</sup> DESCARTES, 1979c, p. 105.

princípio da adequação causal, nada impede que o espírito humano seja o autor dessas ideias. E quanto à ideia de Deus? Ela poderia provir de um intelecto finito? Nessa questão reside a *crux* da primeira prova cartesiana da existência de Deus. Descartes dirá que a realidade objetiva dessa ideia não poderia ser atribuída a uma causa humana, ou seja, finita:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe.<sup>20</sup>

Descartes, portanto, descobre uma ideia cuja perfeição acarreta a admissão de uma causa externa ao sujeito, a saber, de um ser que possui formalmente todas as perfeições contidas objetivamente em seu efeito. Em outras palavras, somente Deus poderia ser o autor dessa ideia. E Deus, como um ser perfeito, não poderia ser enganador, pois o engano supõe necessariamente uma imperfeição.<sup>21</sup> Cumpre-se assim, de acordo com Descartes, o objetivo da *Terceira meditação*: a existência de um Deus veraz foi demonstrada. Consequentemente, o solipsismo é superado e a ciência objetiva pode receber uma fundação sólida.

### 1.3. O argumento cartesiano do desígnio

Vimos que, para Descartes, o espírito humano não poderia produzir a ideia de Deus. Dennett observou que a formulação explícita do argumento de Descartes, na *Terceira Meditação*, não é convincente.<sup>22</sup> O fato já havia sido percebido pelos autores de objeções à *Terceira Meditação*: Caterus, Mersenne, Hobbes e Gassendi. Ora, por que Descartes não poderia ser o autor de sua ideia de Deus? Não há uma rica tradição de filósofos que elaboraram explicações genéticas das ideias religiosas? Com base na teoria da projeção antropológica de Feuerbach, Marx declarou, por exemplo, acerca da religião: “Aí, os

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 107.

<sup>21</sup> Ibid., p. 112.

<sup>22</sup> DENNETT, 2008, p. 334.

produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos”.<sup>23</sup> De modo similar, Nietzsche e Freud procuraram estabelecer a gênese psicológica do teísmo. Numa frase que se tornou célebre, Voltaire afirmou que “se Deus não existisse, seria necessário inventá-lo”. Na verdade, Voltaire prefigura um aspecto da filosofia prática de Kant, na qual a existência de Deus é *postulada* (independentemente do conhecimento teórico) como fundamento da moral.<sup>24</sup> Descartes realmente deveria ter bons argumentos para rechaçar a hipótese da origem antropológica da ideia de Deus. Ele afirma na *Terceira meditação* que tal ideia não poderia ser obtida a partir da negação da ideia de finitude:

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, 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.<sup>25</sup>

Um leitor atento perceberá que Descartes se limita a afirmar (sem demonstrar) a impossibilidade da posição da infinitude a partir da consciência da finitude. Se o finito é posto a partir da anterioridade do infinito, por que o inverso não poderia ser verdadeiro? Nas palavras de Cottingham,

O problema aqui [...] é que Descartes não consegue em parte alguma oferecer um critério independente e convincente para distinguir a diferença entre uma “negação” e um atributo “positivo”. É certamente verdade que, para se compreender o termo “finito”, teremos de compreender que ele é a negação do “infinito”. Mas o oposto também é verdadeiro: para se perceber o significado de “infinito”, teremos de compreender o que significa “finito”. Os pares de opostos como estes parecem ter categorias iguais, porquanto a compreensão de um elemento do par implica automaticamente a compreensão do outro. Se isto estiver correto, então a afirmação de Descartes sobre a “anterioridade” do conceito de infinito não pode ter-se como certa e o seu argumento cai.<sup>26</sup>

De fato, a argumentação explícita de Descartes carece de força persuasiva. Mas algumas analogias fornecidas por Descartes podem explicar os motivos que o levaram a

---

<sup>23</sup> MARX, 2008, p. 94.

<sup>24</sup> LANGE, 1957, Livro I, Seção IV, p. 17.

<sup>25</sup> DESCARTES, 1979c, p. 108.

<sup>26</sup> COTTINGHAM, 1989, pp. 82-83.

rejeitar a possibilidade de uma origem humana da ideia de divindade. Nas *Primeiras respostas* (às objeções do teólogo tomista holandês Caterus), Descartes estabelece a analogia entre a ideia de Deus e a ideia de uma máquina altamente complexa. Trata-se, para Descartes, de uma ideia cuja produção pode exceder as capacidades de um intelecto:

Não é mais provável dizer que a causa pela qual a ideia de Deus está em nós, seja a imperfeição de nosso espírito, do que se disséssemos que a ignorância da mecânica fosse a causa pela qual nós imaginamos uma máquina plena de artifício em vez de uma outra menos perfeita. Pois, ao contrário, se alguém tem a ideia de uma máquina, na qual esteja contido todo o artifício que pudéssemos imaginar, inferimos muito bem disso que essa ideia procede de uma causa na qual havia realmente e efetivamente todo o artifício imaginável, ainda que ele esteja apenas objetivamente e não efetivamente nessa ideia.<sup>27</sup>

A mesma analogia aparece na *Sinopse da Terceira meditação* e nos *Princípios da filosofia* (I, 17), o que mostra que ela não seria uma ocorrência ocasional da obra de Descartes.

Tais passagens indicam que, para Descartes, a ideia de Deus não era apenas a ideia de algo magnífico, mas a ideia *magnífica* de algo magnífico. Ademais, elas indicam que Descartes havia sido seduzido pelo argumento do desígnio: efeitos admiráveis requerem causas admiráveis; uma ferradura não poderia produzir um ferreiro; “É preciso um maior para fazer um menor”.<sup>28</sup>

Há, de fato, duas maneiras de representar um objeto magnífico. Imaginemos uma criança que pretende desenhar a estrutura de uma máquina complicada. Ela pode simplesmente apontar para o desenho de uma caixa e afirmar que dentro dela há uma máquina extremamente engenhosa.<sup>29</sup> Essa estratégia barata de representação foi utilizada quando, no romance de Saint-Exupéry, o pequeno príncipe pediu que o narrador fizesse o desenho de um carneiro.<sup>30</sup> É evidente que, se a ideia cartesiana de Deus fosse apenas a

---

<sup>27</sup> AT IX 84.

<sup>28</sup> DENNETT, 1998, p. 74.

<sup>29</sup> Dennett cita o exemplo do romancista que se encontra diante do desafio de retratar a genialidade poética de um personagem fictício: ele pode meramente *relatar* os dotes artísticos (a alternativa barata) ou *produzir* uma poesia realmente genial como parte de seu romance (a alternativa mais valorosa). A distinção é crucial para a compreensão da primeira prova cartesiana da existência de Deus. Descartes diria que os dotes artísticos realmente exibidos tem mais realidade objetiva do que os simplesmente indicados. Cf. DENNETT, 2008, pp. 338-339.

<sup>30</sup> SAINT-EXUPÉRY, 1993, p. 12.

representação de um objeto magnífico, o argumento da *Terceira Meditação* jamais funcionaria.

Vimos que, de acordo com a definição de Descartes, as ideias são imagens ou representações dos objetos (que podem não existir, a exemplo de uma quimera). Consequentemente, assim como o design de uma máquina sofisticada demanda uma explicação especial, a ideia de uma estrutura rica em design não poderia ser obtida de graça. As forças cegas da natureza, certamente, podem produzir objetos como rochas, nuvens, átomos e moléculas simples; mas seriam capazes de construir uma máquina altamente organizada? Do mesmo modo, a mente limitada de Descartes poderia ser a fonte da imagem de Deus?

Ao atravessar um campo, Paley encontra uma máquina funcionalmente complexa: um relógio. O exame da estrutura do objeto lhe permite inferir a existência de um artífice inteligente: “Não pode haver design sem um designer”.<sup>31</sup> Posteriormente, Paley descobre máquinas orgânicas incomparavelmente mais sofisticadas. Descartes não dispõe do mundo externo (antes da demonstração da existência de Deus). Ele perscruta sua mente e descobre o análogo ideal das máquinas de Paley. Para os teólogos físicos, a descoberta do design permite a superação do materialismo; no caso de Descartes, ela permite a superação do idealismo. A ideia cartesiana de Deus porta em si mesma as excelências do objeto representado e aponta para uma causa conforme à sua grandiosidade. Uma outra metáfora utilizada por Descartes torna seu argumento ainda mais claro. Nas respostas às objeções de Gassendi, Descartes compara sua ideia de Deus à obra de um gênio artístico, o pintor grego Apeles:

Quando vós perguntais “como eu provo que a ideia de Deus está em nós como a marca do operário impressa em sua obra, qual é a maneira dessa impressão, e qual é a forma dessa marca”, é o mesmo que se, reconhecendo em algum quadro tanto artifício que eu julgasse não ser possível que tal obra tivesse saído de outra mão que a de Apeles, e que eu viesse a dizer que esse artifício inimitável é como uma certa marca que Apeles imprimiu em todas as suas obras para distingui-las de outras, vós me perguntásseis qual é a forma dessa marca, ou qual é a maneira dessa impressão.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> PALEY, 2008, p. 12.

<sup>32</sup> DESCARTES, 1834, p. 310.

As comparações com as máquinas complexas e com as obras do gênio artístico esclarecem o teor da primeira prova teísta de Descartes. Estamos diante de uma versão – idealista – do argumento do desígnio. Com efeito, a ideia de Deus, para Descartes, é *imediatamente* divina (“a marca do operário impressa em sua obra”), e as entidades divinas, assim como a pintura de Apeles, reclamam a ação do gênio criativo. Como afirmou Dennett, “Se não interpretamos a realidade objetiva como uma marca de excelência *no design da ideia*, o princípio de causação de Descartes perde *toda* persuasão”.<sup>33</sup>

A interpretação de Dennett destoa da interpretação usual dos comentadores de Descartes, segundo os quais a primeira prova sobre a existência de Deus seria uma versão idealista do argumento cosmológico. Conforme a distinção estabelecida por Kant, o argumento cosmológico parte de uma existência global e indeterminada (o fato de que o mundo existe), ao passo que o argumento do desígnio parte de características particulares e determinadas do mundo (as adaptações orgânicas, por exemplo).<sup>34</sup> Com efeito, o conteúdo representacional específico (realidade objetiva) de uma determinada ideia é a base do argumento cartesiano, e não a existência da mente *de per se*. Não se trata, no caso de Descartes, de um conteúdo mental qualquer, mas de uma ideia dotada de um caráter singular. *Mutatis mutandis*, a realidade objetiva da ideia de Deus, para Descartes, corresponde à “complexidade irreduzível” propugnada pelos teóricos do *intelligent design*.<sup>35</sup>

Ora, teria Descartes realmente uma ideia dotada da contextura da própria divindade? Uma ideia que porta, em si mesma, a excelência incomparável do objeto representado? Hobbes chegou a dizer que Descartes (como um espírito finito) não tinha nenhuma ideia de Deus.<sup>36</sup> De fato, tudo indica que nossa ideia de Deus é semelhante ao desenho de um carneiro que o aviador entregou ao pequeno príncipe: nada que necessite de uma explicação especial. Mas isso não é o mais importante. O fato é que Descartes julgou que sua ideia de Deus não era apenas a ideia de algo magnífico, mas a ideia magnífica de algo magnífico. A partir dessa apreciação subjetiva, ele aderiu ao princípio da adequação causal: o design inteligente percebido na ideia só poderia ser atribuído a um designer inteligente. Portanto,

---

<sup>33</sup> DENNETT, 2008, p. 340.

<sup>34</sup> KANT, 1999, p. 382.

<sup>35</sup> Dennett afirmou que “O conceito cartesiano de *realidade objetiva*, quando aplicado à sua ideia de Deus, pode ser visto desempenhando uma função paralela à do conceito de *complexidade irreduzível* do movimento do *intelligent design*, a assinatura putativa de uma Inteligência criativa”. Cf. DENNETT, 2008, p. 345.

<sup>36</sup> AT IX 140.

ainda que seja verdade que nós não temos uma ideia (divina) de Deus, essa constatação deixa de fora o argumento que efetivamente comanda a primeira prova teísta de Descartes: o argumento do desígnio. Assim, o que importa é saber que, na visão de Descartes, o design não poderia existir sem um designer. Reside aí o *nervus probandi* do primeiro argumento cartesiano para a existência de Deus.

#### 1.4. Existe a ideia de um Deus metafísico?

Tradicionalmente, a grande controvérsia filosófica no tocante às crenças religiosas costuma ocorrer entre teístas, ateístas e agnósticos. Os três pressupõem – de modo tácito ou declarado – que Deus é uma entidade mundana que poderia ou não existir (assim como unicórnios), e que sua existência poderia ou não ser conhecida.

No século XX, mediante uma reflexão sobre o caráter absolutamente inverificável dos enunciados metafísicos, um novo tipo de objeção foi formulado contra as crenças religiosas. Prefigurado por pensadores das tradições empirista e materialista (Berkeley, Hume, Holbach etc.), o positivismo lógico sustenta que uma proposição como “um Deus metafísico existe” não seria nem falsa nem verdadeira, mas desprovida de sentido.

No cerne do positivismo lógico está a teoria do significado baseada no princípio da verificação.<sup>37</sup> De acordo com Schlick e Carnap, seus formuladores, há somente duas classes de enunciados significativos. À primeira pertencem as proposições analíticas ou tautológicas. Puramente formais, elas nada dizem sobre a realidade. À segunda classe pertencem as proposições empiricamente verificáveis (fatuais). Os enunciados metafísicos não seriam nem analíticos e nem verificáveis (em princípio). Daí decorre, segundo o positivismo lógico, sua assignificatividade epistemológica (embora não emocional). Entretanto, seria incorreto pensar que todos os enunciados teológicos são do tipo metafísico. Muitos deles admitem a existência de entidades imanentes ao sistema do mundo. Portanto, eles seriam significativos e devidamente investigados pelas ciências empíricas.

---

<sup>37</sup> Para uma enunciação do princípio da verificação, ver, por exemplo, *Sentido e verificação*, de Schlick, e *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*, de Carnap.

Schlick e Carnap são autores de duas importantes contribuições à filosofia da religião: primeiramente, de uma clara distinção entre os enunciados teológicos metafísicos e empíricos; em segundo lugar, da teoria segundo a qual os enunciados metafísicos são desprovidos de sentido, em razão de sua inverificabilidade. A presente seção tem o propósito de examinar de que modo essa acusação de falta de sentido pode ser aplicada à primeira prova teísta de Descartes.

A teoria do significado proposta por Schlick e Carnap constitui uma objeção particularmente relevante àquela que poderia ser considerada a primeira premissa da prova cartesiana pelos efeitos: a constatação da existência da ideia de um Deus metafísico na mente do meditador. Entretanto, por motivos que pretendemos explicar, ela seria (em princípio) ineficaz contra a segunda premissa: a aplicação do princípio da adequação causal à questão da origem da ideia de Deus.<sup>38</sup>

Como dissemos, uma justa apreciação da crítica neopositivista da religião depende do entendimento da distinção entre os enunciados teológicos *empíricos* e os enunciados teológicos *metafísicos*. Aos primeiros correspondem as divindades de natureza *material*; aos segundos, as divindades *puramente espirituais*. Carnap ocupou-se dessa distinção em *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Em sua visão, o positivismo lógico formula unicamente a crítica das proposições teológicas metafísicas e deixa o julgamento das demais a encargo das ciências empíricas.<sup>39</sup>

Não são poucos os sistemas filosóficos e religiosos que professam a existência de deuses formados de algum tipo ordinário ou exótico de matéria. Consideremos os seguintes testemunhos de todas as épocas da cultura ocidental. Os poemas de Homero e de Hesíodo falam de divindades que existem da maneira mais mundana.<sup>40</sup> Os deuses dos antigos gregos nascem, crescem, casam-se, têm filhos, trabalham, sofrem e cometem erros e ações indignas.<sup>41</sup> Tales de Mileto, para quem a água é o princípio de todas as coisas, “julgou que

---

<sup>38</sup> Observe-se que, de qualquer maneira, a impugnação de uma premissa é suficiente para acarretar a invalidação de um silogismo.

<sup>39</sup> CARNAP, 1985, pp. 161-162.

<sup>40</sup> STRAUSS, 1860, pp. 12-13.

<sup>41</sup> Citemos o exemplo do Titã Cronos, o qual castra seu pai Urano com uma foice. Os respingos de sangue caem sobre a Terra (Gaia) e dão origem a novas divindades: as Fúrias, os Gigantes e as Ninfas.

tudo está pleno de divindades”<sup>42</sup>, ou seja, que a matéria primordial é viva e pensante. Diógenes de Apolônia, outro naturalista jônico, admitiu a existência de um Deus inteligente de natureza aérea.<sup>43</sup> Para Heráclito, Deus é a matéria ígnea que governa o Universo.<sup>44</sup> Epicuro postulou a existência de inúmeros deuses antropomórficos compostos de átomos sutis, a exemplo da alma humana. Imperceptíveis aos sentidos ordinários, vivem bem-aventurados nos espaços entre os mundos e a eles não é atribuída a ordem observável do Universo.<sup>45</sup> Igualmente notável é a ontologia materialista dos estoicos. De acordo com Lange, os estoicos “explicam toda a realidade como consistindo de corpos. Deus e a alma humana, virtudes e emoções, são *corpos*”.<sup>46</sup>

Em que pesem as sutilezas metafísicas das exegeses alegóricas dos alexandrinos (Fílon, Orígenes), as escrituras judaico-cristãs apresentam uma divindade que revela um modo de ser antropomórfico e material. De acordo com o Gênesis, por exemplo, Deus descansa após realizar sua obra de criação (2:2-3), arrepende-se de ter criado a vida (6:7) etc. Para não mencionarmos a doutrina neotestamentária do Deus encarnado, conforme as palavras do prólogo joânico (1:14).

Inspirado pelo corporeísmo estoico, Tertuliano atribuiu ao Deus cristão uma natureza material, ainda que intangível e invisível aos sentidos grosseiros dos seres humanos.<sup>47</sup> Cabe ressaltar neste ponto que os átomos da física moderna, embora invisíveis aos olhos humanos desassistidos, são plenamente verificáveis de modo direto (por meio de instrumentos especiais de visualização) ou indireto (por meio de seus efeitos). Em outras palavras, a “invisibilidade” crua de um objeto é totalmente irrelevante para o conceito científico e filosófico de verificação empírica. Mais de um milênio após Tertuliano, Hobbes evocou a autoridade do antigo Padre da Igreja como parte da defesa contra uma possível acusação de heresia.<sup>48</sup> Com efeito, Hobbes chegou a sugerir (no *Leviatã*) que Deus poderia ser um corpo (pois uma existência imaterial não poderia ser pensada). Numa revivescência da teologia estoica, teríamos uma matéria sutil e inteligente difundida pelo Universo. Lange

---

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, 2006, p. 68. É evidente que Tales não professa um materialismo *stricto sensu*, uma vez que atribui propriedades vitais e psíquicas à substância primordial (hilozoísmo e pampsiquismo). Para o materialismo em sentido estrito, tais propriedades são consideradas emergentes ou derivadas.

<sup>43</sup> LANGE, 1957, livro I, seção I, p. 4 (nota 1).

<sup>44</sup> WATERFELD, 2000, p. 36.

<sup>45</sup> BLOCH, 1995, p. 44.

<sup>46</sup> LANGE, 1957, livro I, seção I, p. 96 (grifo do autor).

<sup>47</sup> FRANGIOTTI, 1992, p. 74.

<sup>48</sup> LANGE, 1957, livro I, seção I, p. 290 (nota 1).

conta-nos que, “Se alguém pudesse ter entreouvido uma conversação confidencial entre Gassendi e Hobbes, talvez tivesse sido capaz de captar uma disputa acerca da questão de se o calor que tudo anima ou o éter que tudo envolve deve ser considerado como a Divindade”.<sup>49</sup>

Na verdade, a maioria dos cristãos admite a existência de uma divindade interna ao sistema do mundo empírico, uma vez que geralmente se crê que ela interfere nas mais variadas ocorrências da ordem natural, dos eventos quânticos à evolução das espécies.<sup>50</sup> Não se afirma apenas que Deus dá o ser à *totalidade* do Universo, à maneira da causa primeira de Tomás de Aquino, mas que ele age no interior da natureza, dando origem ao *big bang* (um evento empírico) e ao design inteligente dos organismos, além de responder a orações e operar milagres. Como reconheceu o secularista David Strauss, autor da célebre *Vida de Jesus* (1835) em que se rejeita por completo o elemento sobrenatural (miraculoso) das narrativas evangélicas – a imissão imediata e pontual do Absoluto na esfera empírica –, um Deus transcendente poderia atuar de modo exclusivamente *global*, ou seja, sobre o conjunto indeterminado dos elementos do mundo empírico.<sup>51</sup> Ora, inúmeros cristãos professam a crença na imissão particular (em contraposição à atuação de alcance global); logo, são obrigados a admitir uma divindade de natureza empírica. E a existência de um Deus empírico, conforme Carnap, estaria sujeita ao julgamento das ciências empíricas.<sup>52</sup>

Ao retornar da primeira viagem realizada por um ser humano ao espaço sideral, o cosmonauta russo Yuri Gagarin teria declarado não ter visto Deus. Os metafísicos obviamente retorquiriam que Deus é absolutamente invisível e habita os recessos numênicos inacessíveis à perquirição científica. De fato, o conceito de um Deus transcendente sequer seria arranhado pela observação de Gagarin. De qualquer forma, a conquista do céu pelos cosmonautas evidencia a natureza bipolar do discurso teológico.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 290.

<sup>50</sup> “Muitos teólogos têm um conceito de Deus nitidamente empírico”. Cf. CARNAP, 1985, p. 162.

<sup>51</sup> De acordo com Strauss, “A totalidade das coisas finitas forma um vasto círculo, o qual, exceto pelo fato de que ele deve sua existência e suas leis a um poder superior, não sofre intrusões a partir de fora”. Cf. STRAUSS, 1860, p. 59. O “vasto círculo” de que fala Strauss é aquilo que Carnap chama de sistema do mundo empírico. Ainda segundo Strauss, “Deus age imediatamente sobre o mundo como um Todo, mas sobre cada parte individual somente por meio de sua ação sobre todas as outras partes, ou seja, por meio das leis da natureza”. Cf. STRAUSS, 1860, p. 61. É evidente que, nos termos utilizados por Carnap, Strauss defende um conceito externo ou global de divindade.

<sup>52</sup> CARNAP, 1985, p. 162.

Como observou Carnap, os enunciados teológicos ora são tomados como referentes a entidades observáveis, ora como referentes a entidades transempíricas.

Com efeito, o *princípio* do parecer de Gagarin não é incorreto. Ele consiste numa refutação apropriada de certas concepções teológicas bíblicas (segundo uma exegese literal). “Não está Deus na altura dos céus? Olha para a altura das estrelas, quão elevadas estão! Contudo tu dizes: Que sabe Deus? Julga ele através de escuridão tão densa? Grossas nuvens o encobrem, de modo que não nos pode ver enquanto passeia pela abóbada do céu” (Jó 22:12-14). De acordo com o mesmo princípio metodológico, outras noções teológicas *empíricas* também poderiam ser cientificamente testadas.

Esse foi o caminho trilhado pelo físico norte-americano Victor Stenger, autor de *God: The Failed Hypothesis* (2007). Em concordância com o *dictum* carnapiano acerca dos enunciados teológicos empíricos, Stenger investigou a existência da divindade judaico-cristã-islâmica como se se tratasse de uma hipótese científica. O procedimento é plenamente justificado pelo papel ativo que essa entidade desempenharia no mundo empírico.<sup>53</sup> De fato, os partidários dos três monoteísmos não se limitam a afirmar a existência de um Deus que age de modo externo, sobre a totalidade do sistema das coisas materiais. Muito pelo contrário, a ele é atribuída uma multidão de efeitos empíricos particulares: da conflagração do *big bang* ao delineamento das adaptações orgânicas, para mencionar dois argumentos preferidos dos teólogos naturais empiristas.

Assim, segundo Stenger, as evidências estudadas pela biologia evolutiva falsificam a hipótese criacionista. Em outras palavras, o mundo seria empiricamente distinto se o criacionismo fosse verdadeiro (mas seria empiricamente idêntico no caso da vigência de um conceito teológico de caráter externo ou global). A presença hipotética de fósseis de mamíferos em estratos cambrianos, por exemplo, falsificaria a teoria evolutiva e consistiria em forte evidência a favor da doutrina das criações especiais. Além disso, a ocorrência de estruturas orgânicas não funcionais (como os olhos dos animais cavernícolas) depõe contra a existência de um designer inteligente. Quanto à questão da origem do Universo, o atual conhecimento cosmológico indica que nosso universo particular não passou a existir com o

---

<sup>53</sup> “Minha análise será baseada na afirmação de que Deus deve ser detectável por meios científicos simplesmente em virtude do fato de que ele supostamente desempenha um papel central na operação do Universo e nas vidas dos seres humanos”. Cf. STENGER, 2007, p. 13.

*big bang*, mas surgiu de um universo pré-existente.<sup>54</sup> Os exemplos da biologia e da cosmologia, portanto, mostram como uma hipótese teológica empírica poderia ser confirmada ou infirmada pelas evidências disponíveis.

Ora, é manifesto que a crítica do discurso teológico *metafísico* (como a levada a cabo por Kant e pelos positivistas lógicos) passa ao largo das proposições investigadas por Stenger e pelos ateus de modo geral – pois o ateísmo somente poderia ser professado a respeito de uma hipótese teológica dotada de conteúdo empírico. Um contrassenso análogo seria imaginar que a crítica da metafísica pudesse se pronunciar acerca da existência de fantasmas.

Em anos recentes, o movimento intelectual conhecido como *novo ateísmo* – originado pela publicação de *The God Delusion* (2006), de Dawkins – apresentou-se como a crítica científica dos enunciados teológicos. O filósofo marxista britânico Terry Eagleton percebeu acuradamente a índole empirista do movimento:

Não existe, provavelmente, prova maior da ignorância teológica de Ditchkins [fusão dos nomes de Dawkins e Hitchens] do que o fato de que ele parece avaliar o que poderia ser chamado de “noção Abominável Homem das Neves” da crença em Deus. Defino assim a visão de que Deus é uma entidade para a qual, como o Abominável Homem das Neves, o monstro do Lago Ness ou a cidade perdida de Atlântida, as provas de que dispomos até agora são radicalmente ambíguas, para não dizer totalmente dúbias [...].<sup>55</sup>

Devemos apenas relevar a censura à “ignorância teológica” dos ateus, pois Eagleton parece não ter a menor compreensão da distinção carnapiana entre os enunciados teológicos empíricos e metafísicos. E se mantida a censura, tal “ignorância teológica” deveria ser atribuída primordialmente à quase totalidade dos adeptos dos três grandes monoteísmos, os quais postulam a existência de uma divindade que interfere pontualmente em todos os assuntos do mundo empírico. De fato, um Deus externo não poderia ser o autor do *big bang*, das adaptações orgânicas e de revelações a um povo eleito. Se há um crime no procedimento dos ateus, tal crime é somente o reflexo invertido da atitude dos que afirmam que Deus poderia existir à maneira de um objeto mundano: um “vertebrado em estado gasoso”, no célebre dizer de Hæckel.

---

<sup>54</sup> STENGER, 2007, pp. 125-126.

<sup>55</sup> EAGLETON, 2011, p. 104.

E não seria de nenhum auxílio recorrer a um mero expediente nominal, segundo o qual uma divindade com tais atributos empíricos seria um ser *espiritual* e afastado da imediatez das coisas mundanas, como se isso bastasse para fundamentar uma diferença radical entre os planos de existência. Em questões ontológicas, tais manobras terminológicas são irrelevantes. O fato é que um ser considerado como “espiritual” poderia ser apenas constituído de um tipo de matéria distinto daquele ordinariamente apreendido pelos sentidos. Um metafísico consequente como Descartes jamais definiria a imaterialidade de maneira laxa e simplesmente fazendo concessões a modos de expressão populares – como se o *cogito* que resulta da anulação rigorosamente metódica da totalidade do mundo empírico pudesse ser uma coisa distinta do pensamento puro: algo como uma substância vaporosa e intangível, embora ontologicamente idêntica às coisas compostas de matéria grosseira. Os metafísicos consequentes e os positivistas lógicos estão a anos-luz de distância da brincadeira infantil que compara a invisibilidade do ar à inverificabilidade rigorosa das entidades metafísicas. O ar, como é do conhecimento do maior dos beócios, é uma mistura de gases cuja existência é plenamente verificável, ao contrário dos objetos estudados pelos metafísicos. Aplicado à metodologia científica, o adágio de Tomé significaria que a verificação em sentido lato (e não a mera visibilidade aos olhos desassistidos) constitui a alma das ciências empíricas.

Vimos que o conhecimento científico é incompatível com várias asserções teológicas a respeito do mundo empírico: não poderíamos simplesmente julgar, por exemplo, que a doutrina das criações especiais pudesse ser legitimamente defendida em face das evidências provenientes de disciplinas como a paleontologia e a anatomia comparada. No entanto, há uma classe de proposições teológicas que poderiam ser facilmente postas em harmonia com *quaisquer* configurações empíricas. São as proposições externas: indiferentes aos elementos que compõem o sistema do mundo empírico.

No século XIX, os progressos formidáveis alcançados pela recém-nascida ciência geológica deram azo a ásperas querelas teológicas. À época, o chamado *nó geológico* consistia na tentativa de harmonizar o relato criacionista do Gênesis e as evidências empíricas que atestavam a imensa ancestralidade da Terra. A solução mais engenhosa foi a proposta por Philip Gosse em *Omphalos: uma tentativa de desatar o nó geológico*,

publicado em 1857. Hoje, o sistema metafísico de Gosse figura ao lado da hipótese cartesiana do deus enganador como o modelo de teoria externa e inverificável.

Como naturalista reputado, Gosse não poderia simplesmente fechar os olhos aos sinais geológicos incontestáveis de uma cronologia que excedia imensamente os seis mil anos implicados pelas escrituras sagradas. Para respeitar as evidências científicas e ao mesmo tempo a integridade literal do relato mosaico, Gosse tomou o caminho mais óbvio: concebeu um *fiat* divino do qual se origina o sistema do mundo empírico *como um todo*. Dentro deste sistema, evidentemente, estão inclusas as marcas de um passado remoto que jamais teria existido de fato. Assim, as diversas camadas sedimentares e os fósseis (testemunhos geológicos de antiguidade) surgiram completos no mesmo instante em que a Terra foi criada. O Deus de Gosse consolida o ilusionismo nas rochas, ou seja, em elementos do mundo externo; o enganador cartesiano, na mente de um sujeito desencarnado. Nos dois casos, nenhuma observação empírica concebível seria capaz de separar a ilusão da verdade. Nenhum teste científico, portanto, seria capaz de confirmar ou infirmar um enunciado teológico metafísico. Tudo ocorre como se o mundo criado por Deus fosse idêntico a um mundo incriado.

Todos os sistemas teológicos autenticamente metafísicos são obrigados a endossar os atributos inverificáveis de uma divindade *à la* Descartes-Gosse. Ao analisar o enunciado solipsista em *Sentido e verificação*, Schlick mostrou que o subjetivismo metafísico (global) não se distingue do realismo puro, e que um enunciado idêntico à sua negação não seria significativo. Do mesmo modo, afirmar que um Deus metafísico existe é enunciar uma proposição que não pode ser nem falsa nem verdadeira. Por mais que se tente, nenhuma observação serviria para atestar sua validade.

A rigor, tanto teístas como ateístas creem que Deus é um objeto mundano cuja existência implicaria em diferenças empiricamente verificáveis. O teísta alega que Deus se revelou fisicamente aos autores das escrituras sagradas (na forma de sarças ardentes, pilares de fogo e milagres de todas as espécies), e que a hipótese teológica é necessária para explicar a origem empírica do Universo e dos seres vivos. O ateísta afirma que os fenômenos naturais indicam uma origem puramente natural, e que os livros sagrados não foram inspirados por uma entidade sobre-humana. Depreende-se daí que a controvérsia entre teístas e ateus jamais poderia dizer respeito a uma divindade radicalmente

transcendente (como a de Descartes). Com efeito, se um Deus metafísico existisse, a configuração do mundo empírico não seria minimamente diferente. Somente a existência de um item do sistema do mundo estaria sujeita a ser constatada. Portanto, teístas e ateus disputam necessariamente sobre a existência de uma entidade ao estilo do Abominável Homem das Neves. E o mesmo poderia ser dito a respeito dos agnósticos. O teólogo metafísico Paul Tillich observou com justeza que todos aqueles que reconhecem a possibilidade da questão da existência de Deus resvalam de qualquer forma para o campo do “ateísmo” (pensado em relação a um ser absolutamente transcendente): “Deus não existe [à maneira dos seres mundanos]. Ele é o ser-em-si para além de essência e existência. Assim, argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo”.<sup>56</sup>

Contra a primeira prova teísta de Descartes, o corporeísta Hobbes (autor das *Terceiras objeções*) negou a existência da ideia de Deus. Hobbes não se refere à ideia de uma entidade ontologicamente idêntica àquelas que, conforme a mitologia, habitavam o Olimpo, mas à ideia de um ser metafísico, ou seja, rigorosamente imaterial:

Quando alguém pensa em um anjo, às vezes a imagem de uma chama apresenta-se ao espírito, e às vezes aquela de uma criancinha provida de asas, da qual penso poder afirmar com segurança que ela não se assemelha a um anjo, e portanto, que ela não é a ideia de um anjo; mas, crendo que há criaturas invisíveis e imateriais, que são os ministros de Deus, nós damos a uma coisa em que cremos ou supomos, o nome de anjo, ainda que a ideia sob a qual eu imagino um anjo seja composta das ideias das coisas visíveis. O mesmo ocorre com o nome venerável de Deus, de quem nós não temos nenhuma imagem ou ideia; é porque nos proibem de adorá-lo na forma de uma imagem, com receio de que pareça que nós concebemos aquele que é inconcebível.<sup>57</sup>

Ora, se a ideia de uma divindade metafísica não existe, a demonstração teológica idealista de Descartes fracassa. Hobbes prefigurou a antimetafísica dos positivistas lógicos. Por sinal, os enunciados teológicos metafísicos constituíram um dos principais alvos da crítica de Schlick-Carnap. Em suma, essa crítica assevera que o significado da palavra “Deus” (em sentido metafísico) não pode ser estabelecido; portanto, que o conceito de uma divindade transcendente é impensável. Na verdade, a crítica neopositivista do conceito de um Deus metafísico nada mais é que uma variante da crítica da dúvida global e do *cogito* imaterial, conforme vimos nos capítulos precedentes.

---

<sup>56</sup> TILLICH, 2005, p. 213.

<sup>57</sup> AT IX 140.

De acordo com Schlick-Carnap, todo discurso significativo reduz-se a uma das seguintes categorias: primeiramente, temos os enunciados meramente formais, também chamados de analíticos (conforme a definição de Kant) ou tautológicos (conforme a definição de Wittgenstein).<sup>58</sup> A esta categoria pertencem as proposições da lógica e da matemática. Em segundo lugar, temos as proposições pertencentes às ciências empíricas. O discurso metafísico, que não se enquadra em nenhuma dessas categorias, é considerado como carente de sentido.<sup>59</sup>

Sabemos que vários enunciados teológicos são metafísicos. Proposições como “um Deus metafísico existe” não são tautológicas. Além disso, não é possível verificá-las por recurso à experiência, uma vez que um Deus metafísico ou transcendente é, por definição, externo ao sistema do mundo empírico. Resulta daí, segundo os positivistas lógicos, a falta de sentido das proposições teológicas metafísicas. Para falar com rigor, a existência de um Deus transcendente não poderia ser negada, pois os enunciados metafísicos não são passíveis de contestação no terreno empírico. Carnap afirma:

A diferença entre nossa tese e aquela dos *antimetafísicos anteriores* aparece [...] claramente. Para nós, a metafísica não é “pura quimera”, ou “fábula”. Os enunciados de uma fábula não contradizem a lógica, mas somente a experiência; eles são plenos de sentido mesmo quando são falsos. A metafísica não é uma “*superstição*”; podemos crer tanto em enunciados verdadeiros como em enunciados falsos, mas não em sequências de palavras desprovidas de sentido.<sup>60</sup>

Em outras palavras, o ateísmo *significativo* está irremissivelmente atado à questão da existência de deuses empíricos. Assim, se a afirmação da existência de um Deus metafísico é carente de sentido, então a tese contrária, o ateísmo metafísico, é igualmente carente de sentido.

Para Carnap, a teologia oscila entre as proposições cientificamente testáveis e as proposições inverificáveis e não significativas:

---

<sup>58</sup> As proposições analíticas ou tautológicas não contêm informações sobre o mundo. Se dizemos, por exemplo, que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°, enunciamos uma proposição que é verdadeira independentemente da existência de triângulos na realidade. Tais proposições simplesmente explicitam aquilo que já está contido numa definição. Portanto, no que diz respeito às verdades lógico-matemáticas, os positivistas lógicos não são empiristas *à la* Stuart Mill, o qual procurou derivá-las da experiência.

<sup>59</sup> CARNAP, 1985, p. 173.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 168 (grifos do autor).

Em seu emprego *metafísico*, [...] “Deus” designa alguma coisa supraempírica. Arrancamos expressamente dessa palavra o significado de “ser corpóreo” ou aquele de “ser animado observado no mundo dos corpos”. E como não lhe conferimos nenhum significado novo, essa palavra torna-se desprovida de sentido.<sup>61</sup>

É preciso atentar ao que os positivistas lógicos entendem exatamente pela acusação de falta de sentido das proposições metafísicas. Para muitos, carece de sentido a afirmação de que Deus é um velho de longas barbas que mora no céu, segundo a representação de um Michelangelo e em conformidade com as palavras do salmista: “O Senhor estabeleceu o seu trono nos céus” (Salmos 103:19). No entanto, para os positivistas lógicos, a acusação de falta de sentido nada tem a ver com o fato de que um enunciado contraria o senso comum e as noções mais básicas extraídas da experiência. Trata-se justamente do contrário: “No sentido estrito, é *desprovida de sentido* uma sequência de palavras que não constitui um enunciado no interior de uma certa língua”.<sup>62</sup> Por mais inverossímil que seja, a existência de uma divindade do tipo ancião poderia, ao menos em princípio, ser empiricamente verificada. Os cosmonautas, com efeito, poderiam ter encontrado sinais de Deus e de sua morada celestial. Portanto, estamos diante de um enunciado pleno de sentido, ainda que (muito provavelmente) falso. Por outro lado, a existência de uma divindade metafísica é congruente com todos os estados empíricos possíveis. Nenhuma experiência poderia confirmá-la ou refutá-la, de modo que sua afirmação não seria distinta de sua negação. Assim como no caso da controvérsia entre o idealismo e o realismo, o mundo do teísta (metafísico) é idêntico ao mundo do ateu. Se fosse possível apontar uma diferença, Deus seria uma entidade empírica, ou seja, não transcendente. E, naturalmente, uma entidade empírica cairia sob a jurisdição dos métodos empíricos de investigação.

Consequentemente, se a crítica formulada pelos positivistas lógicos rejeita como destituída de sentido a existência de uma divindade metafísica, os argumentos científicos seriam válidos apenas contra a existência de divindades imanentes ao mundo material. Com efeito, como a configuração do Universo revelada pelas ciências empíricas poderia dizer respeito à existência de um ser radicalmente transcendente? Ciente da distinção entre os enunciados metafísicos (globais) e os enunciados empíricos (particulares), Wittgenstein

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 161 (grifo do autor).

<sup>62</sup> Ibid., p. 156 (grifo do autor).

declarou de maneira lapidar: “*Como* o mundo é, é para O que está acima, completamente indiferente. Deus não se revela *no* mundo”.<sup>63</sup> Wittgenstein esclarece: “O que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é”.<sup>64</sup> Resulta daí o paralogismo que consiste em imaginar que a configuração interna do mundo (“*como* o mundo é”) pudesse ser associada à defesa ou à crítica de um enunciado transcendental (externo ao sistema dos objetos empíricos). Tomemos a peça mais estimada da teologia natural, o argumento do desígnio, baseado na configuração específica exibida por determinados setores do mundo físico (o suposto ajuste fino das constantes cosmológicas ou a complexidade funcional dos organismos). Se bem-sucedido, ele seria capaz de provar a existência de um artífice imanente: um designer inteligente que poderia muito bem ser identificado como uma forma de vida alienígena (eram os deuses astronautas?). Mas jamais teria condições de saltar por sobre o mundo empírico e alcançar a existência de uma divindade genuinamente metafísica.

Portanto, se os enunciados teológicos metafísicos são privados de sentido, não há realmente nenhuma ideia de um Deus metafísico. Em outras palavras, se os positivistas lógicos estão certos, tal ideia poderia ser comparada à ideia de um círculo quadrado. Uma ideia dessa natureza, evidentemente, é incapaz de sustentar a argumentação teológica de Descartes, baseada no suposto caráter magnífico (realidade objetiva extraordinária) de um conteúdo mental específico.

A despeito das objeções que podem ser formuladas contra a existência da ideia de um Deus metafísico (de acordo com filósofos como Hobbes, Schlick e Carnap), Descartes acredita que as entidades magníficas (na classe das quais estão incluídas as ideias-imagens) devem ser atribuídas a uma origem não menos magnífica. Ele crê, em suma, no argumento do desígnio – ou, dito de outro modo, na intuição que lhe serve de base, o princípio da correspondência causal. Ora, a crítica antimetafísica do positivismo lógico não atinge o argumento do desígnio, de caráter empírico (tanto no que se refere a objetos externos quanto a conteúdos mentais, conforme o sugerido pela menção da ideia de uma máquina intrincada ou de uma obra do gênio artístico). Trata-se, portanto, de um argumento plenamente dotado de sentido, segundo Schlick e Carnap. Assim, a crítica da ideia de um Deus metafísico não esgota a crítica da prova cartesiana pelos efeitos (embora seja

---

<sup>63</sup> WITTGENSTEIN, 1995, p. 140.

<sup>64</sup> Ibid.

suficiente para impugná-la), pois a investigação da validade do argumento do desígnio é da alçada das ciências empíricas.<sup>65</sup> O positivismo lógico não se pronuncia sobre uma hipótese teológica empírica; e os argumentos derivados da experiência são incapazes de confirmar ou refutar um enunciado metafísico. Para efeito de contraposição (e pelo bem da completude), vejamos então como o princípio da correspondência causal pode ser julgado no terreno experimental.

### 1.5. Argumentos empíricos contra o argumento do desígnio

Conforme foi observado, há algo de inócuo na formulação explícita da primeira prova teísta de Descartes. É difícil compreender a razão pela qual o espírito humano não poderia ser o criador de sua ideia de Deus. Mas o exame das analogias fornecidas por Descartes (com uma máquina sofisticada e com o gênio artístico) trazem à luz um argumento mais sólido e interessante: o argumento do desígnio, exposto de modo idealista e com a função de solucionar um problema de crítica do conhecimento.

O argumento do desígnio remonta à Antiguidade e consiste no arrazoado mais popular da teologia natural. Nas palavras de Kant (um crítico das provas da existência de Deus), “Esta prova merece sempre ser citada com respeito. Trata-se da mais antiga, mais clara e mais conforme com a razão humana comum”.<sup>66</sup> Atualmente chamado de *intelligent design*, o argumento é tradicionalmente apresentado em sua versão biológica, baseada nas maravilhas das adaptações orgânicas. De Galeno a Paley, a complexidade funcional dos organismos foi utilizada como uma poderosa arma contra as explicações materialistas da origem das espécies. Nos *Diálogos sobre a religião natural* (1779), David Hume introduz três personagens fictícios que travam um animoso debate. Cleanthes defende o argumento do desígnio e menciona o exemplo clássico da complexidade do olho: “Observe, anatomize o olho: inspecione sua estrutura e sua engenhosidade; e me diga, a partir de seus próprios

---

<sup>65</sup> A primeira prova teísta de Descartes pode ser exposta na forma do seguinte silogismo: primeira premissa: há a ideia (em minha mente) de um Deus metafísico; segunda premissa: eu, como ser finito, não posso ser seu autor (aplicação do princípio da adequação causal); conclusão: Deus é o autor desta ideia; portanto, Deus existe. Se a primeira premissa é impugnada, o argumento é necessariamente invalidado, mas o valor particular da segunda premissa permanece intocado. Daí a necessidade de uma investigação à parte para avaliá-la.

<sup>66</sup> KANT, 1999, p. 384.

sentimentos, se a ideia de um artífice não se impõe imediatamente com a força de uma sensação”.<sup>67</sup> Philo, o oponente de Cleanthes, desenvolve o argumento em questão como uma preparação para sua crítica: “Arremesse uma porção de peças de aço, sem contorno ou forma; elas jamais se organizarão para compor um relógio. Pedras, argamassa e madeira, sem um arquiteto, jamais constroem uma casa”.<sup>68</sup> Cleanthes e Philo expressam uma intuição tenaz, segundo a qual a matéria impensante (que opera conforme o acaso e a necessidade) seria incapaz de gerar as admiráveis estruturas biológicas. O mais perfeito não poderia ser uma consequência do menos perfeito, reza o princípio da adequação causal.

No entanto, apesar de aparentemente manifesto à razão, o princípio da adequação causal foi posto em causa por diversos filósofos. O amigo de Descartes, o teólogo Marin Mersenne, apresentou uma forte objeção à primeira prova da existência de Deus (nas *Segundas objeções*): não é necessário que todas as perfeições do efeito estejam na causa, visto que as forças da natureza inorgânica são capazes de produzir vários tipos de organismos. De acordo com Mersenne, verificamos

todos os dias que as moscas e inúmeros outros animais, assim como as plantas, são produzidos pelo sol, pela chuva e pela terra, nos quais não há nenhuma vida, como há nesses animais, vida que é mais nobre do que qualquer outro grau puramente corpóreo, de onde resulta que o efeito cobra, de sua causa, alguma realidade, que no entanto não existia na causa.<sup>69</sup>

Na realidade, Mersenne toca no âmago da “perigosa ideia de Darwin”. A objeção é ainda mais surpreendente vinda de um padre, pois supõe que o design complexo dos organismos poderia ser engendrado pelo mecanismo acéfalo da matéria. Trata-se, é verdade, da crença obsoleta no fenômeno da geração espontânea, mas isso não significa que a observação de Mersenne, em linhas gerais, não seja válida: a origem da vida e a evolução das espécies, certamente, constituem exemplos de geração do mais complexo a partir do menos complexo.

Em sua resposta, no entanto, Descartes afirmou que os seres vivos são desprovidos de perfeições não encontradas nos corpos inanimados:

---

<sup>67</sup> HUME, 1990, p. 65.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>69</sup> DESCARTES, 1979c, p. 146.

O que dizeis das moscas, das plantas, etc., não prova, de maneira alguma, que algum grau de perfeição possa estar num efeito, não tendo estado antes na causa. Pois é certo não haver perfeição nos animais destituídos de razão que não se encontre também nos corpos inanimados, ou, se há alguma perfeição, esta lhes provém de outra parte, não sendo o sol, a chuva e a terra as causas totais desses animais.<sup>70</sup>

A opinião de Descartes parece ser motivada pela rejeição epistemológica das causas finais no terreno da física, conforme a tese defendida na *Quarta Meditação* e nos *Princípios da filosofia* (I, 28 e III, 2). Com efeito, Descartes não admitia sequer que fosse possível, por exemplo, atribuir ao olho a função da visão.<sup>71</sup> É verdade que Descartes forneceu ousadas explicações mecanicistas (baseadas unicamente em causas eficientes) de todos os fenômenos da natureza. Nem mesmo a gênese do embrião dos mamíferos foi preterida.<sup>72</sup> Mas isso só ocorreu porque Descartes fechou os olhos para as adaptações (conformidades a fins) exibidas pelos seres vivos.<sup>73</sup> Ora, um filósofo que atribuiu a formação do embrião à mera circulação das partículas não poderia julgar que os organismos possuem características que não são encontradas na matéria inorgânica (aquelas que a biologia moderna chama de “emergentes”). Nas palavras de Cottingham,

O problema com este artifício é que Descartes parece estar a tornar a sua posição imune à crítica, negando manifestamente a possibilidade de haver propriedades emergentes genuínas. Deste modo, os biólogos evolucionistas teriam de estar necessariamente errados, na perspectiva de Descartes, ao supor, por exemplo, que a consciência poderá emergir de forças não-conscientes.<sup>74</sup>

E Cottingham conclui:

Qualquer que possa ser a verdade sobre as origens da vida e da consciência, a própria existência de um debate há longo tempo de pé sobre tais matérias parece bastar para minar a

<sup>70</sup> Ibid., p. 154.

<sup>71</sup> Em suas objeções à *Quarta meditação*, Gassendi condena a posição de Descartes no tocante à questão da cognoscibilidade das causas finais no âmbito da ciência da natureza, pois ela inviabilizaria a versão physicalista do argumento do desígnio. Gassendi opõe a Descartes um agnosticismo mitigado a respeito dos desígnios de Deus, visto que seria despropositado negar a existência de certos fins (como os das estruturas orgânicas) que estão expostos à vista de todos (cf. DESCARTES, 1834, pp. 239-240). Em sua resposta, Descartes reitera que “não podemos fingir que haja fins mais fáceis de descobrir do que outros; pois eles estão todos igualmente ocultos no abismo imperscrutável [da sabedoria de Deus]” (cf. Ibid., p. 313).

<sup>72</sup> Nas obras *Primeiros pensamentos sobre a geração dos animais e Descrição do corpo humano*.

<sup>73</sup> Numa carta a Mersenne de 20 de fevereiro de 1639, Descartes compara a explicação da formação dos organismos à explicação da formação de um grão de sal e de um floco de neve. Cf. AT II 525.

<sup>74</sup> COTTINGHAM, 1989, p. 78.

afirmação de Descartes de que a verdade do Princípio da Adequação Causal é precisamente “manifesta à luz natural”.<sup>75</sup>

Num desdobramento do argumento da *Terceira Meditação*, Descartes sustenta, com efeito, que a mente não poderia provir de uma entidade menos nobre: a matéria impensante. Aos olhos de Descartes parecia óbvio que apenas uma mente seria capaz de gerar outra mente,<sup>76</sup> ou seja, que uma ferradura não poderia fabricar um ferreiro.

A posteridade robusteceu a objeção de Mersenne ao princípio cartesiano da adequação causal. O filósofo e padre francês Jean Meslier (1664 – 1729), o primeiro escritor abertamente ateu da história, foi autor de uma crítica da teologia natural de Fénelon. Para Meslier, o princípio da adequação causal consiste numa petição de princípio:

Se o Universo, como diz o autor [Fénelon], porta a marca de uma causa infinitamente potente e industriosa, com uma razão mais forte aquele que o teria produzido, sendo muito mais perfeito do que o Universo, portaria em si mesmo a marca de uma causa infinitamente potente e industriosa [...] Mas se aquele que teria produzido o Universo, tão perfeito quanto ele possa ser, não porta a marca de uma causa infinitamente potente e industriosa, por que, então, ele [Fénelon] deseja sustentar que o Universo, que é sem dúvida muito menos perfeito do que aquele que o teria produzido, portaria a marca de uma causa infinitamente perfeita e industriosa?<sup>77</sup>

Assim como Fénelon não precisaria avançar para além do mundo material, Descartes poderia ter parado em seu mundo mental (o ponto de partida da *Terceira meditação*), sem buscar alhures a causa infinitamente perfeita e industriosa de sua ideia de Deus. Com efeito, a postulação de um artífice divino apenas coloca uma dificuldade adicional: qual a origem do causador do design encontrado no mundo físico ou numa ideia mental? Se ele não necessita de uma causa, por que outras entidades menos perfeitas necessitariam de uma? Os partidários do argumento do desígnio falam como o candidato a médico satirizado por Molière no *Doente imaginário*: quando lhe perguntam por que o ópio faz dormir, ele responde: “Porque há nele uma virtude dormitiva”.<sup>78</sup> A resposta, obviamente, não nos esclarece a respeito das propriedades químicas do ópio e de seus

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> “Já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina”. Cf. DESCARTES, 1979c, p. 111.

<sup>77</sup> MESLIER, 2010, p. 8.

<sup>78</sup> MOLIÈRE, 2004, p. 77.

efeitos fisiológicos. O raciocínio é meramente circular. Do mesmo modo, não poderíamos explicar a origem do design mediante a postulação de mais design.

O personagem cético do diálogo de Hume, Philo, formula várias críticas ao argumento do desígnio. Uma das mais interessantes é uma antecipação da teoria da evolução por seleção natural, apresentada como uma mera hipótese. Philo parte da observação de uma máquina intrincada e conclui que sua construção não necessitaria ser atribuída a um grande designer, pois um acúmulo de tentativas ao longo de um vasto período poderia explicá-la:

Se observamos um navio, que ideia elevada devemos conceber da engenhosidade do carpinteiro que estruturou uma máquina tão complicada, útil e bela? E que surpresa teremos ao descobrir que ele é um mecânico estúpido, que imitou outros e copiou uma arte que, através de uma longa sucessão de eras, após múltiplas tentativas, erros, correções, deliberações e controvérsias, foi gradualmente aprimorada? Muitos mundos podem ter sido arruinados e malogrados, durante uma eternidade, antes que este sistema fosse criado; muito trabalho perdido; muitas tentativas infrutíferas; e um lento, mas contínuo aperfeiçoamento levado adiante ao longo de infinitas eras na arte de construção de mundos.<sup>79</sup>

A especulação de Hume não tardou a ser vindicada. Em meados do século XIX, Charles Darwin e Alfred Russel Wallace propuseram uma teoria materialista que se tornou amplamente aceita e arruinou o argumento do desígnio em sua modalidade biológica. Numa carta a Ferdinand Lassalle de 16 de janeiro de 1861, Marx escreveu que “O livro de Darwin [*A origem das espécies*] desfere pela primeira vez um golpe mortal na teleologia das ciências da natureza”.<sup>80</sup> Podemos afirmar que Darwin pagou as notas promissórias fornecidas pelos materialistas anteriores e mostrou *como* a matéria estúpida é capaz de criar as adaptações orgânicas. O mecanismo evolutivo defendido por Darwin é chamado de *seleção natural*. A evolução darwiniana é um processo gradual que vai do simples ao complexo e que ocorre por meio da conservação e acumulação das características hereditárias que favorecem a sobrevivência e a reprodução dos organismos. No caso da evolução do olho, por exemplo, podemos observar uma série de graus de complexidade:

A razão me diz que, se é possível mostrar a existência de numerosas gradações a partir de um olho simples e imperfeito até um olho complexo e perfeito, cada gradação sendo útil a

<sup>79</sup> HUME, 1990, p. 77.

<sup>80</sup> Apud GLICK, 2010, p. 273.

seu possuidor, como é certamente o caso; se, além disso, o olho sempre varia e as variações são herdadas, como também é certamente o caso; e se tais variações devem ser úteis a qualquer animal sob condições cambiantes de vida, então a dificuldade em se acreditar que um olho perfeito e complexo pode ser formado pela seleção natural, embora insuperável por nossa imaginação, não deve ser considerada subversiva à teoria.<sup>81</sup>

O enigma de Cleanthes foi solucionado. O design pode ser construído sem um designer. Há vários estágios intermediários (observáveis em organismos atuais) através dos quais os olhos puderam evoluir, desde o ocelo mais rudimentar até o sofisticado olho-câmera dos mamíferos. Para tornar o assunto mais claro, mencionemos alguns estágios importantes: células fotossensíveis; agregados de células pigmentares sem um nervo; um nervo óptico cercado de células de pigmento e coberto por uma película translúcida; células pigmentares que formam uma leve depressão; as mesmas células formando uma depressão mais profunda; a existência de uma película sobre a depressão com a forma de uma lente; e a presença de músculos que permitem o ajuste da lente. Todos esses estágios podem ser encontrados em organismos vivos: dinoflagelados (protozoários comuns no fitoplâncton) apresentam manchas oculares capazes de orientá-los em direção à luz; alguns equinodermos e platelmintos possuem cálices oculares que contêm células fotossensíveis, estrutura que permite uma melhor captação da direção das fontes luminosas; muitos mamíferos são dotados de apenas dois tipos de fotorreceptores cromáticos, o que lhes permite uma discriminação cromática inferior à dos humanos etc. Além disso, vários animais são dotados de capacidades visuais não encontradas na espécie humana. Os humanos, por exemplo, não veem as radiações ultravioletas, como as abelhas, e sua visão, no escuro, chega a ser cem vezes inferior à das corujas.<sup>82</sup>

Na perspectiva darwiniana, a complexidade da vida é o resultado de uma combinação de mutações acidentais e seleção natural. Ela não necessita, portanto, da intervenção de um designer inteligente. O design biológico é literalmente pulverizado: dividido em diversos estágios, cada um dos quais, muito simples, é incapaz de representar um desafio à explicação naturalista. Pequenas variações surgem constantemente diante de nossos olhos; os membros de uma mesma prole jamais são absolutamente idênticos. Por que os pequenos desvios morfológicos, sendo hereditários, não poderiam ser acumulados

---

<sup>81</sup> DARWIN, 2003, p. 172.

<sup>82</sup> ISAAK, 2007, pp. 94-95.

ao longo de uma vasta série de gerações? A surpreendente diversidade das raças caninas não foi obtida num intervalo de tempo relativamente curto, como resultado da domesticação do lobo?

Darwin, em suma, contrariou o princípio da adequação causal e mostrou como uma ferradura pode fabricar um ferreiro. A complexidade é o *resultado* (e não a causa) de um processo que parte das formas biológicas mais simples. Como observou Meslier, a pressuposição da complexidade seria uma petição de princípio. Assim, a teoria da evolução por seleção natural é capaz de dissolver a intuição que está na base da primeira prova teísta de Descartes. De acordo com Dennett,

Antes do aparecimento de Darwin, Descartes teve uma razão bastante convincente para crer em Deus. Ele descobrira um certo design inteligente nos confins de sua própria mente, e você não obtém o design inteligente de graça. Algo muito especial deve explicá-lo. O que Descartes não poderia ter imaginado [...] é a hipótese de que toda essa magnificência, todo esse design, *pode* ter uma causa última não divina: a evolução por seleção natural.<sup>83</sup>

O moderno movimento estadunidense do *intelligent design* ressuscita o princípio da adequação causal em sua oposição ao darwinismo. Seus proponentes se empenham para colocar o antigo argumento do desígnio em bases científicas mais sólidas e atuais. Em 1996, o bioquímico americano Michael Behe publicou *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Segundo Behe, algumas estruturas biológicas são “irredutivelmente complexas”, ou seja, compostas de partes que não poderiam ser removidas sem impossibilitar o funcionamento do sistema. Assim, os componentes de um sistema irredutivelmente complexo não poderiam surgir por meio da seleção natural de pequenas variações úteis à sobrevivência do organismo.<sup>84</sup> Behe forneceu os exemplos do flagelo bacteriano e da coagulação sanguínea. No entanto, os biólogos evolucionistas

---

<sup>83</sup> DENNETT, 2008, pp. 344-345.

<sup>84</sup> Nas palavras de Behe, “Com *irredutivelmente complexo* quero dizer um sistema único composto de várias partes compatíveis, que interagem entre si e que contribuem para sua função básica, caso em que a remoção de uma das partes faria com que o sistema deixasse de funcionar de forma eficiente. Um sistema irredutivelmente complexo não pode ser produzido diretamente (isto é, pelo melhoramento contínuo da função inicial, que continua a atuar através do mesmo mecanismo) mediante modificações leves, sucessivas, de um sistema precursor, porque qualquer precursor de um sistema irredutivelmente complexo ao qual falte uma parte é, por definição, não-funcional”. Cf. BEHE, 1997, p. 48.

conhecem vários exemplos de sistemas vivos cujas partes modificam suas funções à medida que evoluem.<sup>85</sup>

Em 1999, o filósofo e matemático americano William Dembski publicou *Intelligent Design: The Bridge between Science & Theology*. Nesta obra, Dembski sustenta que a informação genética contida nos sistemas vivos não poderia ser gerada pelas forças cegas da natureza. Trata-se de uma aplicação da chamada “lei da conservação de informação”, uma criação do próprio Dembski.<sup>86</sup> De acordo com essa lei, a quantidade de informação que sai de um sistema físico jamais pode exceder a quantidade de informação introduzida. De modo que, segundo Dembski, as enormes quantidades de informação contidas nos sistemas vivos devem ser atribuídas a um designer inteligente externo ao sistema da natureza. Ora, não é difícil perceber que estamos diante do princípio cartesiano da adequação causal, expresso na linguagem da moderna teoria da informação. Contudo, como mostra Stenger,<sup>87</sup> a informação equivale à diminuição da entropia (desordem) de um sistema. Em outras palavras, informação é ordem. Mas a entropia, diferentemente da energia, não é conservada. De fato, a segunda lei da termodinâmica afirma que a entropia total de um sistema *isolado* permanece constante ou aumenta com o decorrer do tempo. Por outro lado, a entropia de um sistema *aberto* (que troca energia com seu meio exterior) pode diminuir, e os seres vivos são sistemas abertos. A “lei” de Dembski, portanto, é insustentável. A entropia não é constante e a informação pode ser gerada sem um designer inteligente.

Portanto, de acordo com a biologia moderna, o mais perfeito pode ser uma consequência do menos perfeito. Ainda assim, apesar dos ensinamentos da ciência evolutiva, constatamos que a essência da primeira prova teísta de Descartes permanece viva no imaginário de uma multidão de eruditos e populares. O princípio da adequação causal está no cerne de uma das maiores controvérsias da cultura contemporânea: aquela que opôs os partidários do *intelligent design* ao evolucionismo. Os criacionistas não imaginam que as características dos seres vivos possam ser atribuídas a um artífice ignorante (a matéria),

---

<sup>85</sup> STENGER, 2011, p. 34.

<sup>86</sup> Segundo Dembski, “O acaso e as leis [da natureza] operando em conjunto não podem gerar informação”. Cf. DEMBSKI, 1999, p. 168.

<sup>87</sup> STENGER, 2011, p. 35.

assim como Descartes não imaginava que o intelecto humano poderia ser o criador de uma ideia tão excelsa: a ideia divina de Deus.

Anteriormente à publicação de *A origem das espécies* (1859), o mecanismo natural de produção das adaptações orgânicas era desconhecido. Mas essa ignorância de modo algum autorizava a mistura da metafísica (que lida com questões externas) com a biologia (uma ciência empírica). Como observou Kant, o argumento do desígnio, na melhor das hipóteses, atesta somente a existência de um artífice *empírico*, ou seja, imanente ao Universo.<sup>88</sup> Um erro simétrico seria imaginar que o conhecimento biológico pudesse contraditar uma tese teológica de caráter metafísico. De modo que o darwinismo destrói somente a crença na existência de um designer interno ao sistema da natureza. Como podemos ver, o argumento do desígnio permanece fora do escopo da análise lógica de Schlick-Carnap, a qual estabelece a conexão entre o sentido de um enunciado e a possibilidade de sua verificação. Portanto, ainda que a crítica positivista da ideia de um Deus metafísico (inverificável) seja suficiente para solapar a prova cartesiana pelos efeitos, ela deixa incólume a intuição (verificável) que constitui sua base: o princípio da correspondência causal. Este pode ser falso ou verdadeiro. Em contrapartida, a existência de um Deus metafísico jamais poderia ser refutada.

Pouco engenhoso e rigoroso seria generalizar a crítica neopositivista, como se ela abarcasse os enunciados teológicos de maneira indistinta. Isso contribuiu, entre outros fatores, para a má-fama de que goza hoje o positivismo lógico. Assim, a primeira prova teísta de Descartes, além de oferecer um ótimo exemplo de aplicação da crítica de Schlick-Carnap às proposições metafísicas, mostra os limites dessa crítica.

## 2.1. A prova ontológica no contexto das *Meditações*

A teologia natural é o principal componente das *Meditações*, obra fundante do sistema científico cartesiano. É verdade que o *cogito* é uma intuição absolutamente certa encontrada pelo meditador no curso de sua investigação. Mas o conhecimento da existência e da essência do eu pensante é bastante limitado, pois fora da subjetividade a dúvida cética

---

<sup>88</sup> KANT, 1999, pp. 382-383.

goza de plenos direitos. Para sair da esfera do *cogito* e alcançar um conhecimento objetivo, Descartes necessita refutar a hipótese do deus enganador, ou seja, demonstrar a existência de um Deus veraz.

No que diz respeito à certeza inerente à esfera subjetiva, observemos que apenas as intuições *imediatas* do *cogito* permanecem ao abrigo da dúvida, uma vez que o deus enganador seria capaz de agir sobre o *cogito* objetivado das intuições realizadas no passado. Uma coisa, com efeito, é a *realização* de uma intuição intelectual; outra, a *representação* de uma intuição outrora realizada.

A hipótese do deus enganador, o argumento máximo da *Primeira meditação*, obrigou-nos a suspender o juízo acerca da existência do mundo material. O *cogito* emergiu na *Segunda meditação* como o primeiro conhecimento seguro descoberto na ordem das razões. E a *Terceira meditação* apresentou a primeira prova teísta de Descartes, uma versão idealista do argumento do desígnio. Outra demonstração da existência de Deus é encontrada na *Quinta meditação*. Trata-se de uma versão do *argumento ontológico* (segundo a consagrada denominação de Kant) originalmente desenvolvido por Santo Anselmo de Cantuária (1033 – 1109) nos capítulos II e III do *Proslógio*, uma das mais famosas defesas racionais da existência de Deus.

Diferentemente do argumento do desígnio, baseado em características palpáveis do mundo físico (sobretudo nas adaptações orgânicas), o argumento ontológico não é nem um pouco popular, sendo defendido e estudado somente por um grupo restrito de filósofos adeptos das sutilezas da metafísica.<sup>89</sup> Não costumamos encontrar, por exemplo, um panfleto das Testemunhas de Jeová que contivesse sua formulação. O caráter esotérico do presente argumento decorre do fato de que, nele, a existência de Deus é derivada unicamente de um *conceito*, sem nenhum auxílio da experiência.

Após Descartes, o argumento ontológico foi retomado por pensadores como Leibniz, Spinoza e Hegel. Mais recentemente, Kurt Gödel, Norman Malcolm e Alvin Plantinga propuseram novas versões do argumento.

---

<sup>89</sup> O Diderot deísta contrapõe a concretude do argumento do desígnio às abstrações dos metafísicos: “Não foi da mão do metafísico que vieram os grandes golpes que o ateísmo recebeu. As meditações sublimes de Malebranche e de Descartes eram menos aptas a abalar o materialismo do que uma observação de Malpighi. Se essa perigosa hipótese cambaleia nos dias atuais, é à física experimental que a honra disso é devida”. Cf. DIDEROT, 2007, p. 67.

O argumento ontológico cartesiano tem a mesma função da prova teísta elaborada na *Terceira meditação*: refutar o ceticismo, ou seja, fornecer uma solução para o problema do valor objetivo das representações sensíveis.<sup>90</sup> A partir da validação do conteúdo existencial das sensações, uma demonstração da existência do mundo externo poderá ser edificada na *Sexta meditação*.

A presente seção propõe-se os seguintes objetivos: apresentar a versão cartesiana do argumento ontológico e uma objeção particularmente efetiva que pode ser levantada contra ela: aquela que, baseada na condição demonstrativa imposta por Leibniz, foi formulada por Schlick e Carnap.

## 2.2. A formulação e o estatuto do argumento na *Quinta meditação*

As *Meditações* (1641) inscrevem-se na tradição dos tratados apologéticos do século XVII, os quais apresentavam, individualmente, uma multiplicidade de argumentos teístas. Nas *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), por exemplo, Mersenne oferece nada menos do que trinta e cinco provas diferentes da existência de Deus.<sup>91</sup> Descartes também não se limita a formular um único argumento. Encontramos nas *Meditações* duas versões de duas provas teístas tradicionais. Nas palavras de Descartes, “Há somente duas vias pelas quais podemos provar que há um Deus, a saber: por seus efeitos, e por sua essência, ou natureza própria”.<sup>92</sup> A primeira via corresponde ao argumento do desígnio (em sua versão idealista) da *Terceira meditação*; a segunda, ao argumento ontológico da *Quinta meditação*.

Sabemos que Descartes não foi o primeiro a propor um argumento ontológico. De acordo com Leibniz, ele provavelmente extraiu sua versão da obra de Tomás de Aquino, o qual havia examinado e rejeitado o argumento enunciado pela primeira vez por Anselmo.

---

<sup>90</sup> Segundo Cottingham, não há uma dúvida cartesiana legítima acerca da intuição imediata das ideias matemáticas: “Concluo que a dúvida aqui levantada sobre a possibilidade de haver um Deus enganador [...] não impugna o nosso conhecimento de uma proposição como ‘dois mais três são cinco’ no momento em que a apreendemos”. Cf. COTTINGHAM, 1989, pp. 101-102. A hipótese do deus enganador, portanto, teria a função primordial de abalar a crença na realidade do mundo externo, visto que a apreensão direta das ideias claras e distintas não está sujeita à dúvida.

<sup>91</sup> FOWLER, 1999, pp. 37-38.

<sup>92</sup> AT IX 94.

Leibniz também afirma que o contato de Descartes com o argumento remontaria aos anos de estudo escolástico no colégio jesuíta de La Flèche.<sup>93</sup> Mas, ainda que o argumento cartesiano não seja original, a *função* a ele atribuída certamente não conta com precedentes na história da filosofia. Antes de Descartes, uma prova da existência de Deus jamais fora concebida com o propósito de fornecer uma fundação para o conhecimento. Cumpre dizer, portanto, algumas palavras sobre o estatuto dessa demonstração alternativa no encadeamento das *Meditações*.

Em seu célebre comentário, Guérout contestou a autonomia do argumento ontológico cartesiano ao sustentar a estranha tese de que ele seria *fundado* pela prova da existência de Deus desenvolvida anteriormente na *Terceira meditação*:

Sem essa demonstração prévia, as matemáticas e, de uma maneira geral, a verdade das ideias claras e distintas seriam afetadas pela dúvida metafísica. O gênio maligno não permitiria que lhes atribuíssemos o menor valor objetivo. A prova ontológica seria, portanto, duvidosa, do mesmo modo que as verdades matemáticas e suas demonstrações. Ela seria atingida por essa mesma dúvida metafísica que só pode ser aniquilada se já possuímos a certeza de um Deus veraz. E poderíamos acrescentar que ela não poderia convencer um ateu, pois, precisamente, o ateu, duvidando de Deus, não pode estar certo da validade objetiva das ideias claras e distintas que essa prova supõe adquirida.<sup>94</sup>

Um conjunto de fatos torna inaceitável a interpretação de Guérout. Na *Entrevista a Burman* de abril de 1648, Descartes afirma que as *Meditações* apresentam as provas da existência de Deus segundo a ordem em que elas foram *descobertas*.<sup>95</sup> A declaração registrada por Burman põe-se em plena concordância com o relato fornecido na *Quinta meditação*, onde a descoberta do argumento ontológico é descrita como acidental. Na exposição geométrica das *Segundas respostas* e nos *Princípios da filosofia* (I, 14), de fato, a enunciação do argumento ontológico precede a da prova baseada no princípio da causalidade, a despeito da opinião de Guérout, segundo a qual o argumento ontológico não poderia ser formulado antes da fundação das ideias matemáticas pela prova teísta da *Terceira Meditação*.

Na verdade, a dúvida referente às ideias claras e distintas tornaria igualmente inviável a construção da primeira prova, visto que a determinação da realidade objetiva da

---

<sup>93</sup> LEIBNIZ, 1999, p. 438.

<sup>94</sup> GUÉROULT, 1953, p. 335.

<sup>95</sup> AT V 153.

ideia de Deus e o princípio da adequação causal, elementos constituintes dessa prova, não são mais indubitáveis do que as noções matemáticas. O círculo vicioso seria manifesto em *ambas* as provas. Com efeito, se a confiabilidade do intelecto humano dependesse da demonstração da existência de um Deus veraz, então como poderíamos confiar nesta demonstração?

Acrescentemos que uma passagem do final da *Quinta meditação* é decisiva contra a perspectiva subordinacionista de Guérault. Ao discorrer sobre o significado do argumento ontológico recém-elaborado, Descartes observa que “a certeza de todas as outras coisas dela depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente”.<sup>96</sup> Dito de outro modo, o argumento ontológico não depende da verdade de nenhuma outra coisa.

É evidente que uma prova perderia seu caráter probatório se ela fosse fundada por outra prova da mesma natureza. Com efeito, não seria falacioso pensar que uma demonstração da existência de Deus pudesse depender da existência de Deus para ser verdadeira? Como poderíamos conceber uma prova teísta, perguntou Gouhier em sua crítica da interpretação de Guérault, “que teria validade somente no caso em que outra prova houvesse demonstrado previamente a existência de Deus?”.<sup>97</sup> Não temos, portanto, motivos para julgar que o argumento ontológico cartesiano não seja um argumento completo e autônomo, ou que sua importância possa ser relativizada no interior das *Meditações*.

Vejamos agora como Descartes desenvolve seu argumento teísta. No início da *Quinta meditação*, o meditador ainda ignora a *existência* dos objetos materiais, mas pretende investigar primeiramente sua *essência*: “Antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que se encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas”.<sup>98</sup>

Consoante um conhecimento claro e distinto, um corpo nada mais é do que algo que se estende nas três dimensões do espaço. A pura extensão geométrica é a essência da matéria, assim como o puro pensamento é a essência da alma. E o argumento ontológico será elaborado a partir de uma analogia entre a essência geométrica das coisas materiais e a

---

<sup>96</sup> DESCARTES, 1979c, p. 127.

<sup>97</sup> GOUHIER, 1954, p. 296.

<sup>98</sup> DESCARTES, 1979c, p. 123.

essência de Deus. Estamos diante do argumento filosófico mais ambicioso já concebido: aquele no qual a existência do ser supremo é estabelecida por intermédio da razão pura, ou seja, absolutamente *a priori*. Os argumentos cosmológico e teleológico, com efeito, são baseados em diferentes abordagens do mundo empírico. Descartes, que pretende demonstrar a existência do mundo externo, não poderia lançar mão de um argumento que pressupusesse essa existência.

Tomemos a ideia (essência) de uma entidade geométrica qualquer e examinemos seus atributos. O conceito de triângulo, por exemplo, encerra uma série de propriedades apodíticas, objetivas e inatas, independentemente da existência atual de entidades triangulares no mundo externo. Assim, a igualdade dos três ângulos a dois ângulos retos é uma das propriedades claras e distintas do triângulo:

Quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.<sup>99</sup>

Para o bom entendimento da presente demonstração, é necessário prestar redobrada atenção aos traços que caracterizam o modo de ser das essências. Nada mais errôneo do que pensar que as verdades da lógica e da matemática são contingentes ou dependentes da subjetividade. Em tempos da epidemia relativista do pós-modernismo, a admissão da verdade absoluta de certas proposições soa de modo profundamente herético. De qualquer forma, ainda que as demonstrações teístas de Descartes não sejam válidas, não faria sentido colocar em questão o valor objetivo dos raciocínios lógico-matemáticos. Como explicou Nagel,

Os mais simples desses pensamentos são imunes à dúvida. Seja o que for que sejamos capazes de pensar como diferente, incluindo a possibilidade de nós próprios sermos incapazes de pensar que  $2 + 2 = 4$ , nada disso permitiria admitir a mais longínqua

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 124.

possibilidade de que aquela proposição deixasse de ser verdadeira, ou de que seria verdadeira apenas em alguma aceção restrita.<sup>100</sup>

Como no episódio narrado no *Mênon* de Platão, seria impossível conceber uma situação em que o escravo (ou qualquer outro ser racional) deixasse de assentir à demonstração geométrica proposta por Sócrates.<sup>101</sup> Podemos asseverar, portanto, que as ideias lógico-matemáticas não são inventadas, mas *descobertas*, e que o reconhecimento do caráter apodítico e rigorosamente objetivo das operações racionais previne Descartes da objeção de que seu argumento teísta seria arbitrário, “pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas”.<sup>102</sup>

Essa constatação referente às essências matemáticas sugerirá ao meditador uma nova modalidade de demonstração teísta. Descartes percebe que a ideia de um ser soberanamente perfeito está presente em seu espírito do mesmo modo que as ideias matemáticas, e põe-se a examiná-la. Entre os atributos necessariamente contidos na ideia de Deus, Descartes encontra a *existência*. Assim como, num triângulo, os três ângulos internos são iguais a dois retos, a existência pertence ao conceito de Deus, de modo que seria contraditório conceber um ser soberanamente perfeito destituído do atributo da existência, ou um triângulo no qual a soma dos ângulos internos é diferente de 180°. De acordo com Descartes, portanto, Deus é um ser cuja essência implica a existência, ou seja, um *ser necessário*:

Não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras.<sup>103</sup>

Vemos que a demonstração cartesiana está apoiada na ideia de que a existência é uma perfeição, de modo que um Deus inexistente seria tão inconcebível quanto uma

---

<sup>100</sup> NAGEL, 2001, pp. 67-68.

<sup>101</sup> PLATÃO, 2007, pp. 53-63.

<sup>102</sup> DESCARTES, 1979c, p. 125.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

montanha sem um vale. Ademais, Descartes conclui que Deus, que existe, não poderia ser enganador, pois a vontade de enganar está associada à imperfeição.

Com essa nova demonstração da existência de Deus, Descartes tem mais uma razão para rejeitar a dúvida que pairava sobre a crença na realidade do mundo externo. A demonstração da existência das coisas materiais (um dos objetivos da *Sexta meditação*) é de suma importância para a ciência. Com efeito, a atestação da realidade dos corpos garante a fundação da física como uma disciplina autônoma. Pois, como reconheceu Guéronlt, “se as coisas materiais não pudessem ser afirmadas como reais, a física tornar-se-ia puramente ilusória”.<sup>104</sup> Isso ocorre porque a física, a despeito de seu caráter geométrico, é uma disciplina distinta da geometria pura. Esta versa sobre essências ou entidades meramente *possíveis*; aquela, sobre entidades *reais*. De modo que as experiências são imprescindíveis para a determinação das configurações geométricas que realmente existem, visto que somente as ideias sensíveis poderiam revelar a existência das coisas materiais. Explica-se assim a apologia da experimentação científica na *Sexta parte do Discurso do método*:

Cumpro que eu confesse também que o poder da natureza é tão amplo e tão vasto e que esses princípios [a extensão geométrica, o movimento e as leis da física] são tão simples e tão gerais, que quase não notei um único efeito particular que eu já não soubesse ser possível deduzi-lo daí de várias maneiras diferentes, e que a minha maior dificuldade é comumente descobrir de qual dessas maneiras o referido efeito depende. Pois, para tanto, não conheço outro expediente, senão o de procurar novamente algumas experiências, que sejam tais que seu resultado não seja o mesmo, se explicado de uma dessas maneiras e não de outra.<sup>105</sup>

Depreende-se daí que há infinitas explicações mecanicistas possíveis para um mesmo fenômeno, e que a execução de experimentos permite discriminar as explicações reais. Impossível conhecer *a priori*, por exemplo, os pormenores da circulação sanguínea ou da formação do embrião, temas tão caros à ciência cartesiana. Sem a validação das ideias sensíveis, portanto, pouco poderíamos saber sobre a origem, as propriedades e o funcionamento dos componentes do Universo, sejam eles animados ou inanimados. Diante disso, torna-se evidente a importância da demonstração da existência do mundo externo no sistema cartesiano, demonstração esta que depende da existência de um Deus veraz para ser realizada.

---

<sup>104</sup> GUÉROULT, 1953, p. 332.

<sup>105</sup> DESCARTES, 1979b, p. 65.

Dissemos que, com a demonstração da existência de Deus, Descartes pode livrar-se da dúvida acerca da existência do mundo material. Mas, conforme a *Primeira meditação*, a hipótese do deus enganador não seria extensiva às ideias matemáticas? No final da *Quinta meditação* (e em várias outras passagens de suas obras<sup>106</sup>), Descartes esclarece que a dúvida cética não atinge legitimamente a apreensão direta das noções matemáticas (essências), mas apenas a *memória* de intuições que saíram do foco imediato da atenção:

Como, por exemplo, quando considero a natureza do triângulo, conheço evidentemente, eu que sou um pouco versado em Geometria, que seus três ângulos são iguais a dois retos e não me é possível não acreditar nisso enquanto aplico meu pensamento à sua demonstração; mas, tão logo eu o desvie dela, embora me recorde de tê-la claramente compreendido, pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade caso ignore que há um Deus.<sup>107</sup>

Numa passagem das *Segundas respostas*, Descartes é ainda mais taxativo ao determinar o alcance preciso do processo da dúvida da *Primeira meditação*:

Quando eu disse “que nós nada podemos saber com certeza, se não sabemos primeiramente que Deus existe” [no final da *Quinta meditação*], eu afirmei expressamente que eu falava somente da ciência dessas conclusões, *cuja memória pode retornar ao nosso espírito, quando não pensamos mais nas razões de onde as tiramos.*<sup>108</sup>

Como nada impede que as demonstrações individuais e até mesmo as longas cadeias de raciocínios matemáticos sejam mantidas sob o foco da atenção (a despeito da dificuldade envolvida nesse exercício mental); como, em suma, a dúvida sobre as ideias matemáticas atinge somente a faculdade extralógica da memória, não é difícil perceber que o ceticismo cartesiano tem como principal resultado a contestação da crença na realidade do mundo externo. Consequentemente, o argumento ontológico cartesiano é sobretudo um instrumento que permite a fundação da física como uma ciência distinta da geometria pura.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Ver, por exemplo, *Princípios da filosofia* I, 13.

<sup>107</sup> DESCARTES, 1979c, p. 127.

<sup>108</sup> AT IX 110 (grifo do autor).

<sup>109</sup> Os problemas e as soluções propostos por Descartes são deveras atuais. Recentemente, num artigo bastante debatido, Plantinga voltou a defender a visão cartesiana de que as faculdades cognitivas (produzidas, de acordo com o naturalismo evolucionista, pelas forças cegas da matéria) não seriam confiáveis se os seres humanos não fossem criaturas divinas. Cf. PLANTINGA, 2009, pp. 636-647.

Não obstante a adesão ao argumento ontológico manifestada por algumas das maiores mentes científicas dos séculos XVII e XVIII (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz), não se trata de um filosofema especialmente convincente fora de certos círculos filosóficos, ao contrário do argumento do desígnio, que se baseia numa das intuições mais tenazes do espírito humano. Ora, o que motivaria a rejeição de um argumento que extrai sua força de uma analogia com as demonstrações matemáticas mais rigorosas?

Nos dias atuais, o indivíduo que pusesse em dúvida o heliocentrismo ou a evolução das espécies seria considerado ignorante. De fato, há ótimas evidências para sustentá-los. Mas, paradoxalmente, os epistemólogos são levados a admitir que as evidências matemáticas são superiores às evidências empíricas (na melhor das hipóteses, apenas altamente prováveis, e não apodíticas). Por que, então, o argumento ontológico não é persuasivo para tantas pessoas?<sup>110</sup> Bertrand Russell, que na juventude chegou a aprová-lo (segundo uma versão neo-hegeliana), declarou com justeza que “O argumento não parece, para uma mente moderna, muito convincente, mas é mais fácil sentir-se convencido de que ele deve ser falacioso do que encontrar precisamente onde reside a falácia”.<sup>111</sup>

Mas o parecer de Russell deixa-nos indecisos quanto à natureza exata da rejeição espontânea ao argumento ontológico (o mesmo poderia ser dito a respeito das *nações de ateus* supostas ou reais). Trata-se somente de uma atitude motivada por fatores psicológicos? Neste caso, o fato psicológico do não convencimento nada teria a ver com a questão da validade intrínseca de um argumento – a única que interessa à filosofia. Poderíamos dizer que as pessoas que rejeitam o argumento ontológico não abandonam, conforme a instância de Descartes, os preconceitos sensíveis e não atentam à rigidez e à objetividade das demonstrações matemáticas. Elas teriam tanto direito a negá-lo quanto a negar que o maior ângulo interno de um triângulo é oposto ao maior lado.

Ou, então, Russell aludiria a um senso positivista infuso na humanidade. Certa vez, quando o poeta J. P. Eckermann perguntou a seu amigo Goethe qual era o maior filósofo da

---

<sup>110</sup> Para muitos cétricos (entre os quais Richard Dawkins, autor de um recente *best-seller* sobre o ateísmo), o argumento ontológico não passa de um jogo de prestidigitação infantil utilizado por teístas obtusos, ainda que seja penoso refutá-lo de maneira apropriada. Cf. DAWKINS, 2006, pp. 80-81. Ironicamente, Spinoza, considerado um herói pelos cétricos, é autor de um argumento análogo. Lemos na primeira definição da *Ética*: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. Cf. SPINOZA, 1979, p. 77. Ver também as proposições VII e IX da parte I.

<sup>111</sup> RUSSELL, 2004, p. 536.

nova geração, este lhe respondeu que, certamente, era Kant, e que sua filosofia havia penetrado de tal maneira a consciência alemã, que sua leitura não era necessária.<sup>112</sup> Goethe, é evidente, tinha em mente a rejeição espontânea e semiconscente das questões metafísicas, consideradas ociosas. Não seria despropositado afirmar que, de certa maneira, o adágio de Tomé domina a atual configuração da mente humana. A grande adesão ao argumento do desígnio testemunha-o de maneira eloquente, dada sua natureza fisicalista.

Seria arriscado proferir, portanto, o diagnóstico preciso da rejeição apontada por Russell. Seja qual for a verdade, examinemos uma objeção ao argumento ontológico que procura mostrar com precisão onde reside sua falha.

### 2.3. O conceito de Deus é possível?

Vários filósofos procuraram mostrar que o conceito (metafísico) de divindade peca pela ilogicidade ou pela falta de sentido. Em sua crítica da filosofia cartesiana, Leibniz notou que o argumento ontológico é incompleto, uma vez que ele não demonstra previamente que a ideia de Deus é *possível*. Para ser possível, uma ideia não poderia abrigar uma contradição lógica:

De uma definição não podemos inferir nada de certo a respeito da coisa definida, enquanto não está estabelecido que essa definição exprime uma coisa possível. Pois se, por acaso, ela contém uma contradição oculta, pode ocorrer que deduzamos dela uma absurdidade.<sup>113</sup>

Mas nem sempre as noções contraditórias são aparentes. Não salta aos olhos, por exemplo, a falta lógica de uma expressão como “o movimento mais rápido”.<sup>114</sup> Ora, o mesmo não poderia ocorrer com o conceito de Deus? Descartes assume tacitamente que a ideia de um ser perfeito é possível e não contém nenhuma contradição. Para Leibniz, o argumento ontológico cartesiano seria perfeitamente válido, sob a condição de que se demonstrasse que seu ponto de partida é uma noção coerente. Para Leibniz, portanto, *se* Deus é possível, ele existe necessariamente.

---

<sup>112</sup> ECKERMANN, 1839, p. 216.

<sup>113</sup> LEIBNIZ, 1978, p. 24.

<sup>114</sup> Ibid., p. 25.

De qualquer forma, Leibniz adere ao argumento ontológico cartesiano, apesar de reconhecer sua incompletude:

Tem-se o direito de presumir a possibilidade de qualquer ser, e sobretudo a de Deus, até que alguém demonstre o contrário. Assim sendo, este argumento metafísico já fornece uma conclusão moral demonstrativa, segundo a qual, conforme o estado atual dos nossos conhecimentos, cumpre pensar que Deus existe, e agir de acordo.<sup>115</sup>

Leibniz, como sabemos, foi um dos expoentes da teologia natural, um filósofo que elaborou versões das principais provas da existência de Deus. Como ele declara numa passagem emblemática, “Creio que quase todos os meios que se têm empregado para provar a existência de Deus são bons e poderiam servir, se fossem aperfeiçoados”.<sup>116</sup>

A objeção de Leibniz ao argumento cartesiano não é original. Mersenne já havia escrito a Descartes nas *Segundas objeções* que o argumento ontológico é incompleto sem uma demonstração preliminar da possibilidade da natureza divina:

Não se segue daí [a demonstração de Descartes] que Deus existe realmente, mas somente que ele deve existir, se sua natureza é possível, ou não repugne; ou seja, que a natureza ou a essência de Deus não pode ser concebida sem existência, de modo que, se essa essência é, ele existe realmente.<sup>117</sup>

Como vimos, Leibniz julga que a validade do argumento ontológico depende da satisfação de uma condição demonstrativa preliminar, e que, não obstante essa imperfeição, “Tem-se o direito de presumir a possibilidade de qualquer ser, e sobretudo a de Deus, até que alguém demonstre o contrário”.<sup>118</sup> Pois bem, vários pensadores importantes procuraram justamente demonstrar que a existência de Deus é logicamente impossível.

Talvez a tentativa mais célebre de evidenciar a ilogicidade do conceito de Deus tenha sido a do positivismo lógico. Para seus proponentes, os enunciados teológicos (no sentido metafísico) não são falsos nem verdadeiros, mas totalmente desprovidos de sentido. Carnap explica que os enunciados metafísicos são externos, ou seja, referentes à *totalidade indeterminada* do sistema do mundo empírico, ao passo que os enunciados internos dizem

---

<sup>115</sup> LEIBNIZ, 1999, p. 438.

<sup>116</sup> Ibid., p. 439.

<sup>117</sup> AT IX 100.

<sup>118</sup> LEIBNIZ, 1999, p. 438.

respeito aos componentes particulares desse sistema.<sup>119</sup> No mundo empírico, todas as entidades – sujeitos e objetos – existem como seres determinados (finitos) e são pensados unicamente a partir de sua exclusão recíproca. Nesse sentido, o ser infinito não poderia existir dentro do contexto no qual todas as contraposições são possíveis. Mas nada é pensável sem contraposição ou determinação. Todo ser é um objeto ou um sistema que, de alguma forma, é distinto de outros objetos ou sistemas de objetos. Não há ser sem distinção, e não há distinção sem limitação (determinação). No entanto, como poderíamos limitar e distinguir a totalidade absoluta? Como poderíamos contrapor um objeto à consciência absoluta sem relativizá-la? O contraste, com efeito, só é possível no *interior* do sistema do mundo empírico. Quem fala de Deus é obrigado a traçar sub-repticiamente uma esfera mais abrangente dentro da qual ele é pensado e relativizado, embora a limitação seja incompatível com a natureza divina.

Assim, de acordo com o neopositivismo, os enunciados teológicos são análogos ao enunciado solipsista: se *tudo* é aparência subjetiva, *nada* é aparência subjetiva, de modo que o solipsismo rigoroso não se distingue do realismo puro. Nas palavras de Schlick,

Da mesma forma como não teria sentido algum falar de um cavalo branco, a menos que fosse logicamente possível a existência de um cavalo que *não* fosse branco, assim, não teria sentido nenhuma frase que contenha as palavras “Eu” ou “meu”, a não ser que possamos substituí-las por “Ele” ou “seu” sem dizermos algo carente de sentido.<sup>120</sup>

Como revela a análise de Schlick, a consciência divina (absoluta) corresponde exatamente ao ego global do enunciado solipsista. Seria certamente ilógico afirmar que a vida é um sonho sem supor ao mesmo tempo a possibilidade de contrapor a ilusão à realidade. Por que, então, o conceito de Deus estaria isento da lei da determinação?

Podemos constatar que Schlick e Carnap propõem justamente a antítese do argumento ontológico. Deus não é apenas um ser inexistente, mas um ser cuja existência seria uma impossibilidade lógica. Com efeito, a realização da consciência absoluta equivaleria à anulação de toda consciência.

A clássica disputa acerca da principal questão filosófica envolve a pressuposição de que Deus existiria como um objeto mundano ontologicamente semelhante a rochas,

<sup>119</sup> CARNAP, 1988a, pp. 114-115.

<sup>120</sup> SCHLICK, 1988b, p. 106 (grifo do autor).

estrelas, átomos, seres humanos e unicórnios, mesmo quando o adjetivo “espiritual” é empregado para qualificá-lo. Fiéis às pretensões absolutamente transempíricas do discurso metafísico, os positivistas lógicos mostraram que a controvérsia entre teístas e ateus é legítima apenas no âmbito das proposições derivadas da experiência, e que os enunciados teológicos metafísicos não seriam nem falsos nem verdadeiros, mas epistemologicamente assignificativos. A configuração do mundo empírico jamais seria utilizável para confirmar ou infirmar uma proposição metafísica, e o positivismo lógico, que formula a crítica da metafísica, não poderia se ocupar do estabelecimento da validade de uma proposição empírica. É claro que, nessa visão, os pseudoenunciados poderiam continuar a ser *emocionalmente* significativos, no caso da ocorrência de determinados estados psicológicos associados a palavras ou grupos de palavras desprovidos de sentido lógico.

No âmago do positivismo lógico reside o princípio da verificação formulado por Schlick e Carnap. Ele exige que se possa estabelecer o critério pelo qual a falsidade de uma proposição pode ser atestada. Mas nenhum teólogo (desde que profira um discurso autenticamente metafísico) seria capaz de conceber uma situação na qual a proposição “Deus existe” pudesse ser falsificada. É da natureza de um enunciado transempírico poder ser posto em harmonia com qualquer configuração empírica concebível.

## CONCLUSÃO

As *Meditações* de Descartes forneceram-nos três conceitos estreitamente inter-relacionados – Deus, ego imaterial e dúvida global – que puderam ser analisados à luz da crítica formulada pelo positivismo lógico contra os enunciados metafísicos.

Schlick e Carnap utilizaram peças tradicionais da metafísica (como o enunciado solipsista e a controvérsia entre o idealismo e o realismo) para exemplificar a aplicação da teoria do significado baseada no princípio da verificação. Do mesmo modo, pareceu-nos que a metafísica cartesiana oferecia conceitos modelares que poderiam servir ao mesmo propósito.

Constatamos inicialmente que o ponto de partida da metafísica cartesiana, a dúvida cética dotada de função metodológica, é apresentado em três fases distintas. As duas primeiras, correspondentes ao argumento dos erros ocasionais dos sentidos e ao argumento do sonho, não suscitam nenhum problema de ordem metafísica. O mesmo não ocorre com a terceira razão de duvidar. Em contraposição à dúvida comum (referente a setores do mundo empírico), o argumento do deus enganador introduz a *epoché* generalizada acerca do mundo das coisas materiais. Trata-se, assim, de uma questão *externa* ou referente à totalidade do sistema do mundo empírico. É o problema cartesiano da realidade do mundo externo que se presta à crítica de Schlick-Carnap aos enunciados metafísicos. Conforme argumentam, o conceito relativo de aparência subjetiva perderia o significado ao ser absolutizado.

Vimos em seguida que a ontologia materialista é esposada por diversas cosmovisões filosóficas e religiosas de todas as épocas, mesmo quando estas admitem a existência de entidades distintas da matéria ordinariamente apreendida por nossos sentidos. Os deuses constituídos de átomos de Epicuro, o artífice supremo da teologia física, os *pneumas* estoicos e os espíritos do espiritismo são alguns exemplos. Eles seriam, em princípio, empiricamente verificáveis. E o positivismo lógico, que adere a uma teoria do sentido atrelada ao princípio da verificação, nada teria a dizer sobre a existência de entidades cuja investigação pertence às ciências empíricas. A propósito, num episódio eloquente da história da ciência, a fisiologia pneumática de Descartes foi refutada pelo progresso das

noções experimentais. Do mesmo modo, a hipótese espírita pode ser cientificamente testada por meio de uma série de argumentos empíricos. Para Schlick e Carnap, portanto, a hipótese espírita seria dotada de sentido, independentemente da questão de sua validade.

Em franca oposição à fascinação espontânea exercida pela ontologia materialista, Descartes toma como ponto de partida um movimento contra natura: a suspensão do juízo sobre a existência das coisas materiais. Ora, aquilo que permanece após a negação do mundo material não pode ser uma coisa composta de algum tipo de matéria. Não falamos aqui, evidentemente, apenas da matéria palpável – como se Descartes fizesse concessões, em sua metafísica, a uma noção pneumática do tipo estoico –, mas de toda e qualquer existência empírica. De modo que Descartes adquire, na *Segunda meditação*, o conhecimento certo e indubitável da existência e da natureza imaterial do sujeito pensante (a despeito da tese de Guérault). Reduzida ao atributo do pensamento puro, a alma cartesiana é uma entidade autenticamente metafísica. Como tal, sobre ela recai a acusação de falta de sentido formulada por Schlick-Carnap. Dado o seu caráter externo ou global, o *cogito* cartesiano é um enunciado que permanece indiferente a todas as tentativas empíricas de infirmá-lo. Por conseguinte, a existência de um espírito transempírico não poderia ser distinguida da não existência.

Vimos também que Descartes apresenta duas versões de dois argumentos tradicionais para a existência de Deus. De modo inédito na história da filosofia, as demonstrações teístas de Descartes têm uma função epistemológica: a fundação da física como uma ciência objetiva. Contrariamente à opinião geralmente admitida pelos comentaristas, a primeira prova cartesiana da existência de Deus (desenvolvida na *Terceira Meditação*) não seria uma versão do argumento cosmológico, mas do argumento do desígnio, transposto do mundo externo para a esfera das ideias subjetivas. Com efeito, Descartes toma como ponto de partida o conteúdo representacional específico de uma ideia.

A objeção de Hobbes (à existência da ideia de um Deus metafísico) foi reelaborada nas mãos dos positivistas lógicos. Para Schlick e Carnap, todos os enunciados teológicos metafísicos são desprovidos de sentido, em decorrência de seu caráter externo ou inverificável. De modo que a ideia de um Deus metafísico seria equivalente à ideia de um círculo quadrado. Ora, a ideia de um círculo quadrado nada tem de especial (do ponto de vista do argumento do desígnio) e poderia ser comparada ao desenho que o aviador de *O*

*pequeno príncipe* faz de um carneiro. Dar-se-ia o nome de “Deus” à ausência de um conteúdo representacional determinado.

No entanto, Descartes julgou que sua ideia de Deus era bastante especial: uma representação *magnífica* de algo magnífico (e não apenas a representação de um objeto magnífico que, como o carneiro desenhado pelo aviador, poderia estar oculto no interior de uma caixa). Ademais, com base no princípio da adequação causal, Descartes sustentou que a entidade mental mais perfeita (a ideia de Deus) não poderia ser produzida por uma entidade menos perfeita (o intelecto humano). Tal princípio foi engenhosamente criticado por pensadores como Mersenne, Meslier e Hume, antes de receber um golpe fatal do evolucionismo darwiniano. Mersenne observou que o fenômeno do surgimento da vida supõe a existência de causas menos perfeitas do que seus efeitos. Meslier mostrou que o princípio da adequação causal é um raciocínio circular. Dentre as objeções levantadas por Hume, podemos destacar uma antecipação da teoria da evolução por seleção natural. Por fim, Darwin mostrou como a complexidade adaptativa dos organismos pode ser produzida pelas forças cegas da matéria. Esse conjunto de objeções (de origem empírica) indica como o argumento do desígnio pode ser verificado, em contraste com a ideia de um Deus metafísico.

Diferentemente de outras provas da existência de Deus, o argumento ontológico procede de modo inteiramente *a priori*, com base no exame dos atributos contidos necessariamente no conceito de um ser supremo. A partir da analogia com a essência geométrica das coisas materiais, Descartes reconhece que, no caso de um ser soberanamente perfeito, a existência é uma propriedade tão necessária quanto o fato de que, num triângulo, a soma dos ângulos internos é igual a 180°. Trata-se, em oposição à tese de Guérout, de um argumento independente no encadeamento demonstrativo das *Meditações*. Uma vez que a dúvida cética não atinge a intuição direta das ideias matemáticas, o argumento ontológico cartesiano tem a função fundamental de permitir a fundação da física como uma ciência distinta da geometria especulativa.

O caráter totalmente *a priori* do argumento ontológico – em contraste com o caráter parcialmente empírico da prova cartesiana pelos efeitos – permite que a crítica de Schlick-Carnap lhe seja aplicada sem rodeios. Os dois filósofos mostraram que, em conformidade com a condição demonstrativa estabelecida por Leibniz, o conceito de Deus encerra uma

impossibilidade de ordem lógica, visto que o ser infinito (carente de determinações) não seria distinto do nada. Não se trata de afirmar que um Deus metafísico não existe (fato empírico), mas que tal entidade não poderia ser empiricamente verificada em nenhuma hipótese possível.

Como resultado, a crítica do positivismo lógico deixa intocado (além do princípio da adequação causal que estrutura a prova pelos efeitos) apenas o conjunto das proposições empíricas que constituem a física (ciência da natureza) cartesiana: a confirmação experimental das leis do movimento (ou seja, independentemente de sua derivação da constância divina); a cosmogonia laica; a fisiologia do animal-máquina; a explicação embriogenética; e as demais explicações de uma multidão de fenômenos tais como o fogo, o arco-íris, a origem dos metais, a forma arredondada das gotas de líquidos, a dilatação dos corpos pelo calor etc. Tais proposições podem ser testadas pelas ciências empíricas. Portanto, de acordo com Schlick e Carnap, elas seriam dotadas de sentido.

Por meio da presente dissertação, pudemos compreender como os principais conceitos da metafísica cartesiana – Deus, ego imaterial e dúvida global – podem ser interpretados à luz de uma perspectiva filosófica radicalmente deflacionária, a qual, para contornar as discussões intermináveis associadas aos problemas metafísicos, defende a redução do discurso significativo às tautologias lógico-matemáticas e às proposições das ciências empíricas. Pudemos compreender, de modo mais específico, quais são os processos teóricos que, pelas mãos de Descartes, conferem aos enunciados centrais das *Meditações* a marca distintiva que justificaria a acusação de falta de sentido lançada pelos positivistas lógicos: o caráter global ou externo às determinações empíricas. Dada a importância filosófica revestida pelas ideias cartesianas de Deus, de alma imaterial e de ceticismo global, julgamos que essa nova modalidade de crítica da metafísica – mais radical do que todas as que a antecederam – não poderia deixar de atrair a atenção dos pesquisadores. Ao mesmo tempo, observamos que o exemplo da metafísica cartesiana pode lançar luzes sobre as consequências dessa abordagem crítica para a interpretação de proposições semelhantes avançadas por outros filósofos.

Além disso, notamos que diversas questões são suscitadas por nossa investigação. Por exemplo, qual relação pode ser estabelecida entre os críticos empiristas e materialistas da metafísica cartesiana (Hobbes, Berkeley, Meslier, Holbach, Hume etc.) e os positivistas

lógicos? Em outras palavras, em que medida a perspectiva de Schlick-Carnap foi antecipada por empiristas e materialistas de outras épocas?

Outras questões não menos interessantes vêm à tona. Sabemos que várias objeções foram feitas à teoria verificacionista do significado,<sup>1</sup> e que muitos, motivados por razões filosóficas ou extrafilosóficas, não tardaram a decretar a falência inapelável do positivismo lógico. Num fenômeno *sui generis* da história da filosofia, jamais uma perspectiva filosófica gerou proclamações tão precoces e categóricas de rejeição, em que pese sua dominância ao longo de várias décadas no âmbito da filosofia analítica. O fato é ainda mais surpreendente quando constatamos a popularidade de que gozam, atualmente, outras modalidades deflacionárias de filosofia (kantismo, pragmatismo, naturalismo etc.). Por outro lado, ao menos no que diz respeito à adesão doutrinária, podemos perceber que o positivismo lógico não está morto. Filósofos analíticos como Michael Martin e Kai Nielsen continuam a criticar as proposições teológicas metafísicas a partir de um refinamento dos pressupostos teóricos outrora formulados por Schlick, Carnap e Ayer.<sup>2</sup> Pois bem, quais as principais objeções formuladas contra a teoria verificacionista do significado, e quais os argumentos utilizados em sua defesa? Essas e outras questões análogas pertencem ao horizonte de futuras pesquisas.

---

<sup>1</sup> Um exemplo repetido com frequência na literatura: o princípio da verificação seria ele próprio uma proposição significativa? Ou, dito de outro modo, ele seria um enunciado tautológico ou empiricamente verificável?

<sup>2</sup> Nas palavras de Martin, “Kai Nielsen, um ateu que é talvez o defensor mais bem conhecido da teoria verificacionista na filosofia da religião contemporânea, tem dedicado vários livros à defesa da tese de que a linguagem religiosa é fatalmente carente de sentido porque ela não é verificável em princípio”. Martin acrescenta: “Eu argumento que, a despeito da alegação muito difundida de que a teoria verificacionista do significado foi refutada, ela pode ser defendida contra as críticas usuais e é plenamente plausível”. Cf. MARTIN, 1990, p. 43.

## BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias:

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Abril, 1979a.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método*. São Paulo: Abril, 1979b.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método; Introdução, análise e notas de Étienne Gilson*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Abril, 1979c.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques*. Tomo II. Paris: Hachette, 1834.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. Paris: Vrin, 1996.

CARNAP, R. *Le dépassement de la métaphysique*. In: *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris: PUF, 1985.

\_\_\_\_\_. *Empirismo, semântica e ontologia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Pseudoproblemas na filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988b.

SCHLICK, M. *Positivismo e realismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Sentido e verificação*. São Paulo: Nova Cultural, 1988b.

Fontes secundárias:

ADORNO, T. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.

ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

BEHE, M. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*.

- Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BLOCH, O. *Le matérialisme*. Paris: PUF, 1995.
- BOUILLIER, F. *Histoire de la philosophie cartésienne. T. I*. Paris: Durand, 1854.
- BROCHARD, V. *Les sceptiques grecs*. Paris: Le Livre de Poche, 2002.
- CHATEAUBRIAND, F.-R. *Génie du Christianisme. T I*. Paris: GF-Flammarion, 1966.
- COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DARWIN, C. *The Descent of Man*. Penguin, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Origin of Species*. Nova York: Signet Classic, 2003.
- DAWKINS, R. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.
- DEMBSKI, W. A. *Intelligent Design*. Illinois: InterVarsity, 2002.
- DENNETT, D. *A perigosa ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Consciousness Explained*. Penguin, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Descartes' Argument from Design*. In: *Journal of Philosophy* 105.7 (2008); 333-345.
- DIDEROT, D. *Pensées philosophiques*. Paris: Flammarion, 2007.
- EAGLETON, T. *O debate sobre Deus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- ECKERMANN. *Conversations with Goethe in the Last Years of His Life*. Boston, Hilliard, Gray & Cia., 1839.
- EMPÍRICO, S. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Seuil, 1997.
- FICHTE, J. G. *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*. Paris: Vrin, 1980.
- FLEW, A.; VARGHESE, R. *Deus existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada*. São Paulo: Ediouro, 2008.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

- FOSTER, M. *Lectures on the History of Physiology During the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Cambridge University Press, 1970.
- FOWLER, C. F. *Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*. Dordrecht: Kluwer, 1999.
- FRANGIOTTI, R. *História da teologia: período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GLEISER, M. *Criação imperfeita*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- GLICK, T. F. *What about Darwin?* Baltimore: JHU, 2010.
- GOSSE, P. H. *Omphalos: an Attempt to Untie the Geological Knot*. Londres: John Van Voorst, 1857.
- GOUHIER, H. *La preuve ontologique de Descartes*. In: *Revue Internationale de Philosophie* 8:1954, 295-303.
- GUÉNON, R. *The Spiritist Fallacy*. Nova York: Sophia Perennis, 2004.
- GUÉROULT, M. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. T. I. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Descartes selon l'ordre des raisons*. T. I. Paris: Aubier, 1953.
- HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.
- HELVÉTIUS. *De l'esprit*. Paris: Fayard, 1998.
- D'HOLBACH. *Système de la nature*. T. I. Paris: Fayard, 1990.
- HUFFMAN, C. *The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus*. In: FREDE, D.; BURKHARD, R. *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlim: Walter de Gruyter, 2009.
- HUME, D. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Londres: Penguin, 1990.
- ISAAK, M. *The Counter-Creationism Handbook*. University of California Press, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KARDEC, A. *A Gênese. Os milagres e as predições segundo o espiritismo*. São Paulo: LAKE, 1999.
- LA METTRIE. *L'homme machine*. [S.l.] Denoël, 1999.
- LANDIN FILHO, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, São Paulo: Loyola,

1992.

- LANGE, F. A. *The History of Materialism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- LEIBNIZ, G. W. *Opuscles philosophiques choisis*. Paris: Vrin, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- LÊNIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Madri: Editorial Fundamentos, 1974.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- MARTIN, M. *Atheism: A Philosophical Justification*. Filadélfia: Temple University Press, 1990.
- MARX, K. *O capital*. Livro I, volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MAYR, E. *Isto é biologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MESLIER, J. *Notes contre Fénelon*. [S.l.]: Coda, 2010.
- MOLIÈRE. *The Imaginary Invalid*. Mineola: Dover Publications, 2004.
- MOORE, G. E. *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MOYAL, G. J. D. *Descartes's Metaphysics as Critical Philosophy*.  
In: MOYAL, G. J. D. (ed.). *René Descartes: Critical Assessments. Vol. II*.  
Londres: Routledge, 1998.
- MYERS, D. *A Friendly Letter to Skeptics and Atheists*. São Francisco: Jossey-Bass, 2008.
- NAGEL, T. *A última palavra*. São Paulo: Unesp, 2001.
- O'MALLEY, J. W. *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*. Leide: Brill Archive, 1968.
- PALEY, W. *Natural Theology*. Nova York: Oxford, 2008.
- PESSOTTI, I. *O século dos manicômios*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- PLANTINGA, A. *How naturalism implies skepticism*. In: ZAGZEBSKI, L.; MILLER, T. D. *Readings in Philosophy of Religion*. Wiley-Blackwell, 2009.
- PLATÃO. *Mênon*. São Paulo: Loyola, 2007.

- POPKIN, R. *História do ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- PORCHAT, O. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp, 2006.
- RENAN, E. *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères, 1863.
- RUSSELL, B. *History of Western Philosophy*. Londres: Routledge, 2004.
- SADE, Marquês de. *Histoire de Juliette, Œuvres III*. Paris: Gallimard, 1998.
- SAINT-EXUPÉRY, A. de. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 1993.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena. V. I*. Oxford University Press, 2000.
- SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Abril, 1979.
- STADLER, F. *The Vienna Circle*. Viena: Springer, 2001.
- STENGER, V. *God: The Failed Hypothesis*. Nova York: Prometheus, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Fallacy of Fine-Tuning*. Nova York: Prometheus, 2011.
- STRAUSS, D. *The Life of Jesus. Vol. I*. Nova York: Calvin Blanchard, 1860.
- STROUD, B. *The significance of philosophical scepticism*. Londres: Oxford, 1984.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- WATERFELD, R. (org.). *The First Philosophers*. Oxford University Press, 2000.
- WATSON, R. *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*. Indianapolis: Hackett, 1998.
- WILLIAMS, B. *Descartes: the Project of Pure Enquiry*. London: Routledge, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.
- Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Editora Vida, 1994.