



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

EDSON LUIS MEDEIROS ANDRADE

O PROBLEMA DO CÍRCULO VICIOSO NA
FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA DE DESCARTES

CAMPINAS

2016

EDSON LUIS MEDEIROS ANDRADE

**O PROBLEMA DO CÍRCULO VICIOSO NA
FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA DE
DESCARTES**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO EDSON LUIS MEDEIROS ANDRADE, E ORIENTADO PELO PROF. DR. ENÉIAS JÚNIOR FORLIN.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

An24p Andrade, Edson Luis Medeiros, 1962-
O problema do círculo vicioso na fundamentação da ciência de Descartes /
Edson Luis Medeiros Andrade. – Campinas, SP : [s.n.], 2008.

Orientador: Enéias Júnior Forlin.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Epistemologia. I. Forlin, Enéias, 1964-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The problem vicious circle in the grounds of knowledge of
Descartes

Palavras-chave em inglês:

Epistemology

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Enéias Júnior Forlin [Orientador]

Daniel Omar Perez

Ethel Menezes Rocha

Márcio Augusto Damin Custódio

Raul Ferreira Landim Filho

Data de defesa: 14-10-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 14/10/2016, considerou o candidato Edson Luis Medeiros Andrade aprovado.

Dr. Enéias Júnior Forlin
(Universidade Estadual de Campinas)

Dr. Daniel Omar Perez
(Universidade Estadual de Campinas)

Dra. Ethel Menezes Rocha
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Dr. Márcio A. Damin Custódio.
(Universidade Estadual de Campinas)

Dr. Raul F. Landim Filho
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Para Juan Bonaccini, grande
gaúcho, rara inteligência, que
gosta das minhas
explicações de Descartes.

Agradecimentos

Agradeço a Enéias Forlin, pela orientação desse trabalho.

Agradeço ao Grupo de estudos sobre o problema da circularidade na fundamentação da ciência de Descartes, Unioeste, ano 2000: João Antônio Ferrer, Elizabeth, Almir Weinforttner e Luciano Corbari.

Agradeço a Edgard Zanette, pelas excelentes conversas sobre os problemas da filosofia de Descartes.

Agradeço à Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, pela liberação das minhas atividades, sem a qual não poderia realizar meus estudos.

Agradeço à Universidade Estadual de Campinas, que me propiciou realizar meus estudos e a presente tese.

Mais interessante que uma ideia, é
a forma como ela foi descoberta.
Leibniz

Resumo

O tema do trabalho é problema do círculo vicioso, ou círculo cartesiano, na fundamentação de Descartes: como é possível que todos os conhecimentos evidentes sejam dubitáveis e que devam fundamentar-se em um conhecimento evidente, a prova da existência de Deus? Ou essa seria apenas uma forma incorreta de entender o problema, e a acusação seria uma ilusão? As críticas a Descartes se iniciam com as Objeções e Respostas e continuam até hoje. Nossa interpretação tem dois pilares: uma posição teórica e um método. Através de uma evidência atual resolvemos todas as questões. Porém, uma declaração abstrata não tem validade. O problema só pode ser esclarecido com uma análise de todos os breves textos que Descartes dedicou ao tema. As insuficiências das interpretações estão relacionadas com uma excessiva abstração do problema relativamente aos textos.

Palavras chave: Epistemologia; Descartes.

Abstract

The work's theme is the problem vicious circle, or Cartesian circle, in the grounds of Descartes: how is it possible that all knowledge is evident doubtful and which should be based on a evident knowledge, the proof of God's existence? Or it would be just a wrong way to understand the problem, and the charge would be an illusion? Criticism of Descartes begin with the Objections and Replies and continue today. Our interpretation has two pillars: a theoretical position and a method. Through a current evidence we solve all issues. However, an abstract statement has no validity. The problem can only be explained with an analysis of all the short texts that Descartes devoted to the subject. The weaknesses of the interpretations are related to excessive abstraction of the problem concerning the texts.

Keywords: Epistemology;Descartes.

Sumário

Introdução.....	13
Capítulo 1: A formulação do problema do círculo vicioso e a solução a partir da terceira Meditação.....	25
Seção 1: Preliminares à interpretação.....	25
a) A expressão "cogito".....	25
b) A extração da regra da verdade.....	26
c) O problema numa formulação genérica.....	33
Seção 2: Interpretação da terceira Meditação.....	34
Seção 3: Observações ao capítulo.....	48
a) O ressurgimento da dúvida após a extração da regra da verdade.....	48
b) O axioma implícito.....	50
c) A representação da evidência.....	52
d) A atualidade e a não atualidade.....	53
Capítulo 2: Análise dos textos de Descartes sobre os objetos de dúvida e de fundamentação: a evidência e a demonstração.....	56
Seção 1: Duas interpretações.....	67
Seção 2: Análise dos textos sobre o círculo vicioso.....	73
Seção 3: Resumo dos textos em função de uma comparação mais direta.....	127
Capítulo 3: O privilégio do cogito e a hierarquia das evidências.....	132
Seção 1: A relação do cogito com a regra da verdade.....	134
Seção 2: A relação da regra da verdade com os axiomas: os axiomas fundam a regra.....	141
Seção 3: A relação da regra com os axiomas: a regra da verdade funda os axiomas.....	146
Seção 4: A relação do cogito com os axiomas.....	156
Seção 5: A relação do cogito com a matemática.....	160

Seção 6: Hierarquia e fundamentação.....	163
Capítulo 4: Os três textos da demonstração e a sua explicação e assimilação pela interpretação da evidência fundada.....	172
Primeira parte do capítulo 4: Sobre a memória da demonstração, a memória de que houve demonstração e a faculdade da razão.....	172
Segunda parte do capítulo 4: Interpretação dos Princípios da Filosofia e das Segundas Respostas.....	187
Terceira parte do capítulo 4: Interpretação dos parágrafos finais da quinta Meditação.....	194
Seção 1: Resumo das duas interpretações.....	195
Seção 2: As possibilidades de erro.....	196
Seção 3: Esquemas dos parágrafos.....	197
Seção 4: Um argumento independente contra a interpretação da memória e demonstração.....	199
Seção 5: A importância do texto final da quinta Meditação.....	200
Seção 6: O termo "outras razões".....	201
Seção 7: A interpretação dos §§ 13. 14 e 15 da quinta Meditação.....	203
Seção 8: A demonstração como uma evidência ou percepção evidente.....	215
Seção 9: O salto para a dúvida geral nos Princípios da Filosofia e nas Segundas Respostas a Mersenne.....	219
Seção 10: Prova de que a dúvida do §14 é uma dúvida geral.....	220
Seção 11: Prova de que a natureza do §14 pode ser entendida como a hipótese do Deus enganador.....	221
Seção 12: Interpretação do começo do §15.....	222
Seção 13: Outras interpretações.....	225
Seção 14: Relação da dúvida geral com a dúvida sobre a razão.....	227

Capítulo 5: Comentário e crítica dos comentadores.....	230
Conclusão: A unificação das duas dúvidas e das duas fundamentações.....	308
Referências bibliográficas.....	311

Introdução

Descartes criou o projeto de uma ciência universal que deve conhecer toda a realidade que ao homem é permitido conhecer.

A ciência deve ser única, constituída de proposições certas e ser uma cadeia dedutiva. A ciência deve conter um primeiro princípio, uma regra da verdade e um fundamento. Ela deve seguir apenas a ordem do conhecer. Ela será análoga a uma árvore, cujas raízes é a metafísica, o tronco é a física e os frutos são a moral, a medicina e a mecânica.

Nos seus passos iniciais, a ciência possui duplo sentido: possui proposições sobre objetos reais e possui proposições que visam dar um fundamento para ela própria.

A primeira parte dessa ciência, que também contém os fundamentos do conhecimento, está no livro *Meditações Metafísicas*. Esse livro é a primeira parte da árvore do conhecimento, as raízes, a metafísica.

A ciência, toda ela constituída de certezas, deve resistir à mais radical das dúvidas: argumento dos sentidos, argumento do sonho e argumento do Deus Enganador.

A obra começa com a dúvida radical, que deve destruir todas as antigas opiniões para libertar a razão dos prejuízos da infância, e talvez encontrar uma proposição que resista a todas as dúvidas. Tal proposição evidente e indubitável é o primeiro princípio da ciência.

A dúvida realizada na primeira Meditação parece estabelecer um ceticismo radical. No início da segunda Meditação, o cogito vence os três argumentos céticos. É o primeiro princípio da ciência. Estamos em condições de utilizar o método e desenvolver a ciência positiva. O trabalho de fundamentação da ciência parece encerrado, restando apenas o trabalho efetivo da ciência, a dedução das outras verdades.

No início da terceira Meditação, Descartes extrai a regra da verdade do cogito. Tudo parece indicar uma monotonia: o primeiro princípio começa a ciência e fornece a regra da verdade.

Contudo, a fundamentação da ciência não está completa. Por que a fundamentação não está completa se possuímos uma certeza absoluta e uma regra da verdade derivada dela?

Entretanto, o momento da extração da regra da verdade é também o momento da dúvida sobre sua validade. A dúvida, na forma do Deus enganador, que parecia ter sido afastada, ressurgiu. O cogito, a regra da verdade, os axiomas e a matemática são colocados em dúvida pela hipótese do Deus Enganador. Não retornamos à primeira Meditação, mas a dúvida ressurgiu sob uma forma inusitada e torna-se um novo obstáculo para a fundamentação. A evidência parecia igual à verdade, mas agora não é mais. Cada vez que pensamos na hipótese do Deus Enganador devemos reconhecer que ele pode fazer com que o que pensamos ser evidente e verdadeiro seja falso.

A ciência necessitava de um primeiro princípio e de uma regra da verdade, mas constatamos que ela também necessita de um fundamento do conhecimento, com o qual a fundamentação será completa.

Esse fundamento é a prova da existência de Deus. Descartes afirma que, sem a certeza de que Deus existe, não podemos estar certos de coisa alguma.

A regra da verdade (fundada no cogito) deve assegurar que a evidência seja igual à verdade para que a prova da existência de Deus possa ser realizada. E somente depois de provar que Deus existe, podemos afastar a hipótese do Deus enganador e, finalmente, fundar a regra da verdade, que estava neutralizada por tal hipótese radical.

É preciso dar um fundamento para a ciência. Tal empreendimento é suspeito de círculo vicioso. A evidência é suspeita de falsidade. A evidência é dubitável pela hipótese

do Deus enganador. A prova da existência de Deus é evidente. A prova da existência de Deus afasta a hipótese do Deus enganador e, portanto, afasta a possibilidade da dubitabilidade da evidência. O empreendimento parece circular e a fundamentação parece impossível.

Essa apresentação segue os passos das *Meditações Metafísicas*, da primeira até o começo da terceira. Ninguém questiona que esse livro expressa o pensamento metafísico de Descartes com perfeição. E com mais perfeição que o *Discurso do Método*, entendido como um esboço, e os *Princípios da Filosofia*, entendido como uma exposição escolar (ordem das matérias). Mesmo que todos eles sigam os mesmos passos, ainda assim as *Meditações Metafísicas* é o texto mais profundo. O texto do início da terceira Meditação é essencial para o problema da fundamentação do conhecimento. Mas deixemos de lado por enquanto esse privilégio. Voltemos nossa atenção para todos os textos envolvidos na questão.

Descartes tem por base do conhecimento a evidência. Um projeto mais radical de fundamentação levou-o a duvidar da evidência. É necessário um fundamento da evidência. Esse fundamento é ele mesmo uma evidência.

Ou Descartes cometeu um círculo vicioso. Ou a questão não é a de fornecer um fundamento evidente da evidência.

Quem acredita que Descartes não cometeu um círculo vicioso, pensa que é preciso evitar a tese de que a evidência é dubitável e exige um fundamento.

Elenquemos as simples possibilidades:

É necessário fundamentar a evidência ou a clareza e a distinção. É necessário fundamentar o cogito. É necessário fundamentar os axiomas. É necessário fundamentar a matemática. É necessário fundamentar a regra da verdade. É necessário fundamentar a razão, a faculdade de conhecer. É necessário fundamentar a memória. É necessário fundamentar a conclusão

(lembrada) da demonstração (esquecida). É necessário fundamentar a ciência.

Essas questões não são totalmente idênticas, porém podem ser sintetizadas em dois blocos. Ou a questão é a da dúvida e fundamentação da evidência (sintetizando os pontos: evidência, cogito, axiomas, matemática, regra da verdade e razão). Ou a questão é a da demonstração (sintetizando os pontos: memória, demonstração e ciência).

Surgem duas questões, duas interpretações e dois tipos de textos.

Ou a questão é a da dúvida e fundamentação da evidência ou a questão é somente da demonstração. Uma interpretação afirma que a questão é da evidência e outra que é da demonstração. E há textos que afirmam ou tendem para uma das duas posições.

Nossa tese sustenta a interpretação de que há uma dúvida e fundamentação da evidência. Que há textos que sustentam com clareza essa posição e que, portanto, a interpretação oposta é falsa. Que não é necessário negar que exista um problema da demonstração. Que os textos que parecem afirmar somente uma fundamentação da demonstração devem ser interpretados para desfazer a oposição superficial entre dois tipos de textos.

O objetivo dessa tese é sustentar que Descartes duvidou da evidência (e dos pontos acima) e exigiu um fundamento para ela e que esse projeto de fundamentação não comete um círculo vicioso. Paralelo a essa tarefa, essa tese refutará a interpretação de que o problema do círculo vicioso (ou da fundamentação) se refere somente à conclusão da demonstração esquecida e jamais a evidência. Tarefa também essencial é explicar os textos que parecem sustentar essa última interpretação.

Os problemas de interpretação da questão serão constatados no desenvolvimento da tese. Apresentamos certas atitudes que tivemos de tomar.

O problema central é a diversidade dos textos. No capítulo 2 apresentamos 27 textos. Qual atitude tomar diante dessa diversidade de pensamentos?

A primeira atitude é apresentar todos os textos. A segunda atitude é analisar cada um deles. A terceira atitude é não ocultar as suas diferenças.

Essas atitudes objetivas não nos conduzem a nenhuma interpretação. É necessário criar uma interpretação.

Dada uma interpretação, é necessário explicar cada um dos textos. Alguns são mais fáceis e sua explicação é dada pelo capítulo 1 e 2. Outros textos, aqueles que parecem restringir o problema à questão da demonstração, necessitam mais esforço. Mas todos os textos devem ser explicados.

Consideramos retórica a afirmação de que é suficiente ler os textos que Descartes escreveu para encontrar o problema e a solução. Com tal afirmação, o comentador visa convencer retoricamente o leitor de que a sua leitura é verdadeira porque basta ler os textos.

Consideramos falsa a afirmação de que Descartes sempre respondeu da mesma maneira aos pedidos de esclarecimento ou às críticas. Por exemplo, para Mersenne, Descartes afirma que os axiomas estão totalmente livres da dúvida, mas para Regius e Burman, aceita pelo menos uma possibilidade de dúvida. Isso independe de podermos conciliar tais respostas.

Afirmamos que alguns textos são claramente circulares. A crítica de círculo vicioso é possível.

Afirmamos que devemos criar uma interpretação. Contudo, o objetivo é a verdade.

O objetivo dessa tese não é o de apresentar um problema abstrato e fornecer uma solução, mesmo que a formulação abstrata seja necessária.

Se esse fosse o caso, bastaria escrever um artigo de poucas páginas e citar um ou dois textos. A tarefa teria uma realização satisfatória. Essa forma de conceber a tarefa é exatamente a dos comentadores. Muitas vezes o problema nem sequer é central. É uma parte de um artigo ou uma pequena seção de um livro.

Nosso desafio é apresentar o problema e a solução em confronto com cada um dos textos. Explicar uma frase ou mesmo uma palavra. Para essa tarefa, são necessárias duzentas ou mais páginas. O capítulo 1 analisa o texto inicial da terceira Meditação. O capítulo 2 percorre todos os textos. O capítulo 3 analisa problemas do texto do começo da terceira Meditação. O capítulo 4 explica os textos dos Princípios da Filosofia (artigo 13), um parágrafo das Segundas Respostas, mas, principalmente, os três últimos parágrafos da quinta Meditação.

Esse desafio não é uma tarefa complementar, mas uma tarefa essencial. Se fosse uma tarefa complementar, os textos poderiam fazer parte de um apêndice. Ao contrário, eles têm que aparecer no centro da tese.

Nosso objetivo é entender o que Descartes pensou, qual o problema que colocou, qual a solução que forneceu e porque existem tantas variações nos textos. Não desejamos criar um novo problema ou uma nova solução. Se o objetivo é a verdade, não significa que podemos dar uma prova da interpretação. Também não significa que a interpretação é uma fotografia exata do pensamento de Descartes. É suficiente uma aproximação da verdade do pensamento investigado. Por aproximação não entendemos um estado definitivo, mas um caminho para um estado definitivo, que não podemos alcançar com facilidade.

A interpretação possui uma complexidade que deve ser justificada. Usemos livremente a ideia de Bergson de que a coisa mesma é simples, mas que a inteligência humana não pode captá-la: ela cria conceitos, distinções, etc. que visam a compreensão, mas que ao mesmo tempo distorcem o objeto. Mutatis mutantis, podemos dizer que a questão da fundamentação (objeto da acusação de círculo) pode ser encarada como simples. O próprio Descartes poderia nos explicar a questão com duas frases. Sua extrema economia de textos sobre o assunto e sua extrema economia nas respostas pode nos levar a pensar numa confirmação dessa simplicidade. Porém, esse caminho está fechado para nós.

Devemos criar um instrumental para obter resultados, que pode ser entendido como algo artificial. E essa artificialidade, ou melhor, complexidade se opõe à simplicidade das frases, pelo menos no sentido quantitativo. Como um problema pretensamente complexo poderia ter sido objeto de algumas frases?

Essa complexidade tem por objetivo se aproximar da verdade. Depois de um êxito interpretativo, faz-se necessário uma aproximação maior dos textos para que a interpretação ganhe em espontaneidade. Por outro lado, a complexidade deve ser medida a cada momento pela espontaneidade. O intérprete sempre deve saber não "forçar a barra". Uma interpretação não deve ferir os pontos básicos da filosofia de Descartes, não deve ser demasiado artificial e deve poder nos revelar os textos.

O capítulo 1 apresenta a tese central da nossa interpretação, ou seja, a de que Descartes duvida e exige um fundamento para as concepções claras e distintas e para a regra da verdade. Ele é construído a partir da leitura dos §§2, 3, 4 e 5 da terceira Meditação.

O capítulo 2 apresenta 27 textos selecionados da obra de Descartes em que o problema do círculo vicioso aparece. O capítulo visa mostrar os textos e suas diferenças, mostrar que existe um problema a ser resolvido e mostrar que a interpretação que restringe o problema à questão da demonstração é falsa. Na verdade, esse capítulo possui muitos objetivos que serão elaborados na sua introdução.

O capítulo 3 visa resolver cinco problemas que aparecem na leitura dos §§2-5 da terceira Meditação. Tais problemas são importantes para uma solução completa do problema do círculo, mas puderam ser abstraídos na formulação do capítulo 1. A introdução do capítulo deixa claro quais são esses problemas. No final, abordamos o problema de como realizar a prova da existência de Deus a partir da solução do círculo e como podemos realizar a prova se ela própria é uma demonstração que pode ser esquecida em seus primeiros passos.

O capítulo 4, principalmente em sua terceira parte, é um ponto essencial da tese. Os capítulos 1 e 2 tomaram por base os textos que afirmam que a evidência e a regra da verdade devem ser fundamentadas. Esses textos serviram para a nossa interpretação e para refutar a interpretação oposta. Resta, no entanto, uma tarefa essencial, qual seja, explicar quatro textos dos 27 do capítulo 2, que parecem afirmar que o problema do círculo vicioso é somente da fundamentação da demonstração e não da evidência. Esse capítulo deve explicar esses textos e torná-los compatíveis com a interpretação da evidência fundada. O texto mais importante é o final da quinta Meditação, §§13, 14 e 15. Sem essa explicação, não temos uma unificação de leitura e, portanto, não temos efetivamente uma interpretação.

Algumas palavras sobre sequência dos capítulos. Em primeiro lugar, não se trata de uma sequência linear em que um capítulo deve estar necessariamente. Seria melhor encará-los

como várias abordagens de um tema único, como se esse estivesse no centro de uma circunferência e os capítulos ao redor.

Quanto aos capítulos 1 e 2, pareceria mais racional colocar o capítulo 2 antes do capítulo 1, na medida em que apresenta todos os textos. Entretanto, a compreensão do capítulo 2 pressupõe o capítulo 1.

Quanto ao capítulo 3, seria razoável que ele se encontrasse após o capítulo 1, porque trata de detalhes do objeto desse capítulo. Ocorre que o capítulo 3 não tem por base textos de Descartes e é proposto como uma reconstrução livre (nas suas 5 seções). Deste modo, foi melhor colocá-lo como uma espécie de grande adendo ao desenvolvimento central.

O capítulo 4 deve ser o último no desenvolvimento central, porque aborda os textos que não podem deixar de receber uma leitura razoável, se não desejamos comprometer toda a nossa interpretação.

Por fim, o capítulo 5 é dedicado a resumir e criticar alguns artigos e capítulos de livros de comentadores.

Os comentários ao problema do círculo vicioso, muitas vezes denominado de círculo cartesiano, são numerosos. Segundo Beyssade, é uma das questões mais discutidas entre os estudiosos, embora a produção de artigos tenha diminuído desde os anos 1970.¹ Segundo Loeb, a bibliografia é vasta.

Qual a relação que estabelecemos com os comentadores? Em primeiro lugar, a leitura de seus textos (artigos e capítulos de livros) não ocorreu antes da investigação, mas paralela a ela. Em segundo lugar, escolhemos somente alguns textos dessa imensa produção.

Mesmo que não tenhamos lido todos os textos de comentários (uma tarefa impossível e sem sentido), apenas um deles teria poupado nossa investigação: se um texto tivesse

¹ BEYSSADE, 1997, p.11.

nos satisfeito de um ponto de vista teórico e de um ponto de vista da leitura de cada um dos textos de Descartes. Como tal não ocorreu, esse trabalho foi sendo desenvolvido e resultou nessa tese.

É importante apresentar alguns motivos da nossa insatisfação com as interpretações dos comentadores.

O primeiro motivo é que existem vários textos que sustentam que a evidência e a regra da verdade são dubitáveis e que devem ser fundamentados, e outros textos que afirmam que é a memória e a demonstração que devem ser dubitáveis e fundamentados. Esses dois tipos de textos estão coordenados com dois tipos de interpretação. Os autores que defendem a interpretação de uma evidência fundamentada ignoram os textos opostos. E o mesmo ocorre com os que defendem a outra interpretação. Por "ignorar os textos", devemos entender que eles não se fazem presentes na formulação do problema. Afirmar que eles não foram ignorados, que foram estudados, mas que não precisaram ser colocados no interior da análise, é retórica. É necessário enfrentar cada um dos textos, com suas confusões, contradições, incoerências, ambiguidades e, principalmente, diferenças. Sem esse enfrentamento, não temos uma verdadeira interpretação. Essa relação necessária dos textos com a interpretação justifica o nosso capítulo 2.

O segundo motivo se refere à importância do texto do início da terceira Meditação. Mesmo quando citam essa passagem, os comentadores não apresentam uma análise detalhada. E se o fazem, os seus textos não o demonstram.

O terceiro motivo é que nenhum comentador tematiza o problema da vigência da hipótese do Deus enganador. Problema que nos parece central e que será apresentado no capítulo 1.

O segundo e o terceiro motivos justificam o nosso capítulo 1.

O quarto motivo é que o que foi dito no segundo motivo, vale para o texto, também essencial, do final da quinta

Meditação. Contudo, nesse caso, por mais que se afirme a sua importância, a atitude é mais criticável. A complexidade do texto é totalmente ignorada, e se supõe um determinado significado claro. É necessário interpretar o texto em seus detalhes, se desejamos ter uma interpretação. Esse motivo justifica o nosso capítulo 4.

Quinto motivo é que os comentadores trabalham com um esquema do problema. É importante criar um esquema, mas a questão é como o obtivemos e como o utilizaremos. Parece haver uma espécie de crença de que o problema é claro e conhecido de todos, e que é necessário somente fornecer uma solução. Os textos apresentados no nosso capítulo 2 mostram, por si mesmos, que nem a formulação do problema, nem uma solução fácil, existem.

O sexto motivo é que existem alguns problemas, no início da terceira Meditação, que não são tratados ou são tratados superficialmente. Nosso capítulo 3 apresenta cinco problemas. Mesmo que não existam textos de Descartes que nos auxiliem a resolvê-los, eles deveriam ser abordados de alguma forma.

O sétimo motivo é bastante geral, mas muito real. O tema está envolvido num conjunto de problemas, de detalhes, de alternativas de interpretação, de incoerências, de ambiguidades, etc. que aparecem a cada momento, e que não são tratados pelos comentadores.

Entretanto, nossa interpretação concorda com as outras, seja em teses gerais, seja em partes bem determinadas. Concordamos com a tese geral de que a evidência atual é indubitável, mesmo que haja diferença de detalhe. E várias partes da nossa tese concordam, mas outras discordam das outras interpretações. Seja como for, a totalidade da nossa interpretação não coincide com nenhuma delas. Portanto, não negamos as concordâncias, mas fizemos uma exposição pessoal, por ser mais econômica (em termos de nosso trabalho), mais

espontânea e possuir mais unidade. Essa opção concorda com as exposições dos comentadores, que parecem "começar do zero". Mas é só aparência, por se tratar apenas de um trabalho muito mais econômico e íntegro.

Há uma série de divergências e insatisfações com os comentadores. Seria impossível citar todas. Ler e discordar ou se sentir insatisfeito é algo muito diferente de fazer uma apresentação dessas discordâncias e insatisfações. No capítulo 5, apresentamos apenas alguns autores, algumas de suas posições e algumas de nossas divergências e insatisfações.

Mesmo que o capítulo 5 seja dedicado às interpretações dos comentadores e nossas críticas, ele pressupõe a leitura de toda a tese e, portanto, deve estar no final.

O texto utilizado das *Meditações Metafísicas* é o da edição clássica de Adam e Tannery. Eles justificam o uso da tradução de Luynes por ser a que Descartes conheceu. Essa tradução é bastante livre. A tradução brasileira segue essa tradução. Consultamos a tradução direta do latim de Fausto Castilho que é mais fiel ao texto original. Consultamos também o texto latino.

Os *Princípios da Filosofia* são também da Edição de Adam e Tannery. Somente o artigo 13 foi verificado no texto latino.

O número dos parágrafos das *Meditações Metafísicas* são os da tradução brasileira, edição Pensadores. Na verdade, o texto original não tem números.

Os textos citados no capítulo 2 possuem números. Esses números foram mantidos em toda a tese. Todas as vezes que aparecer, em qualquer momento da tese, um número entre parênteses indica o número do texto do capítulo 2.

Capítulo 1

A formulação do problema do círculo vicioso e a solução a partir da terceira Meditação.

Esse capítulo é dedicado à interpretação dos §§2-5 da terceira Meditação. Essa exposição contém as teses centrais da interpretação do problema do círculo vicioso e da hipótese de solução. Como observaremos melhor no capítulo 2, mesmo a formulação do problema é objeto de controvérsias.

Antes da análise dos parágrafos, são necessários alguns esclarecimentos.

Seção 1: Preliminares à interpretação.

a) A expressão "cogito".

Para que o problema do círculo seja bem formulado, começaremos com uma observação sobre a expressão "cogito".

Pela expressão "cogito", entenderemos a proposição primeira da ciência ou filosofia: "Penso, logo existo." Tal expressão também é usada para significar o ser pensante (eu, consciência, mente, alma, espírito, razão, etc.), ou seja, para a coisa pensante que realiza o empreendimento da dúvida e da ciência. Se a proposição² é verdadeira estabelecemos a realidade do eu fora da proposição. Contudo, tal realidade, mesmo sendo condição da dúvida e da ciência, é uma condição ao nível do ser (ordem do ser) e não uma condição ao nível do conhecimento (ordem do conhecer). Não negamos que o cogito possa ser entendido como ser pensante, apenas afirmamos que como tal não pode ser parte da ciência, que é um conjunto de

² Descartes denomina a verdade do cogito de "proposição" no Discurso do Método (AT,VI,p.33) e nas Meditações Metafísicas (AT,IX-1,p.19.) O termo em latim é pronuntiatum. Fausto Castilho traduz por "enunciado" (DESCARTES,1999a,p.39)

proposições e que, portanto, não tem lugar para um ser. O que é importante para a solução do círculo vicioso é que possamos utilizar a expressão "cogito" para significar apenas a proposição, sem que com isso neguemos a possibilidade de outros significados. Na solução do círculo, deveremos afirmar que o cogito é dubitável, portanto deve ser entendido como proposição. A afirmação usual de que o cogito continua valendo, mesmo quando duvidamos de tudo, é uma confusão entre o ser e o conhecer, entre a realidade da consciência (nível do ser) e o conhecimento dessa realidade (nível da ciência).³

b) A extração da regra da verdade.

Começaremos com a extração da regra da verdade realizada no §2 da terceira Meditação e com ela também forneceremos alguns termos básicos para o desenvolvimento posterior.

Uma observação sobre a fórmula da regra da verdade. Podemos utilizar três fórmulas.

A fórmula de Descartes, na maioria das vezes é: todas as coisas que percebemos (ou concebemos) com clareza e distinção são verdadeiras.

Preferimos a fórmula: todas as proposições (e ideias) pensadas com evidência (ou clareza e distinção) são verdadeiras.

E utilizamos a fórmula mais reduzida e de fácil aplicação: a evidência é igual à verdade.

Por "a evidência é igual à verdade", utilizada em toda a tese, entendemos: toda a proposição pensada com evidência deve ser aceita como verdadeira, ou quando pensamos

³ Guérout, Alquié e Beyssade confirmam que o cogito é dubitável. Embora Guérout seja um autor que utilize a expressão "cogito" para a consciência, ele afirma a sua dubitabilidade. No seu livro, no capítulo dedicado ao círculo vicioso, ele especifica uma condição para uma interpretação: se nos afastarmos um passo do cogito (intuição) afundamos na dúvida absoluta. Logo, segundo o autor, é confinados ao cogito que devemos alcançar o fundamento. (GUÉROULT, 1968, p. 238. ALQUIÉ, 1987. BEYSSADE, 1979, pp. 254-255.).

na evidência de uma proposição somos levados a reconhecer a sua verdade. Igual não deve ser entendido como idêntico, ao contrário, toda a fundamentação de Descartes parte da diferença entre a qualidade da evidência de uma proposição e a sua correspondência com a realidade (verdade, adequação) e busca a sua igualdade.

Na extração da regra, temos ao mesmo tempo a sua descoberta e a sua fundamentação. O cogito é o momento da descoberta da regra, mas também de seu fundamento, ou seja, de sua segurança.

Pela expressão evidência-cogito entenderemos a evidência do cogito que será conservada e universalizada na regra da verdade. Em alguns momentos, será interessante fazer a diferença entre a evidência do cogito (da proposição particular) e a evidência-cogito, produto universal. A evidência da proposição particular também será denominada algumas vezes de evidência-cogito do cogito.

Extração:

1º passo:

O cogito (a proposição "penso, logo existo."⁴):

- a) tem uma evidência (a evidência-cogito dele);
- b) tal evidência é a evidência dele, é uma evidência particular;
- c) a evidência leva espontaneamente⁵ à verdade (passagem espontânea entre a evidência e a verdade);
- d) mas a evidência tem contra si as dúvidas. Logo, a passagem espontânea fica problematizada.
- e) contudo, o cogito enfrenta e vence todas as dúvidas;
- f) logo, a evidência dele (a evidência-cogito dele) é igual à verdade;
- g) a evidência-cogito do cogito assegura (funda) a verdade do cogito.

Nesse momento do cogito, temos a evidência real do cogito e a verdade real do cogito.

É importante observar que passamos, no cogito, da sua evidência para a sua verdade. A evidência do cogito leva a verdade do cogito, ou mais precisamente, a sua evidência leva a sua verdade. Mais precisamente: é a sua evidência que assegura a sua verdade. No momento do cogito, estamos mergulhados nele, pensamos somente a sua evidência e a sua verdade. Não pensamos em nada mais.

2º passo: a generalização ou universalização.

A evidência-cogito do cogito pode ser pensada fora dele. Tal evidência é uma evidência geral. Ela não é mais

⁴ No Discurso do Método e nos Princípios da Filosofia, a fórmula é "penso, logo existo". Nas Meditações Metafísicas, a fórmula é "eu sou, eu existo", uma repetição enfática. Mas as frases anteriores mostram o pensar como condição da conclusão, desfazendo qualquer diferença de fundo entre as três fórmulas. (AT,VI,p.32.AT,IX-2,p.27.AT,IX-1,p.19)

⁵ Seria interessante distinguir "espontaneamente" de "naturalmente" levado a verdade. A passagem espontânea pode ser colocada em dúvida, mas a natural, não. Parece que em Descartes "naturalmente levado" ocorre mesmo depois das dúvidas. O que nós denominamos de "espontaneamente levado" deve ser sempre entendido como antes das dúvidas. Ainda seria preciso avaliar os textos de Descartes para confirmar a validade dessa distinção.

somente a evidência do cogito, uma evidência restrita a ele, uma evidência particular.

Pensar a evidência-cogito fora do cogito é extraí-la dele. Mas ainda não extraímos a regra da verdade.

Pensar a evidência-cogito fora do cogito pode ser melhor compreendido se afirmarmos que tal evidência pode ser encontrada em outras proposições. Outras proposições podem ter a mesma evidência do cogito. A evidência do cogito aparece nele e em outras proposições.

A evidência-cogito do cogito nos levou a sua verdade. Ela nos assegurou a sua verdade. Logo, a evidência-cogito geral nos leva e assegura a verdade. Eis a extração, a generalização, a universalização. Uma evidência particular e uma verdade particular, restrita a uma proposição isolada, torna-se uma evidência geral e uma verdade geral, que pode ser encontrada em infinitas outras proposições.

Uma outra proposição com uma evidência igual à evidência-cogito (ou com uma evidência-cogito geral) é uma proposição verdadeira.

3º passo.

Podemos distinguir duas generalizações. A primeira generalização afirma que uma evidência, que seja igual à evidência-cogito, deve ser considerada verdadeira. É o que denominamos de cogito como modelo de verdade. Ele é anterior à regra da verdade. Nesse nível, comparamos a evidência de uma proposição qualquer com a evidência-cogito que generalizamos do cogito. O cogito serve como modelo de verdade. Talvez possamos dizer que a generalização está ainda bastante próxima do cogito propriamente dito. Na segunda Meditação, avançamos na ciência, sem ter ainda estabelecido a regra da verdade. Descartes afirma que uma proposição é tão verdadeira como é verdadeiro o cogito. Por exemplo, no §9:

"Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse

sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me?"⁶

Nesse ponto, estamos para além do cogito, estamos estabelecendo uma nova verdade e ainda não temos a regra da verdade. Talvez pudéssemos afirmar que já temos a generalização, mas que trazemos o cogito como força de comparação. A força da evidência e verdade do cogito ainda se faz presente, ainda tem o papel de convencimento. Porém, não há dúvida de que a evidência-cogito já está fora do cogito.⁷

4º passo.

A segunda generalização é dada no começo da terceira Meditação. Não devemos pensar que a regra da verdade está dada na segunda Meditação. E também não devemos pensar que, na segunda, estamos ainda mergulhados na proposição do cogito. É por isso que nos parece necessário colocar entre a mera proposição do cogito e o estabelecimento da regra, um modelo de verdade, mesmo que tal distinção possa ser uma mera sutileza.

A segunda generalização consiste em fixar a generalização numa fórmula: a regra da verdade.

Podemos afirmar que a regra da verdade copia o cogito. No cogito, a evidência-cogito (a sua) assegura a verdade (a sua). Na regra, a evidência (geral) assegura a verdade (geral). A partir de então, uma nova proposição, com uma evidência (a sua), que seja uma evidência igual à evidência-cogito (geral), é uma proposição verdadeira.

O cogito assegura (funda) a regra da verdade. É ele que mostra que a evidência-cogito é verdadeira. A regra reafirma tal identidade e, como ela não diz mais nada, podemos dizer que é uma cópia do cogito.

⁶ AT, IX-1, p.22.

⁷ Especulamos apenas, porque de fato a extração somente ocorre no §2 da terceira Meditação.

O cogito assegura a regra e, a partir de então, a regra assegura (funda) que a evidência-cogito é a verdade. Assegura para as outras proposições que surgirão.

Apresentada a questão com mais rigor, não podemos dizer que a regra é uma cópia perfeita do que se passa com a relação entre a evidência e a verdade no cogito. No cogito, há um mergulho no particular, na regra, estamos na plena universalidade. A noção de cópia pode ser entendida de diversas maneiras. Dizemos que um clone é uma cópia de um ser vivo, mas também dizemos que uma fotografia do mesmo é uma cópia, e os casos são totalmente diferentes. A cópia preservar muito do copiado. A regra preserva muito do cogito no que diz respeito à evidência e à verdade⁸ O cogito mostra que a sua evidência é verdadeira, mas também mostra algo mais, é uma quase-generalização, não somente nos convence que a sua evidência é igual a sua verdade, quase nos leva a afirmar que qualquer outra evidência é igual à verdade. Saber se a generalidade já está no cogito talvez seja uma questão impossível de ser resolvida, mas do ponto de vista reflexivo temos que nos afastar dele e formular uma generalização.

A regra da verdade também é uma cópia no sentido de que é uma representação da evidência. A expressão "evidência" contida na fórmula da regra não é uma evidência, é uma representação da evidência, e é por isso que não poderá enfrentar a hipótese do Deus enganador. Nas observações finais desse capítulo, explicaremos a expressão "representação da evidência".

No capítulo 3, analisaremos mais detidamente as relações entre a proposição do cogito e a proposição da regra da verdade.

Observações à extração da regra da verdade.

⁸ Não sob outros aspectos. Ver capítulo 3.

O cogito não depende da regra da verdade. Ao contrário, é a regra que depende do cogito. É extraída dele e nele se funda.

A regra da verdade assegura que todas as proposições evidentes são verdadeiras, inclusive as proposições evidentes do passado. A condição da afirmação de sua verdade é a lembrança de termos pensado com evidência. E que a regra seja acompanhada atualmente de uma proposição evidente.⁹

Nessa extração, pressupomos que a evidência expressa na regra da verdade seja a evidência-cogito. Consideramos que essa é a melhor maneira de apresentá-la. Mas pode ser problematizada. Devemos distinguir entre a evidência (expressão neutra sem especificações) e a evidência-cogito. Do ponto de vista literal, no §2, Descartes extrai do cogito o fato de que a evidência, e não o que denominamos evidência-cogito, é igual à verdade.

A regra da verdade não é uma proposição evidente, ela enuncia que a evidência é igual à verdade. Trataremos desse ponto no início do capítulo 3.

⁹ A explicação dessas afirmações será dada no desenvolvimento da tese.

c) O problema numa formulação genérica.

O problema da fundamentação é o da passagem da evidência para a verdade. A evidência é uma qualidade de uma ideia ou de uma proposição. A verdade é a correspondência do conteúdo de uma ideia ou proposição com a coisa real (adequação). A evidência é o que nos permite afirmar a adequação, ou seja, se uma ideia é evidente então é verdadeira, corresponde a uma coisa. Essa é a passagem da evidência para a verdade: evidência, então verdade. Essa passagem está na regra da verdade.

Tomemos os exemplos da matemática e do cogito. Na primeira Meditação, a evidência da matemática é reconhecida nos §§6-8 junto com a afirmação de sua verdade.¹⁰ O §9 questiona a passagem através da hipótese do Deus enganador. A dúvida não descarta a passagem espontânea entre a evidência e a verdade, que continuamos a fazer e não podemos evitar.

No começo da segunda Meditação, o cogito enfrenta as três dúvidas. A passagem da evidência do cogito para a sua verdade não é problematizada pela hipótese do Deus enganador. O cogito é superior à matemática. Contudo, no começo da terceira Meditação, por um problema especial, o cogito é questionado pela hipótese do Deus enganador, como constataremos na análise desse capítulo.

A passagem da evidência para a verdade alcançou um nível extremo. O problema central da fundamentação da ciência pode ser assim enunciado: podemos passar de uma percepção evidente para afirmação de sua verdade?

¹⁰ Nesse momento da primeira Meditação, há uma ambigüidade porque Descartes afirma que as coisas mais gerais correspondem às coisas fora do sonho (§7) e, logo a seguir, afirma que não importa se as verdades correspondem a uma natureza (§8). O problema não precisa ser tematizado e podemos supor uma verdade das coisas. Na quinta Meditação, Descartes volta a afirmar esse ser correspondente à matemática mas que independe na natureza. Nessa mesma quinta Meditação, Descartes afirma claramente que toda a verdade é uma verdade de coisas. Suspendemos o problema. (AT, IX-1, pp.15-16).

Muitos autores duplicam os termos. Por exemplo, Gueroult¹¹ distingue uma certeza subjetiva e uma certeza objetiva. Gewirth¹² distingue uma certeza psicológica e uma certeza metafísica. E outros comentadores fazem distinções nesse sentido. Preferimos colocar a questão com dois termos: a evidência e a verdade, e perguntar se a evidência pode ser a verdade. Beyssade afirma que, se uma evidência é questionada, então não é uma evidência.¹³ Tal afirmação parece concordar com a regra de Descartes de que a clareza e a distinção é a verdade. Mas como veremos, na fundamentação está em questão se a regra é ou não sustentável, ou seja, se a clareza e a distinção é a verdade. A hipótese do Deus enganador questiona essa igualdade e, portanto, podemos afirmar que uma evidência autêntica pode ser falsa. Dizer que tal evidência questionável não é uma evidência porque é questionável parece, salvo engano, levar-nos a uma discussão terminológica: denominaremos a evidência questionável de evidência ou somente a evidência inquestionável? Parece uma situação em que é necessário reconhecer que a discordância está apenas ao nível da linguagem.

Seção 2: *Interpretação da terceira Meditação.*

A interpretação desse capítulo toma como base os §§2-5 da terceira Meditação. Começemos com um pequeno resumo dos parágrafos iniciais.

O §2 é dedicado a extrair a regra da verdade. Descartes extrai a regra e a coloca em dúvida: não haveria evidências falsas?

O §3 investiga a evidência dos sentidos e da vigília. São aparentes evidências.

¹¹ GUÉROULT, 1968.

¹² GEWIRTH, 1970, p. 683.

¹³ BEYSSADE, 1979, p. 52.

O §4 investiga as evidências da matemática, do cogito e dos axiomas. São autênticas evidências que podem ser colocadas em dúvida pela hipótese do Deus enganador. Surge uma oscilação entre as evidências e a hipótese.

O §5 apresenta a solução de Descartes da oscilação: a prova da existência de Deus, que elimina a hipótese de um erro radical. O restante da terceira meditação é dedicado às provas da existência de Deus.

Citaremos o §4 da terceira Meditação em sua totalidade, porque é o centro da questão.

"Mas quando considerava alguma coisa muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que essa opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engana-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo."¹⁴

Análise dos parágrafos 4 e 5.

A análise dos parágrafos será dividida nos seguintes passos: (A) as evidências e a regra da verdade, o lado das evidências; (B) a hipótese do Deus enganador, o lado oposto ao lado das evidências; (C) a volta ao lado das evidências; (D) a

¹⁴ AT, IX-1, p.28. Sublinhados nossos.

oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador; (E) a solução da oscilação de Descartes; (F) a acusação de círculo vicioso na solução da oscilação e (G) a retomada da solução de Descartes.

A) As evidências e a regra da verdade, o lado das evidências.

O primeiro momento do §4 é a apresentação das evidências¹⁵: o cogito, a matemática e os axiomas. Portanto, a regra da verdade é válida, na medida em que se funda no cogito.

Sustentamos que no §4 aparece um axioma implícito. Nas observações finais, apresentamos alguns argumentos para defender tal leitura

Esse trabalho não aborda a distinção entre uma ideia evidente e uma proposição evidente. Consideramos ambas concepções claras e distintas ou evidentes, sem entrar em nenhuma análise ou tentativas de definições. Nossa caracterização inicial de que a ciência é um conjunto de proposições deve ser entendida num sentido amplo. A ciência possui ideias isoladas (Deus, pensamento, extensão) e proposições (Deus existe, a alma é distinta do corpo).

Entretanto, mesmo o conceito de ciência deve ser ainda esclarecido.

B) A hipótese do Deus enganador, o lado oposto ao lado das evidências.

Após reconhecer a evidência e a verdade do cogito (e portanto da regra), dos axiomas e da matemática, Descartes levanta a hipótese do Deus enganador. Deus, onipotente poderia fazer com que eu me enganasse "mesmo nas coisas que acredito

¹⁵ O termo "evidência" significa a proposição com evidência.

conhecer com uma evidência muito grande". Deus poderia fazer com que tudo o que pensamos ser evidente e verdadeiro, fosse falso.

Por que Deus, sendo onipotente, não poderia fazer isso? Descartes chega a dizer que não só poderia fazê-lo, mas que isso "lhe é fácil, se ele o quiser".

Se toda a evidência pode ser falsa, então o cogito (portanto, a regra da verdade), a matemática e os axiomas podem ser falsos.

Retomemos os passos.

No §2 da terceira meditação, Descartes estabelece a regra da verdade e, ao mesmo tempo, a coloca em dúvida. Em primeiro lugar, retoma o cogito. Em segundo lugar, extrai a regra. Em terceiro lugar, coloca a regra em dúvida. Ele levanta a possibilidade de que uma evidência seja falsa. Em quarto lugar, afirma que pode aceitá-la ("parece-me"). Contudo, no início do §3, a dúvida sobre a regra retorna com o termo "todavia".

O §3 refere-se às evidências dos sentidos e da vigília que se mostraram, depois, falsas (pelo argumento dos sentidos e do sonho da primeira Meditação). Descartes considera que eram aparentes evidências. Logo, não são evidências que poderiam ser falsas, mas aparentes evidências. O §3 não consegue questionar a regra.

O §4 apresenta evidências autênticas e a dúvida sobre elas. As evidências são o cogito, os axiomas e a matemática e, com elas, também a validade da regra da verdade. Todas as evidências e a regra da verdade estão questionadas pela hipótese do Deus enganador.

C) A volta ao lado das evidências.

Após levantar a hipótese do Deus enganador, Descartes afirma que, se nos voltamos para as evidências, somos forçados

a reconhecer a sua verdade: "E, ao contrário, todas as vezes que me volto para...".

Pensamos novamente em evidências e não podemos deixar de reconhecê-las como verdadeiras.

As proposições evidentes do cogito, dos axiomas e da matemática são verdadeiras e, portanto, a regra da verdade retoma sua validade.

Esse é um bom momento para duas observações sobre o lado das evidências.

Em primeiro lugar, salta aos olhos uma aparente contradição: como a matemática pode estar ao mesmo nível do cogito? E também salta aos olhos uma situação estranha: os axiomas podem estar no mesmo nível do cogito? Se fosse assim, por que dar tanta importância a ele tornando-o o primeiro princípio da filosofia? Qualquer axioma poderia substituí-lo nesse grande papel. E o mesmo pode ser dito do caso da matemática. Denominamos esses problemas de problema da hierarquia e problema do privilégio do cogito. O privilégio consiste em mostrar que o cogito deve ser superior à regra, aos axiomas e à matemática. A hierarquia consiste em mostrar a sequência fixa: cogito, regra, axioma e matemática. O capítulo 3 é todo ele dedicado a criar uma hipótese que sustente tanto a tese do privilégio quanto a da hierarquia.

Em segundo lugar, quando nos referimos ao lado das evidências não seguimos a literalidade. As evidências surgem depois da hipótese do Deus enganador, com exceção da matemática. A apresentação literal é: a matemática é verdadeira; depois, surge a hipótese do Deus enganador; depois aparecem o cogito, os axiomas e, novamente, a matemática. Essa apresentação literal não deixa de ter a sua riqueza. Descartes segue, desde o §3, a sequência do método da dúvida (primeira Meditação): os sentidos, o sonho e, no início do §4, a matemática. Nesse momento inicial do §4, Descartes retoma a hipótese do Deus enganador exclusivamente para a matemática.

Pensa em tal hipótese e, quando volta ao lado das evidências, a matemática está acompanhada do cogito e dos axiomas. Poderíamos interpretar este modo de apresentação sustentando que Descartes mudou de plano, que está para além do método da dúvida (da primeira Meditação). Na verdade, essa retomada da dúvida não é uma pura e simples retomada porque ela atinge os axiomas e o cogito (e, portanto, a regra da verdade). Na primeira Meditação, a dúvida eliminou a evidência da matemática. No começo da terceira Meditação, ela atinge toda e qualquer evidência, mesmo que tais evidências sejam e não sejam verdadeiras, como veremos a seguir.

D) A oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador.

É estabelecida uma oscilação entre o lado das evidências e o lado da hipótese do Deus enganador. Se nos voltamos para as evidências, somos obrigados a reconhecer a sua verdade. Se nos voltamos para a hipótese do Deus enganador, somos obrigados¹⁶ a reconhecer que a evidência pode ser uma falsidade.

Num esquema:

Lado A: lado das evidências e verdades: o cogito, logo a regra da verdade, axiomas e a matemática. A evidência é igual à verdade.

Lado B: lado da hipótese do Deus enganador. Deus poderia fazer com que a evidência fosse falsa. A evidência não é igual à verdade.

Oscilamos entre o lado A e o lado B:

¹⁶ "Constrangido a confessar" (AT, IX-1, p.28.), "não posso deixar de confessar" (DESCARTES, 1999a, p.67.)

"Mas todas as vezes que essa opinião (...) se apresenta a meu espírito (...). E, ao contrário, todas as vezes que me volto para(...)"¹⁷

No lado A, pensamos as evidências e não podemos deixar de reconhecê-las como verdadeiras.

No lado B, reconhecemos que tudo o que pensamos ser evidente e, portanto, verdadeiro, talvez seja falso.

Há duas atualidades e não atualidades. A atualidade das evidências implica a não atualidade da hipótese do Deus enganador, e vice-versa. Essa ideia é central para a solução que daremos mais tarde.¹⁸

No lado A, temos a regra da verdade. No lado B, não temos a regra da verdade.

Podemos utilizar as expressões "evidência atual" ou "evidência presente" e "evidência não atual" ou "evidência passada". Quando uma percepção evidente está no passado, na verdade, era uma percepção, não é mais. A evidência passada é uma representação de uma evidência e não uma evidência. Contudo, continua a ser uma evidência na medida em que pensamos naquela evidência (que tivemos no passado).

Do mesmo modo, temos uma demonstração atual e não atual ou passada. Uma explicação mais detalhada do assunto está nas observações finais desse capítulo.

Com a oscilação, sustentamos e não sustentamos a verdade das evidências. Segue-se que sustentamos e não sustentamos a validade da regra da verdade. Podemos afirmar que não temos uma regra da verdade.

E) *A solução da oscilação de Descartes.*

¹⁷ AT, IX-1, p.28.

¹⁸ A atualidade das evidências e a atualidade da hipótese do Deus enganador existem num primeiro momento, gerando a oscilação. No final do capítulo, na retomada da solução de Descartes, a exclusão das atualidades sofrerá uma modificação: atualidade das evidências e da hipótese do Deus enganador e atualidade isolada dessa hipótese. Mesmo essa modificação ainda necessita da prova da existência de Deus para ser resolvida.

Temos a segurança da verdade no lado das evidências, mas tão logo pensamos na hipótese do Deus enganador, colocamos todas as verdades em dúvida. Uma certeza que oscila em incerteza não é nada. "E, assim, eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes"¹⁹ Temos uma segurança no lado da evidências, mas ela se desfaz no lado do Deus enganador. Ter uma certeza no presente (atualidade) e não tê-la mais quando deixa de ser presente não levará nunca a uma ciência, ou seja, um conhecimento estável e seguro. O problema é duplo, não teríamos senão poucas verdades (não podemos pensar em muitas coisas ao mesmo tempo) e, além disso, somente poderíamos tê-las enquanto as pensássemos.

É necessária uma solução da oscilação. É necessário eliminar a hipótese do Deus enganador. Para Descartes essa eliminação é consequência da prova da existência de Deus: examinar se há um Deus e examinar se ele pode ser enganador. É o plano do fim do §5 da terceira Meditação.

A prova da existência de Deus é incompatível não somente com a hipótese do Deus enganador, mas com todas as outras versões do engano radical: a hipótese do gênio maligno, a hipótese do grande enganador (cuja identidade fica indeterminada na segunda Meditação), a hipótese de uma Natureza (que nos teria feito de tal modo que nós fôssemos muito imperfeitos, que aparece muitas vezes, por exemplo, e principalmente, no § 14 da quinta Meditação²⁰) e o argumento do erro humano²¹.

A prova da existência de Deus elimina o lado B (da hipótese do Deus enganador), logo permanece somente o lado A

¹⁹ AT, IX-1, p.55.

²⁰ Em latim, o termo está em minúscula. Na tradução francesa de Duc de Luynes, apresentada por Geneviève Rodis-Lewis, aparece em maiúscula. (DESCARTES, 1970, p.69).

²¹ Erramos, algumas vezes, ao raciocinar, mesmo em questões muito simples. Podemos errar sempre ou outras vezes. Esse argumento será tematizado no capítulo 4.

(das evidências). Segue-se que a regra da verdade é válida não somente do lado das evidências, mas incondicionalmente. Ela não é questionada no lado da hipótese do enganador, porque esse lado foi simplesmente eliminado.

É importante dizer que, pelo menos nesse §4, a evidência nos convence totalmente da verdade e que o único motivo para a não identificação da evidência com a verdade, é a hipótese do Deus enganador: "(...)se julguei depois que se podia duvidar dessas coisas, não foi por outra razão senão porque(...)"²². Logo, ao eliminar a hipótese, identificamos a evidência e a verdade.²³

A prova da existência de Deus é o fundamento da verdade estável do cogito, dos axiomas e da matemática.

Do ponto de vista geral da fundamentação da ciência, a prova da existência de Deus é o fundamento da regra da verdade.

F) A acusação de círculo vicioso na solução da oscilação.

A solução da oscilação apresentada acima, que é a própria solução de Descartes, ao menos do ponto de vista literal, sofreu a crítica de cometer um círculo vicioso.

Fornecer um fundamento é dar uma segurança, uma estabilidade. A regra da verdade necessita de um fundamento, porque é insegura: é válida no presente das evidências e inválida no presente da hipótese do Deus enganador. A causa de sua instabilidade é tal hipótese. A prova da existência de Deus elimina a hipótese, logo fornece o fundamento da regra. Ela passa a ser segura.

²² AT, IX-1, p.28.

²³ É o único motivo de dúvida, mas não o único problema. A quarta Meditação eliminará um outro problema, que não é essencial nesse momento, qual seja, a conciliação entre a perfeição de Deus e o fato do erro humano. Esse problema persiste mesmo durante toda a sexta Meditação.

A prova da existência de Deus é um conhecimento. Tal conhecimento é uma demonstração com uma conclusão: "Deus existe". Essa demonstração é composta por três elementos: ideias, axiomas e raciocínios. Tais elementos devem ser evidentes, para serem verdadeiros, e para que a conclusão seja verdadeira²⁴.

Deixando de lado os detalhes da elaboração de uma prova da existência de Deus, podemos dizer que a prova é um conhecimento verdadeiro. E é verdadeiro porque é evidente. A prova necessita da segurança prévia de que a evidência é idêntica à verdade. O que fornece tal segurança? A regra da verdade. Logo, a regra da verdade funda a prova da existência de Deus.²⁵

A prova funda a regra porque afasta a hipótese do Deus enganador. A regra funda a prova porque assegura a identidade da evidência e da verdade.

Parece que temos um círculo vicioso. A prova, que funda a regra, pressupõe a sua validade. A regra, que funda a prova, pressupõe a prova realizada.

A regra é insegura. A prova elimina a sua insegurança. Contudo, a prova necessita da regra (que deve, por isso, ser segura). A prova pressupõe (a regra) o que pretende provar (a regra).

Essas afirmações serão provadas com passagens da obra de Descartes no Capítulo 2.

G) *A retomada da solução de Descartes.*

²⁴ Princípios da Filosofia, §13. Citado integralmente no capítulo 2. (AT, IX-2, p.30).

²⁵ Ou, pelo menos, a simples identidade da evidência e da verdade. Essa simples identidade também é objeto de dúvida. Ver Capítulo 2.

A solução apresentada por Descartes necessita de um desenvolvimento para ser totalmente isenta da aparência de círculo vicioso.

Uma primeira reformulação da solução.

Na atualidade das evidências, podemos afirmar a sua verdade, e a validade da regra da verdade. Se nos restringimos a atualidade, poderemos realizar a prova da existência de Deus. No final da demonstração, obtemos a proposição "Deus existe" e eliminamos a hipótese do Deus enganador, eliminamos a oscilação e fundamos a regra da verdade. Está concluída a fundamentação da ciência.

Tal solução é insustentável porque a hipótese do Deus enganador foi feita e vale no presente das evidências (lado A). Uma hipótese não desaparece somente porque deixamos de pensá-la. Ela continua vigente independente de pensá-la ou não. No momento em que estamos realizando a prova, estamos pensando somente em evidências, mas embora não estejamos pensando na hipótese do enganador levantamo-a momentos antes. Se colocamos em dúvida as evidências, não podemos dizer depois que as evidências são fortes e que obtemos a verdade, porque foi justamente isso que foi questionado pela hipótese do Deus enganador.

A vigência da hipótese pode ser pensada de duas maneiras: não pensamos nela, mas ela foi levantada e, portanto, é vigente, ou: a qualquer momento na duração da prova, podemos trazer a hipótese para a atualidade e a prova desmorona.²⁶

Um conjunto de comentadores nega que Descartes tenha colocado em dúvida as percepções claras e distintas. Outro grupo afirma tal negação, com os quais estamos de acordo. Esses afirmam que a limitação às percepções atuais é o caminho para a solução do problema do círculo vicioso. Entretanto,

²⁶ Tal ocorre apenas na primeira formulação que não resolve o problema da vigência. Essa afirmação não é mais válida se utilizamos a segunda formulação.

acreditamos que a questão da vigência não é colocada ou pelo menos a solução é colocada num plano mais geral, sem levar em conta o que denominamos de vigência.²⁷

No seu artigo *Sobre o círculo vicioso*²⁸, Beyssade acredita que a hipótese do Deus enganador poderia atuar na realização da prova e sua solução é que não somos obrigados a pensar nessa hipótese durante a prova. Como contornar o fato de que a hipótese é vigente?

Uma segunda reformulação da solução.

Se pensamos nas evidências, elas são verdadeiras e a regra da verdade é válida. Se pensamos na hipótese do enganador, as evidências são falsas e a regra é inválida. Mas se pensamos nas evidências e na hipótese do Deus enganador, as evidências vencem o confronto. As evidências possuem uma força irresistível que impossibilita a hipótese do enganador.

As evidências (logo, a regra) são verdadeiras não somente na atualidade, mas também na atualidade delas e da hipótese do Deus enganador. Tal hipótese vence as evidências somente se estiver isolada em sua atualidade e, portanto, quando não estamos pensando em nenhuma delas. Na atualidade do enganador, não pensamos em evidências reais, mas apenas na noção de evidência (representação da evidência²⁹). E é por isso que podemos colocá-las em dúvida.

Há três situações: 1) a percepção isolada de evidências. 2) a percepção isolada da hipótese do Deus enganador e 3) a percepção simultânea das evidências e da hipótese do Deus enganador.

As situações 1 e 3 são sempre insuficientes. Não basta termos as evidências isoladas (1), porque sempre podemos vir a pensar no enganador, ou a hipótese é vigente. Não basta estarmos na atualidade das evidências e da hipótese (3),

²⁷ Os autores representantes dessas duas posições serão citados no início do capítulo 2.

²⁸ BEYSSADE, 1997, pp.11-36.

²⁹ Ver explicação no final do capítulo.

porque podemos vir a pensar somente na hipótese do engano (2). A vitória das evidências na atualidade não permite começar a ciência, a instabilidade permanece e não temos nenhuma ciência.

Permanecemos do lado das evidências (logo, com a regra), trazemos para a atualidade a hipótese do Deus enganador (neutralizada pela força irresistível das evidências), realizamos a prova da existência de Deus e obtemos o fundamento. Se, em qualquer momento da prova, nos afastamos das evidências e nos voltamos somente para a hipótese do Deus enganador, todo o empreendimento da fundamentação volta ao ponto zero.

Conclusão do capítulo.

Podemos retornar à formulação da oscilação e sua solução evitando qualquer círculo vicioso.

A formulação inicial do círculo vicioso era muito abstrata: a regra da verdade funda a prova da existência de Deus e a prova da existência de Deus funda a regra da verdade. Nada mais era dito e o círculo era claro. O problema é que não fazíamos uma distinção entre a atualidade e a não atualidade de uma verdade.

Precisamos determinar melhor a solução da oscilação.

A regra da verdade é válida na atualidade e inválida na não atualidade. Ela é válida e não válida, é indubitável e dubitável. Na atualidade, com a hipótese do Deus enganador, neutralizada pela força da evidência, realizamos a prova da existência de Deus. Eliminamos a hipótese do Deus enganador e fundamos a regra. Ela não é mais válida e inválida, sua validade é incondicional.

A acusação de círculo vicioso não distinguia os dois sentidos de fundamentar: um fundamentar restrito à atualidade (em que a regra é absolutamente válida) e um fundamentar da

regra que a torna totalmente estável, porque elimina o único argumento que a colocava em xeque e que limitava a sua validade à atualidade e impedida uma ciência de verdades estáveis.

Seção 3: Observações ao capítulo.

Tentamos fazer acima uma apresentação a mais concentrada possível do problema do círculo, focalizando o seu núcleo. Deste modo, muitas explicações, que poderiam ser inseridas no próprio texto, foram deixadas para essas observações.

a) O ressurgimento da dúvida após a extração da regra da verdade.

Como ressurge a dúvida sobre a evidência e sobre a regra da verdade nos parágrafos 2-4?

Desde o começo da segunda Meditação, estamos convencidos de que a evidência-cogito é igual à verdade. Tanto é assim que a evidência-cogito do cogito vence as três dúvidas no §4 da segunda Meditação. A evidência-cogito do cogito assegura a sua verdade. E o cogito assegura que a evidência-cogito é igual à verdade: temos a extração da regra da verdade no §2 da terceira Meditação.

Não obstante estarmos seguros do cogito, de que a evidência-cogito é igual à verdade e de ter extraído a regra da verdade, Descartes levanta a possibilidade de que uma evidência seja falsa ou dubitável³⁰. Uma evidência-cogito pode ser dubitável.

Se isso for possível, então não temos mais a regra da verdade. A extração se mantém, mas a regra e o cogito se invalidam.

Poderia haver uma outra proposição, que tivesse uma evidência igual à evidência-cogito e que se mostrasse falsa,

³⁰ No contexto da fundamentação da ciência, afirmar a falsidade ou o caráter dubitável de uma opinião resulta na mesma coisa, porque somente a certeza deve ser aceita e porque Descartes afirma que devemos tratar o dubitável como se fosse falso. Ver, por exemplo, os parágrafos 2 e 11 da primeira Meditação em que esse procedimento é enunciado. (DESCARTES, IX-1, pp.13-17).

ou poderia haver uma situação especial em que a evidência se mostrasse dubitável ou falsa.

Nos parágrafos 3 e 4, Descartes procura exceção à regra, que tanto pode ser uma proposição evidente e falsa, quanto uma situação em que uma proposição evidente se mostre falsa.

As evidências sensíveis (§3) são aparentes evidências, não são evidências falsas, não questionam a regra.

A evidência do cogito (paralela às da matemática e dos axiomas) é questionada no §4 e temos a oscilação. Antes dela, tínhamos a segurança, mas não sabíamos que havia uma condição: a atualidade. A dúvida reaparece e recai sobre o cogito e a regra, mas não totalmente. Sabíamos da verdade do cogito e da regra, e continuamos sabendo, mas nesse momento devemos nos restringir à atualidade. Logo que deixamos de pensar no cogito e na regra e pensamos na hipótese do Deus enganador, toda e qualquer evidência se mostra falsa.

A evidência do cogito venceu todas as dúvidas, mas não a hipótese do Deus enganador enquanto essa hipótese é pensada de modo isolado. Afirmávamos que a evidência do cogito vencida todas as dúvidas e, portanto, era verdadeira. Nesse momento, não mudamos tal posição, mas acrescentamos uma condição: desde que pensemos nele (atualidade).

Descartes procura uma exceção à regra e a encontra. As verdades da matemática, do cogito e dos axiomas são atingidas pela hipótese do Deus enganador se não forem pensadas na atualidade. Somente deixamos de estar seguros, se deixamos de pensar nas evidências e se nos voltamos para a hipótese do Deus enganador. Se voltamos a pensar nas evidências, voltamos a estar seguros.

O mais importante é que não existe uma exceção na forma de uma proposição evidente e falsa. As proposições evidentes são verdadeiras, mas nem sempre, não enquanto não são objeto de uma pensamento atual.

b) O axioma implícito.

Defendemos que aparece um axioma no §4 da terceira Meditação. Apresentaremos alguns argumentos.

a) A frase do §4: "ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo", pode ser tomada como uma versão particularizada do axioma "O que foi feito não pode não ter sido feito" do §49 dos *Princípios da Filosofia*.³¹ Nesse texto, a expressão é mais geral, porque se trata de qualquer coisa; no texto das *Meditações*, a versão fica particular porque trata do eu. Contudo, parece muito claro que Descartes não pretende estabelecer uma verdade somente sobre o eu particular, ou seja, uma coisa particular do mundo. Nas *Segundas Respostas*, o axioma é mais semelhante ao texto das *Meditações* na medida em que inclui uma referência ao tempo: "As coisas que foram alguma vez feitas não podem não ter sido feitas."³² No texto das *Meditações*, a referência é o futuro, nas *Respostas* é o passado, mas a formulação é idêntica: algo que foi feito num tempo não pode ser pensado (num tempo posterior) como não feito.

b) No §4 da terceira Meditação o que supomos como axioma (acima) está numa oscilação em que não aparece nenhuma referência a alguma demonstração. Contudo, há uma oscilação entre a verdade do axioma e a hipótese do Deus enganador. Tal oscilação reaparece no §13 dos *Princípios da Filosofia*, mas, nesse caso, a oscilação ocorre entre as ideias, as noções comuns e o raciocínio, de um lado, e a hipótese do Deus enganador, de outro. O texto será discutido nos capítulos 2 e 4, o importante é que a expressão "noções comuns" aparece explicitamente.

³¹ AT, IX-2, p. 46.

³² AT, IX-1, p. 114.

c) Nas Segundas Respostas, Descartes afirma que não podemos duvidar dos axiomas enquanto pensarmos neles e o exemplo é justamente esse axioma - mas o importante não é o exemplo, mas sim o fato de que o exemplo representa um axioma em geral. É posta uma condição para a afirmação da verdade do axioma (ser pensado) e, portanto, a possibilidade da dúvida. É claro que esse texto somente pode receber essa leitura se for comparado com outros textos, o que será feito no capítulo 4.

d) Na "Conversação com Burman", Descartes concorda com Burman que os axiomas não podem ser questionados, mas acrescenta: ao menos enquanto estivermos pensando neles. Analisaremos o texto no capítulo 2.

e) Descartes afirma, numa carta a Regius, que os axiomas podem ser objetos de dúvida enquanto não estiverem sob a nossa atenção. A carta é analisada no capítulo 2.

f) Não como um argumento, mas apenas como uma confirmação, Murdoch analisa em seu artigo sobre o círculo vicioso essa frase e defende também um caráter implícito do axioma.³³

³³ MURDOCH, 1999, p. 224.

c) A representação da evidência.

Existem dois problemas que devem ser resolvidos e que se relacionam entre si. Em primeiro lugar, a interpretação acima afirma que podemos duvidar das evidências e não podemos duvidar das evidências. Esse aspecto se refere a uma interpretação determinada do círculo vicioso. Em segundo lugar, o próprio Descartes, nas Segundas Respostas a Mersenne, sustenta que não podemos duvidar das evidências porque para tal devemos pensá-las e não podemos pensá-las sem as concebermos como verdadeiras. É impossível pensá-las e duvidar delas.³⁴ Não se trata somente de um problema de uma interpretação, mas de um texto de Descartes.

Como duvidar das evidências, sem pensar nelas, se supomos que não podemos duvidar se pensamos nelas?

Uma primeira solução. Quando pensamos na hipótese do Deus enganador, duvidamos do cogito, da regra da verdade, dos axiomas e da matemática no sentido de uma dúvida em geral. Podemos duvidar de que existem evidências sem pensarmos em nenhuma delas. Do mesmo modo que podemos duvidar da existência de verdades sem pensar em nenhuma delas. Como não as pensamos, dizemos que temos uma representação da evidência, no sentido de que existe uma referência a elas sem que se façam presentes ao pensamento. A representação da evidência é uma referência indireta.

No caso acima, temos uma referência indireta e uma concepção geral. Entretanto, também podemos ter uma referência indireta e uma concepção particular. Assim, uma dúvida indireta poderia ser uma dúvida geral ou específica. Poderíamos nos referir ao cogito (sem pensar nele); ao primeiro princípio da filosofia; à primeira verdade após as dúvidas; aos axiomas; às verdades das matemáticas. Podemos dizer: aquilo que antes tomamos como primeiro princípio da

³⁴ O texto se encontra no capítulo 2, n°20. (AT, IX-1, p.114.).

filosofia, que pensamos como muito evidente e verdadeiro, pode agora ser mantido como tal? Não, porque um Deus enganador pode fazer com que o evidente seja falso.

Essa referência indireta não necessita ser cega, ou seja, não estamos obrigados a não pensar em seu conteúdo em absoluto. O que talvez seja uma impossibilidade real. Certamente quando duvidamos de uma evidência existe alguma lembrança. Contudo, como essa lembrança não se iguala a presença efetiva de uma evidência, não tem força suficiente para confrontar com a hipótese do Deus enganador.

Talvez existam outras possibilidades de referência indireta, mas cremos que as anteriores são suficientes.

Essa observação explica como podemos duvidar das evidências do lado da hipótese do Deus enganador. E explica as Segundas Respostas a Mersenne quando afirma a impossibilidade de duvidar das evidências.

d) A atualidade e a não atualidade.

Voltemos à distinção entre a atualidade e a não atualidade para determiná-la com mais precisão.

Tratamos de dois momentos no tempo e de dois estados psicológicos. Entretanto, tal qualidade psicológica não deve ser ressaltada, e sim a qualidade epistemológica. Antes mesmo do empreendimento filosófico de Descartes, fazemos uma diferença desse tipo: dizemos que uma evidência atual tem uma qualidade epistemológica diferente da evidência lembrada, por mínima que seja. Estamos mais convencidos de uma evidência atual em comparação com uma lembrada. É muito difícil que alguém sustente que as duas evidências são igualmente fortes.

Deixando o plano espontâneo e retomando o empreendimento de fundamentação de Descartes, devemos acrescentar novos elementos. A perda da qualidade epistemológica da evidência atual é ainda mais forte porque

questionada pela atualidade da hipótese do Deus enganador (quando isolada), que não somente a enfraquece, mas a aniquila. A dúvida da hipótese do Deus enganador é também epistemológica. Temos então a atualidade da evidência com sua qualidade epistemológica. Temos depois a hipótese do Deus enganador, que atua epistemologicamente eliminando a qualidade epistemológica que existia na evidência atual e que não existe mais na evidência lembrada. A evidência que ocorre junto ao pensamento da hipótese do Deus enganador não é uma evidência, apenas uma evidência lembrada ou a representação da evidência (uma referência indireta).

Façamos outras observações.

É essencial para a solução do problema do círculo afirmar que quando pensamos na hipótese do Deus enganador não pensamos em evidências, que era a condição para colocá-las em dúvida. Contudo, como podemos colocar em dúvida as evidências sem pensar nelas? Devemos introduzir a diferença entre uma evidência e a representação de uma evidência (referência indireta). Sem essa distinção não podemos compreender como Descartes afirma que o Deus enganador poderia fazer com que as evidências fossem falsas e, imediatamente depois, afirma que é impossível duvidar de evidências.

A noção de representação da evidência não precisa sequer incluir o pensamento vago de uma evidência. Mas podemos também afirmar que a evidência do lado da hipótese do Deus enganador é uma evidência lembrada. Ela não possui a qualidade epistemológica capaz de confrontar a qualidade epistemológica (cética) da hipótese do Deus enganador.

Essa qualidade epistemológica da atualidade deve ser estendida para as demonstrações, que se atuais não podem ser questionadas pela hipótese do Deus enganador, mas sim se forem apenas lembradas. Isso ocorre mesmo se a evidência lembrada for de uma qualidade epistemológica superior à qualidade

epistemológica de uma demonstração lembrada. Contudo, essa distinção não é importante para a fundamentação de Descartes.

Uma última observação quanto às relações entre tempo, psicológico e epistemológico. A relação de atualidade e não atualidade é temporal, mas não psicológica, no que diz respeito ao problema de fundamentação. A presença ou ausência de uma evidência muda o seu caráter epistemológico. Uma evidência atual que se transforma em evidência lembrada perde a sua qualidade epistemológica. Da mesma maneira, quando pensamos numa demonstração matemática que realizamos no passado não ocorre apenas uma diminuição no nível da memória, mas uma diminuição epistemológica. Mesmo que a lembrança da demonstração seja recente ainda assim não é inteiramente semelhante epistemologicamente à força persuasiva da demonstração atual.

Para encerrar, Gilson, em seu comentário ao Discurso do Método, afirma que a verdade do cogito não pode ser questionada quando objeto de uma percepção atual, mas que pode ser quando é objeto de uma lembrança. Gilson pretende afastar a hipótese de que o cogito atual dependeria da prova da existência de Deus, contudo reconhecer que é dependente dela quando é objeto da lembrança. O autor reconhece que ele pode ser dubitável. É claro que não podemos duvidar de algo sem saber do que duvidamos, logo de alguma maneira é pensado.³⁵

Essa observação explica que a relação entre a percepção atual da evidência e lembrança da mesma não é uma relação psicológica, mas epistemológica. A oscilação não é uma questão de psicologia, mas de epistemologia. A evidência atual tem um valor epistemológico superior à evidência lembrada e acompanhada pela hipótese do Deus enganador).

³⁵ GILSON, 1987, pp. 360-361.

Capítulo 2

Análise dos textos de Descartes sobre os objetos de dúvida e de fundamentação: a evidência e a demonstração.

Objetivos e justificativas.

Esse capítulo contém muitas citações da obra de Descartes. Na verdade, pretende apresentar todos os textos do problema do círculo vicioso. Porém, não é possível saber se são realmente todos. Sempre pode faltar um ou alguns. E existem também muitos textos indiretamente relacionados ao tema.

É necessário justificar a abundância de citações. Por que citar todos os textos sobre um mesmo problema e não apenas um ou dois? Por que não utilizar o princípio da economia de citações recomendado pela metodologia? Arrolaremos argumentos e observações que justificarão esse procedimento fora da normalidade.

Nessa medida, o uso dos textos não é o uso tradicional. Se há vários textos sobre um mesmo assunto é irracional citar todos eles. Seleccionamos os melhores e é importante escolher um só, o mais claro e completo ou representativo. Se um outro possui uma variante importante também podemos citá-lo. Porém, nunca um número muito grande. Feriria qualquer princípio de economia.

Características dos textos e justificativa das citações.

1. Descartes escreveu poucos textos sobre o tema, citamos 27. Quanto menos textos um filósofo escrever, mais uma questão fica vaga. Quanto mais ele escrever, mais ela fica clara ou, pelo menos, mais recursos temos para obter uma compreensão. Uma frase solta dá mais liberdade de interpretação que um conjunto de frases, mesmo que tal não implique necessariamente clareza. Não tratamos do caso limite da frase de Anaximandro. Existem várias frases de Descartes e que se encontram dentro de uma obra inteira. Mesmo assim, a situação é difícil.

A vantagem é que acessamos a todos, ou melhor, podemos percorrê-los com facilidade.

Quando ocorre que um filósofo escreva pouco e queiramos concluir algo mais profundo, cada frase ou palavra é importante.

A desvantagem aliada à vantagem justifica a citação de todos os textos.

2. Um segundo problema é que os textos são muitos breves: frases ou pequenos parágrafos. A economia de textos tem uma dupla face: são poucos e são breves. O princípio anterior se repete: quanto mais breve um texto, menos claro é o assunto.

A vantagem também se repete. E a justificativa de citá-los também é a mesma.

3. Convergente às características anteriores, é o fato de que muitos textos são respostas às críticas que Descartes recebeu. Significa que o número de textos espontâneos é ainda menor: 16 e, diretamente envolvidos no círculo, apenas 14.

Essas três características: raridade, brevidade e resposta às críticas podem ser significativas para uma interpretação. Descartes foi negligente com uma questão grave?

Para ele, era uma questão grave? Ele tinha outros problemas mais importantes para resolver? O problema era tão fácil que uma simples frase resolvia a questão?

4. Os textos são difíceis de serem interpretados. Essa tese pretende mostrar isso. Contudo, cremos que a simples leitura mostra as dificuldades, o que justifica a citação dos textos.

5. Existem também dificuldades gramaticais. No capítulo 4 analisaremos a passagem do artigo 13 que aceita várias interpretações. As citações são justificadas.

6. Os textos são diferentes.

Cada texto é diferente dos outros em pelo menos algum detalhe. É surpreendente que, embora Descartes pareça absolutamente tranquilo quanto à questão, nunca escreva de uma maneira plenamente idêntica. Significa que criar uma interpretação a partir de um ou alguns textos é generalizar sem base suficiente. Se os textos sempre se repetissem, então poderíamos tomar como base de interpretação alguns e escolher somente um como seu representante. O texto mais claro, mais completo e que trouxesse toda a essência da questão. Tal procedimento não é possível. A própria leitura se encarregará de mostrar essa realidade.

A leitura também mostrará que a diferença entre os textos não é somente linguística, mas possui um aspecto filosófico.

A citação de uma passagem é feita para que o leitor tenha diante de si o esquema ou formulação de um problema acompanhado de um texto do próprio autor comentado. O texto citado tem uma função confirmadora da formulação. Pode ocorrer que o esquema seja exato.

Podemos citar também passagens que sejam variantes, que podem ser sem importância ou podem ser problemáticas, relativizando o esquema. É honesto citar variantes.

Sustentamos que todos os textos são diferentes em pelo menos um detalhe e não sabemos se esse detalhe é ou não importante. Muitas vezes um detalhe deixa de sê-lo adquirindo valor. Logo, é necessário citar tudo, apresentar diante do leitor, do mesmo modo que faria naturalmente citando uma ou duas passagens se elas fossem repetições de um pensamento essencial.

Citar todos os textos faz parte da própria apresentação do problema e da solução. Para apresentar um problema, um intérprete deve citar algum texto. Como consideramos que os textos são diferentes e difíceis, devemos citar todos.

As variantes não destroem a ideia de um esquema, apenas o transformam de expressão definitiva em um guia de leitura.

7. Não é impossível defender que os textos trazem mais de um problema e mais de uma solução. É importante conhecer as passagens para verificar essa hipótese. Não é a nossa, porque sustentaremos que existe um só problema e uma só solução.

8. Alguns textos parecem incoerentes entre si. A maior incoerência é central a essa tese: trata-se de duvidar e de fundar a evidência ou trata-se de duvidar e fundar a demonstração, que é dependente da memória? É importante que o leitor entre em contato com cada texto, mesmo que nossa atitude seja de negar e refutar a última opção.

No seu livro, Beyssade usa o princípio de que Descartes diz coisas diferentes em diferentes lugares. Ele está pensando em textos incoerentes e não somente diferentes. Mas esse princípio também pode valer para nós, mesmo que também valha no sentido literal porque existem aparentes incoerências nessas textos do círculo vicioso.

O que a leitura dos textos pode nos oferecer ou os efeitos que esperamos que se produzam no leitor.

1. O leitor observará as decisões que tomamos e que outras decisões poderiam ser tomadas. Não significa que abdicamos da tese de que nossas decisões são as melhores. A tese de doutorado inteira é a defesa das nossas decisões.

2. A leitura de todos os textos ao mesmo tempo, produzirá um efeito persuasivo, mesmo que esteja envolvida com a nossa análise. A apresentação de todos os textos é muito mais forte do que se eles fossem lidos separadamente (em tempos diferentes), ou parcialmente ou não fossem lidos e fossem conhecidos por uma síntese trabalhada sobre eles.

3. Os textos nos convencerão de que existe o problema do círculo vicioso, o que não significa que exista o círculo vicioso. Há um problema a ser resolvido, mesmo que ele tenha sido produzido por imperfeições de expressão do autor ou por defeitos de leitura dos críticos.

4. Os textos nos convencerão das dificuldades não somente de encontrar uma solução, mas de formular o problema.

5. Acrescentamos que a leitura à la lettre não pode não levar à acusação de círculo vicioso e que, portanto, há um problema a ser resolvido. Pelo menos alguns textos são claramente circulares. É tão forte a impressão de círculo que não negamos que é fácil defender que Descartes cometeu círculo. Entretanto, nosso pressuposto é o contrário.

6. A apresentação do conjunto dará a oportunidade de fazer todo o tipo de comparações possíveis.

7. A leitura produzirá a convicção de que Descartes duvidou da evidência e da regra da verdade.

8. Preservamos a ordem cronológica dos textos, pelo menos das obras publicadas, o que pode ser importante para uma comparação.

9. As passagens estão fora dos seus contextos. Contudo, é fácil introduzi-las nos seus contextos e resolver as questões que surgirem.

10. Conhecedor de todos os textos, o leitor poderá avaliar melhor nossa interpretação. Não que a situação seja simplória, que possa produzir uma mera reprovação ou uma mera aprovação, um juízo simples do tipo "correto" ou "incorreto". Em muitas situações, o valor de uma interpretação é sua capacidade de leitura em direção à verdade e não a própria verdade. Porém, um relativismo a priori é o niilismo da interpretação, a morte do intérprete. A tolice do dogmatismo vale tanto quanto a tolice do relativismo.

11. A apresentação do conjunto permitirá detectar não somente semelhanças e diferenças, mas uma estrutura comum entre os textos, por mais que Descartes nunca repita exatamente os mesmos passos. Por exemplo, os textos do esquecimento da demonstração e da dúvida sobre a conclusão são muito semelhantes e ainda assim não são totalmente iguais.

12. Mostraremos os textos que fundamentam a interpretação da evidência fundada, a que defendemos

Mostraremos que muitas passagens refutam a interpretação da memória e da demonstração, a tese oposta a que defendemos. Essa refutação é um dos principais objetivos desse capítulo. As duas interpretações serão apresentadas na sequência.

13. Mostraremos as dificuldades que as passagens, que aparentemente sustentam a interpretação da memória e demonstração, trazem para a interpretação da evidência fundada. A solução dessas dificuldades será adiada até o capítulo 4, mas, nesse capítulo 2, faremos alguns esboços de solução, algumas considerações negativas e algumas leituras alternativas. Contudo, toda a interpretação positiva dessas passagens problemáticas será fornecida somente no capítulo 4.

14. Sustentamos que só podemos entender o problema do círculo e encontrar uma solução criando uma interpretação. O

que significa dizer que é impossível entender o problema a partir de uma simples leitura dos textos.

A simples leitura produz: a) a afirmação de círculo vicioso; b) a impressão de confusão e contradição; c) a verificação de diferentes formulações e d) nenhuma interpretação. A afirmação de alguns intérpretes de que basta ler os textos para encontrar o problema e a solução é retórica ou ingênua, de um otimismo exagerado. O leitor pode chegar a essa conclusão por si mesmo.

Dizer que os textos parecem circulares, confusos, contraditórios, etc não é idêntico a dizer que o pensamento de Descartes é assim. Se essa fosse a nossa posição, o projeto de uma interpretação seria nati morto.

15. Uma grande vantagem de citar todos os textos é a economia intelectual. O número de relações entre os textos é imensa e o pensamento pode percorrê-lo com certa desenvoltura. Tentar fazer um inventário dessas relações exigiria um trabalho imenso. A velocidade, a agilidade do pensamento para detectar todo o tipo de relações supera a precária capacidade de estabelecer por análise relação por relação.

16. Mesmo um especialista em Descartes não tem, com facilidade, todos os textos diante dos olhos. Isso não justifica citar todos os textos, mas facilita o trabalho do leitor.

17. Não basta ler um ou alguns textos de um filósofo para entender um tema ou problema. É preciso ler todos. Entretanto, isso não justifica citar todos os textos. O investigador lê tudo, faz as sínteses para ele mesmo e apresenta uma solução para o público. Entretanto, esses textos apresentam muitas dificuldades e é preciso mostrá-los e mostrar nossas decisões.

O uso dos textos pelos comentadores.

Pelas expressões "comentadores" e "os comentadores", entendemos os que foram lidos e que estão citados na bibliografia. Como a bibliografia sobre o tema do círculo é imensa, as expressões acima poderiam gerar equívocos.

Trata-se de artigos que tratam de vários assuntos dentre os quais o problema do círculo ou exclusivamente dele. Ou de um capítulo de livro dedicados a diversos assuntos cartesianos ou mesmo da totalidade da obra de Descartes.

Ao tratarem do problema do círculo, esses comentadores:

Não citam nenhum texto, somente um esquema ou fórmula do problema.

Selecionam um ou alguns textos.

Apresentam um esquema ou uma formulação sintética.

Muitos comentadores inventam um novo problema

Analisemos essas atitudes.

Não desejamos afirmar que os comentadores ignoram os textos. Nem que selecionam alguns textos e formulam o problema somente a partir deles. O que seria errôneo. Não é necessário citar muitos textos de uma questão investigada. A questão é de passarem por cima de tal detalhe, de tal diferença ou variante. Mas, também em alguns casos, basta citar um outro texto para refutar a interpretação do comentador, porque ele simplesmente passa por cima de uma outra formulação de Descartes e portanto erra.

Além disso, às vezes podemos criar uma interpretação ignorando uma passagem e o conhecimento posterior da mesma pode relativizar a primeira leitura.

Apresentar um esquema não é condenável em si mesmo. O próprio Descartes, involuntariamente, faz praticamente um esquema exatamente ao se defender da acusação. A resposta a Arnauld fornece um esquema. E nós mesmo apresentamos um esquema no capítulo 1.

O esquema necessariamente abstrai das diferenças ou variantes. O erro está em identificá-lo com a essência do problema. O correto é tomá-lo como guia e compará-lo sempre com as passagens que trazem as variantes. O erro é permitir que o esquema adquira total autonomia.

Por exemplo, os §§ 13, 14 e 15 da quinta Meditação seguem um esquema que se repete entre eles e se repete nos Princípios da Filosofia e nas Segundas Respostas, como veremos no capítulo 4. Contudo, o final da quinta Meditação é tão pleno de detalhes diferentes que seria um erro completo substituí-lo pelo esquema.

Como veremos, há dois esquemas básicos. Um que afirma que a regra da verdade funda a prova da existência de Deus e vice-versa. Outro que estrutura a questão em termos de demonstração, memória e conclusão, que veremos logo a seguir.

Alguns comentadores, ao analisar um tema ou problema de um filósofo, inventam um novo tema ou novo problema. Essa atitude não é errada, contudo não pode ser denominada de interpretação. O objetivo de uma interpretação é a verdade do pensamento interpretado, independente de que essa possa fornecer uma prova. Acrescentamos que o fato de que um filósofo dê oportunidade de seus leitores terem novas ideias é louvável e aconteceu ininterruptamente na história da filosofia. Essa "infidelidade", mesmo entre os grandes filósofos, é um fato histórico. Contudo, ninguém denominaria essa atitude de interpretação. Essa nova ideia pode ser muito interessante e outros comentadores podem se referir a ela. Como o comentador primeiro perdeu o contado com o filósofo "comentado", todo o resto sofre do mesmo mal.

Descartes é um dos filósofos mais famosos da história da filosofia e não poderia fugir à regra. Ao contrário, como Platão, ele é uma fonte da criatividade alheia. Seus comentadores criam novos problemas e muitos um novo problema do círculo vicioso, que às vezes não tem sequer uma frase de

Descartes que o fundamente. Um exemplo claro disso é Gewirth³⁶, que sustenta que a hipótese do Deus enganador deve ser uma ideia clara e distinta porque todo o pensamento deve ter essa condição para ser aceito. Essa condição exige que a hipótese do Deus enganador seja verdadeira e, como "Deus existe" é verdadeira, tal hipótese não pode ser levantada. Cleve e Kenny³⁷ recusam a tese de Gewirth com vários argumentos, mas um deles é que Descartes nunca disse, não há nenhum texto, que a racionalidade da hipótese dependeria de que ela fosse uma ideia clara e distinta. Apresentaremos a tese e a crítica no capítulo 5.

³⁶ GEWIRTH, 1970, pp. 668-685.

³⁷ VAN CLEVE, 1979, pp. 55-91. KENNY, 1970, pp. 685-700.

O desafio do nosso trabalho.

Como dissemos, na introdução da tese, nosso objetivo e desafio é apresentar o problema e a solução em confronto com cada um dos textos. Devemos, às vezes, analisar uma frase ou uma palavra. Não pretendemos apresentar o problema numa fórmula, apresentando a seguir uma solução igualmente sumária. Esse método sintético é o dos comentários, seja num artigo ou num capítulo, ou, mesmo, numa parte de um artigo ou de um capítulo.

Citar cada um dos textos, conhecer o seu conteúdo e suas diferenças e analisa-los, não deve ser concebido como uma tarefa complementar, que poderia ser deslocada para um apêndice, sem prejuízo para a exposição central. Ao contrário, é uma tarefa essencial.

Se é necessário uma explicação dos textos é necessário citá-los para que o leitor a acompanhe.

Explicar cada um dos textos não significa analisá-los um por um com base na nossa hipótese, o que seria maçante e desnecessário. Conhecedor das passagens e de seus problemas, o leitor tem todas as condições de avaliar a capacidade explicativa da nossa hipótese.

---.---

A apresentação desses objetivos justifica a abundância das citações. Elas não serão apenas arroladas. Virão acompanhadas de uma análise com um interesse bem determinado.

Seção 1: Duas interpretações.

O problema do círculo vicioso possui numerosas e variadas interpretações³⁸. Apresentaremos duas delas. Aquela que defendemos e a que criticamos. A criticada não se refere a uma autor determinado, mas a um grupo deles. Faremos um tipo ideal, sem nos preocupar com referências a um autor específico. Podemos dividir os comentadores em dois grupos ideais (o que não significa que concordem em outros pontos): aqueles que afirmam que Descartes jamais colocou em dúvida as concepções claras e distintas e que, portanto, a fundamentação não se refere a esse ponto; aqueles que afirmam que Descartes duvidou da verdade das concepções claras e distintas.

A interpretação da evidência fundada afirma a necessidade de fundar a evidência. A interpretação da memória e da demonstração afirma a necessidade de fundar a demonstração (esquecida) da conclusão (lembrada).

Esclarecemos inicialmente que, pela expressão "verdade imediata", não entendemos a verdade imediata temporal. Uma proposição pode ser imediata no sentido de que é aceita como verdadeira tão logo seja lida ou ouvida³⁹. Uma verdade imediata deve ser entendida como indemonstrável. Porém, não exclui a necessidade de uma dedicação até chegarmos a admitir sua verdade. Sobre o cogito, no início da segunda Meditação, Descartes afirma:

³⁸ Segundo Loeb: "An enormous literature offers a bewildering variety of solutions to this problem." (LOEB,1985,p.201). Um tradutor brasileiro desse artigo enfraqueceu a frase: "Uma vasta literatura oferece uma fantástica variedade de soluções para esse problema." A palavra "fantástica" é positiva, enquanto a palavra *belwilderling* significa desconcertante, desorientador, ou seja, expressa um ponto de partida ruim para quem quer começar a se orientar no problema lendo a literatura auxiliar, no caso pouco auxiliar.

³⁹ No Ensaio sobre o Entendimento Humano, Locke define a condição para o reconhecimento de uma verdade imediata, entender os termos da proposição. Logo, uma verdade imediata é reconhecida no momento em que é ouvida ou lida. Recusamos tal definição.

"(...)após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que essa proposição; eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira(...)"⁴⁰

O termo "verdade imediata" é técnico para essa tese. Ele não deixará de nos causar alguns problemas de expressão quando, por exemplo, teremos que dizer que uma verdade imediata é verdade ou verdadeira. Quando teremos que afirmar que uma verdade imediata é verdadeira na atualidade, mas questionada e falsa pela hipótese do Deus enganador.⁴¹

Entenderemos o cogito, os axiomas e algumas verdades matemáticas ("dois mais três fazem cinco", "o quadrado possui quatro lados") como verdades imediatas.

Ao contrário de uma verdade imediata, uma demonstração necessita de passos. A diferença entre elas não é de fazer ou não fazer muitas considerações e utilizar algum tempo para obter uma verdade, mas de depender ou não de outras verdades. Uma conclusão de uma demonstração é uma verdade que depende de outras verdades.

Utilizamos outras distinções: verdades imediatas atuais, verdades imediatas passadas ou não atuais, demonstrações atuais e demonstrações passadas ou não atuais.

⁴⁰ AT, IX-1, p.19. Sublinhados nossos.

⁴¹ Numa tradução das Regras para a Direção do Espírito, Descartes utiliza o termo "afirmações simples" na regra III (DESCARTES, 2010c, p.412) Como não sabemos se é possível utilizá-lo no mesmo sentido, e como essa questão não é tão importante para a nossa investigação, permanecemos com o nosso termo. Numa outra tradução, a que utilizamos nessa tese, o mesmo termo é traduzido por "enunciação" (DESCARTES, 1999b, p.15)

A interpretação da memória e da demonstração.

Essa interpretação sustenta que o problema do círculo vicioso é o problema da demonstração passada ou não atual.

Num esquema:

Fazemos uma demonstração atual e evidente, e obtemos uma conclusão atual e evidente.

A demonstração é abandonada e se torna passada e a conclusão é atual, mas perde a sua evidência, que é dependente da demonstração.

Não lembramos da demonstração ou das razões que levaram à conclusão.

Se não lembramos da demonstração, podemos pensar que cometemos um erro qualquer ou duvidar se ela foi executada com perfeição. Nossa natureza é imperfeita. Podemos ter sido feitos pela natureza ou por Deus enganador de tal modo que nos enganemos.

Nosso problema é como fundar a demonstração passada. A solução é a prova da existência de Deus que elimina a hipótese do Deus enganador ou a Natureza enganadora ou a hipótese do gênio maligno.

O procedimento é demonstrar a existência de Deus na atualidade. Na atualidade, as demonstrações estão seguras. Alcançamos a conclusão atual e evidente: "Deus existe". Afastamos a hipótese do engano radical. A partir de então podemos constituir a ciência. Fazemos demonstrações, obtemos conclusões, esquecemos as demonstrações, mas estamos seguros das conclusões. Não nos lembramos das demonstrações, mas sabemos que as realizamos. É impossível que tal lembrança seja um engano. A não ser que estejamos submetidos a um engano radical. Como isso é impossível, podemos confiar em nossas demonstrações e na lembrança de que as fizemos com perfeição.

A evidência funda a prova da existência de Deus. A prova funda a ciência. Não existe a possibilidade de acusação de círculo vicioso.

A interpretação da memória e da demonstração afirma que Descartes nunca colocou em dúvida a concepção clara e distinta, a regra da verdade, o cogito, os axiomas, qualquer verdade imediata atual, as demonstrações atuais, as verdades imediatas passadas (por exemplo, os axiomas pensados no passados são verdadeiros porque eles são sempre verdadeiros). Em suma, Descartes nunca pretendeu fundar a evidência, mas a demonstração passada e somente ela. A interpretação da evidência fundada é um erro.

Essa interpretação tem base nos textos de Descartes que se seguirão: n°11, n°14, n°16 e n°21.

Mesmo que nosso diálogo crítico tenha um autor ideal, podemos citar alguns autores: Gouhier (1999), Barnett (2011), Philonenko (1993), Rickless (2005), Doney (1955), Gilson (1987), Leibniz (1982), Murdoch (1999) e Alquié (1987).

Esses, e outros autores que pudermos citar, não se adaptam a todos os pontos do tipo ideal. Mas concordam que a evidência e a regra da verdade são inquestionáveis e que o problema se restringe à demonstração. Contudo, se fizermos uma comparação direta e simples da posição de qualquer um desses autores com nosso esquema ideal, é claro que a classificação é falsa.

A interpretação da evidência fundada.

A base e o ponto de partida dessa interpretação são os §§2-5 da terceira Meditação, exposta no capítulo anterior.

Primeira versão.

No §4 temos a oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador. Na atualidade, as evidências (cogito, axiomas e matemática⁴²) são verdadeiras. Na atualidade da hipótese do Deus enganador, as evidências são dubitáveis ou falsas. Deus poderia fazer com que o que pensamos ser muito evidente fosse falso. Estabelece-se uma oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador. Não pode existir uma ciência.

Na apresentação seca do círculo vicioso dizemos que a evidência funda a prova da existência de Deus e a prova funda a evidência. Há apenas uma evidência. Após o capítulo 1, temos duas, a evidência atual e a evidência passada (na atualidade da hipótese do Deus enganador).

A solução de Descartes da oscilação é a seguinte. Permanecemos na atualidade das evidências, porque elas são verdadeiras. Demonstramos a existência de Deus. Eliminamos a hipótese do Deus enganador. Então, eliminamos a oscilação, porque resta somente o lado das evidências. As evidências são estáveis. A ciência se torna possível.

Aplicamos o que dissemos às demonstrações atuais e passadas.

A dúvida recai sobre as evidências imediatas passadas e elas são fundadas.

Segunda versão.

As evidências atuais também devem ser dubitáveis. Se Deus pode enganar no que diz respeito ao evidente, também pode enganar no evidente atual. É insuficiente sustentar que

⁴² Nesse texto, o exemplo não é de uma demonstração. O exemplo é "dois mais três é igual a cinco". Segunda as Regras para a Orientação do Espírito é um exemplo de verdade por intuição. (DESCARTES, 1999b,p.15).

pensamos nas evidências e não pensamos na hipótese do Deus enganador e podemos demonstrar a existência de Deus. A hipótese do Deus enganador continua sempre vigente desde que foi levantada, seja ela atual ou passada. Temos de um lado as evidências verdadeiras e de outro lado a hipótese do Deus enganador que as torna falsas. A evidência atual não acaba com a vigência da hipótese do Deus enganador.

A solução é sustentar que a hipótese do Deus enganador só pode ser feita de modo isolado, quando não pensamos em evidências, somente na hipótese e na representação indireta das evidências. Quando confrontamos as evidências e a hipótese do Deus enganador, elas são de uma força irresistível e vencem a hipótese.

A interpretação da evidência fundada afirma que Descartes coloca em dúvida a concepção clara e distinta, a regra da verdade, o cogito, os axiomas, as evidências imediatas passadas e as demonstrações passadas.

Na primeira versão, as evidências atuais e as demonstrações atuais estão sob a dúvida. Na segunda versão, as evidências e as demonstrações⁴³ atuais vencem a hipótese do Deus enganador.

Sustentaremos a interpretação da evidência fundada e acreditamos que a simples apresentação dos textos refuta a interpretação da memória e da demonstração, na forma apresentada acima.

Podemos citar alguns autores não que defendem essa interpretação, mas que convergem com ela. Na lista anterior, os autores não se encaixavam adequadamente porque se tratava de um tipo ideal. Agora, eles não se encaixam adequadamente porque suas interpretações são diferentes entre si e da nossa. Há apenas uma semelhança no que diz respeito a dúvida e fundamentação da evidência e sua validade na atualidade.

⁴³ No caso das demonstrações é necessário enfrentar o problema de que parte delas pode estar no passado. Ver final do Capítulo 3.

Alguns desses autores são: Kenny (1970), Van Cleve (1979), Guérault (1968), Frankfurt (1996), Beyssade (1979 e 1997), Rodis-Lewis (1986), Bréhier (1940), Spinoza (1954) e Feldmann (1975).

Seção 2: *Análise dos textos sobre o círculo vicioso.*

Qual é o objeto de dúvida e, portanto, de fundamentação? O que dizem os textos? A concepção clara e distinta é dubitável e exige um fundamento. A regra da verdade é dubitável e exige um fundamento. Mas também as demonstrações passadas, das quais retemos apenas as conclusões, exigem fundamento.

Há dois tipos de textos. Alguns dizem respeito às concepções claras e distintas e à regra da verdade. Outros dizem respeito às demonstrações e ao esquecimento das razões.

Os textos que tratam da concepção clara e distinta e da regra da verdade refutam a interpretação da memória e da demonstração. Os textos da demonstração colocam um problema à interpretação da evidência fundada.

Um ponto de partida das nossas análises é que o conceito de concepções, percepções ou ideias (claras e distintas) pode incluir as verdades imediatas e as demonstrações. Contudo, é impossível sustentar que quando Descartes utiliza a expressão percepção, concepção ou ideia pensa somente em demonstrações. A interpretação da memória deve sustentar tal tese para explicar os textos sobre concepções, percepções ou ideias.

A análise dos textos se reduz a detectar algumas características. Ela não pretende ser exaustiva. Ela procurará detectar se o texto se refere à:

a) *Regra da verdade.* Descartes utiliza o termo "regra da verdade" no texto analisado? Analisaremos duas ocorrências do termo. A regra explícita significa que o termo "regra", ou

"regra da verdade", aparece. A regra implícita significa que a fórmula da regra aparece: todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras.

b) *Ideia (ou percepção ou concepção) clara e distinta.* Essa distinção com a regra da verdade acima é importante, porque não é impossível que Descartes pense que uma ideia seja clara e distinta e, portanto, verdadeira, sem que a regra da verdade o seja ainda. Tal é uma interpretação possível. Nós investigamos essa possibilidade, mas a abandonamos. Kenny e Cleve⁴⁴ sustentam exatamente essa tese.⁴⁵ Resumimos suas posições no capítulo 5. Logo, é interessante isolar dois pontos: a regra é dubitável e fundada? A ideia clara e distinta é dubitável e fundada?

Algumas vezes aparece a frase "as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras". Ela é a regra da verdade implícita (fórmula)? Ela é uma afirmação sobre ideias claras e distintas sem dizer respeito à regra?

c) *Oscilação.* No texto analisado, aparece uma oscilação? Tal oscilação pode ser entre uma evidência e a hipótese do Deus enganador ou entre uma demonstração atual e a conclusão isolada conjunta à hipótese do Deus enganador.

d) *Demonstração.* No texto analisado, aparece o termo "demonstração"? Ele se refere apenas a evidências imediatas ou não especifica o tipo de verdade?

e) *Lembrança.* O texto analisado se refere ao termo "lembrança" ou "memória"? Nesse caso, devemos observar se é uma lembrança de uma verdade imediata ou de uma demonstração. O último caso é o mais freqüente, mas é necessário observar atentamente o primeiro.

⁴⁴ KENNY, 1970, pp. 685-700. VAN CLEVE, 1979, pp. 55-91.

⁴⁵ As teses desses dois autores serão apresentadas no capítulo 5.

Os textos.

A apresentação dos textos segue a sequência dos livros publicados por Descartes e depois os outros textos: respostas às objeções, cartas, conversação com Burman, exposição geométrica, etc. Os textos dos livros publicados seguem uma ordem cronológica. A numeração é útil para uma referência posterior e rápida a eles.

Os números dos parágrafos das *Meditações Metafísicas* são aqueles adotados pela tradução brasileira, edição "Pensadores".

Nº1. Discurso do Método.

"Pois, primeiramente, aquilo mesmo que tomei há pouco por uma regra, a saber, que as coisas que concebemos muito claramente e muito distintamente são todas verdadeiras, não é certo (assuré) senão porque Deus é ou existe, e porque é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós nos vem dele."⁴⁶

Nesse texto, há uma referência explícita à regra da verdade. A regra "não é certa senão porque Deus é ou existe". A regra deve ter uma segurança e tal está ao nível do conhecimento.⁴⁷ Descartes não afirma que a existência de um Deus perfeito ratifica a regra, mas que a sua certeza ou segurança necessita do conhecimento da existência desse ser perfeito. Nessa frase não há referência direta às ideias claras e distintas, mas à regra da verdade. É somente na frase posterior que Descartes se refere às ideias e noções claras e distintas e não à regra de modo explícito.

A regra está fundada na prova da existência de Deus, portanto ela é dubitável antes dela.⁴⁸ A regra da verdade é objeto de dúvida e de fundamentação.

⁴⁶ AT, VI, p.38. Sublinhados nossos.

⁴⁷ A tese de que o problema das duas direções (da regra para Deus e de Deus para a regra) pode ser resolvido com a distinção entre a ordem do ser e a ordem do conhecer é insustentável. Veremos como Hamelin a considera errada.

⁴⁸ Tomamos como assentado que se a regra e/ou as ideias claras e distintas são objeto de fundamentação, então foram objeto de dúvida. Logo, se um

O texto afirma que a regra da verdade depende da prova da existência de Deus.

No texto não há referência à oscilação, à demonstração e à lembrança.

Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº2. Discurso do Método.

"Mas, se não soubéssemos que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro vem de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas ideias não teríamos nenhuma razão que nos assegurasse que elas tivessem a perfeição de serem verdadeiras."⁴⁹

Nesse texto é explícito (um pouco mais implícito no texto nº1) que as ideias claras e distintas devem ser asseguradas pelo conhecimento da existência de Deus. Não podemos afirmar que a fundamentação diz respeito apenas à regra da verdade e não às ideias claras e distintas isoladas (sem relação com a regra). A interpretação (possível) de que a regra seria fundada, e não as ideias claras e distintas isoladas, está refutada. Também não podemos dizer que as relações de fundamentação ocorrem entre a ordem do ser e a ordem do conhecer, porque são as ideias claras e distintas que dependem do conhecimento da existência de Deus. A razão (fundamento) da segurança das ideias é o saber de que Deus existe e é perfeito. Portanto, estamos exclusivamente no nível do conhecer.

Nesse texto, Descartes faz referência direta às ideias claras e distintas. Não se refere à regra da verdade, nem explícita, nem implicitamente. Também não se refere à oscilação, demonstração ou lembrança.

As ideias claras e distintas são fundadas pela prova da existência de Deus.

texto afirma que deve haver fundamentação, concluímos que houve dúvida anterior.

⁴⁹ AT,VI,p.39. Sublinhados nossos.

As ideias claras e distintas são objetos de dúvidas e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº3. Discurso do Método.

"Ora, depois que o conhecimento de Deus e da alma nos tenha, assim, restituído a certeza (rendue certains) dessa regra, é muito fácil conhecer que os sonhos..."⁵⁰

A regra da verdade é fundada na prova da existência de Deus. Ela fornece a certeza da regra da verdade e, portanto, das ideias claras e distintas isoladas.

O texto não faz referência à oscilação, demonstração e lembrança.

A regra da verdade é objeto de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº4. Resumo das Meditações Metafísicas.

"Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos claramente e distintamente são verdadeiras, como nós as concebemos: o que não pôde ser provado antes da quarta meditação."⁵¹

A regra da verdade está implícita porque sua fórmula está enunciada.

O texto afirma que a prova da imortalidade não pode ocorrer ainda na segunda meditação, porque é requerida uma série de condições, uma delas é provarmos a regra da verdade. O que não pode ser provado antes da quarta Meditação.

Fica claro que a regra da verdade deve ser provada, que foi provada na quarta Meditação, que não a temos na terceira Meditação (pelo menos, não no seu desenrolar⁵²).

⁵⁰ AT,VI,p.39. Sublinhados nossos.

⁵¹ AT,IX-1,p.10. Sublinhados nossos. Tradução de concebemos por Castilho: entendidas. Latim: intelligimus. (DESCARTES,1999a,p.31)

⁵² A fundamentação da regra pode ser localizada no fim da terceira Meditação, necessitando de um complemento, dado na quarta Meditação: como explicar que a partir da perfeição de Deus não decorre que nunca nos enganemos, sendo o engano um fato? A quarta Meditação visa contornar esse problema secundário no que diz respeito à fundamentação dada na terceira Meditação.

O texto não faz referência à oscilação, demonstração e lembrança.

A regra da verdade é objeto de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº5. Resumo das Meditações Metafísicas.

"Na quarta, prova-se que as coisas que concebemos (percipimus) muito (fort) claramente e muito (fort) distintamente são todas verdadeiras (...)"⁵³

Em francês, a palavra fort pode significar muito, mas também fortemente ou extremamente.

Nesse pequeno texto, Descartes reafirma que a regra da verdade deve ser provada e tal prova somente ocorre na quarta Meditação.

A regra da verdade é enunciada implicitamente. Não há referência à oscilação, demonstração e lembrança.

A regra da verdade é objeto de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

nº6. Terceira das Meditações Metafísicas, §4.

"Mas quando considerava alguma coisa muito (fort) simples e de muito (fort) fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia (Latim: perspicue intuebar/Castilho:intuía) eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que essa opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo (de faire en forte que) que eu me engane mesmo nas coisas que acredito (puto) conhecer com uma evidência muito grande (Castilho: que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente). E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso

⁵³ AT, IX-1, p.11. Sublinhado nosso.

conceber (percipere) muito (fort) claramente sou de tal maneira persuadido por elas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras (que de moi mesmo me laisse emporter): engana-me quem puder, ainda assim (si est-ce qu'il) jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo.⁵⁴

Esse é o texto central de toda a interpretação da tese de doutorado e mereceu uma análise especial no capítulo anterior dedicado exclusivamente a ele. Neste momento, é suficiente analisá-lo com os cinco pontos que investigamos.

Nesse §4 aparece a oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador. Essa oscilação é temporal e consiste em dois momentos que são duas atualidades: quando nos voltamos para as evidências e quando nos voltamos para a hipótese do Deus enganador. Cada uma das atualidades, por sua vez, contém um elemento epistemológico irresistível: não podemos negar as evidências e não podemos negar que Deus poderia fazer com que o evidente e verdadeiro fosse falso.

Os exemplos parecem de verdades imediatas. O cogito pode ser entendido como uma verdade imediata ou como uma inferência imediata, as duas podendo estar contidas no conceito de intuição.⁵⁵ O importante é que o cogito não pode ser entendido como uma demonstração no sentido de uma dedução complexa.

Os axiomas, representados pelo axioma "Tudo o que foi feito não pode não ter sido feito." são verdades imediatas. Descartes jamais afirmou que eles devem ser demonstrados, apenas que alguns poderiam receber uma melhor explicação. E

⁵⁴ AT, IX-1, p.28. Sublinhados nossos. Nessa citação, introduzimos algumas palavras e orações em francês e latim (DESCARTES, 1999a, pp.64-67).

⁵⁵ No capítulo V, II, A: Le Cogito comme déduction, Beyssade explora uma série de possibilidades, nos textos de Descartes, de classificação do cogito como intuição, inferência imediata e dedução. Somente fica excluída a possibilidade de que o cogito seja uma dedução complexa ou um silogismo. (BEYSSADE, 1979, p.237.).

outros poderiam ser concebidos como teoremas.⁵⁶ Mas essas ressalvas não mudam a sua natureza verdadeira, indubitável e indemonstrável.

A matemática contém demonstrações, mas também verdades imediatas. E os exemplos nesse texto, como na Primeira Meditação, são desse tipo. A proposição "dois mais três fazem cinco" é uma verdade imediata, pelo menos segundo as Regras para a Orientação do Espírito:

"Por outro lado, essa evidência e essa certeza da intuição não é requerida apenas para as enunciações, mas também para quaisquer raciocínios que sejam. Suponhamos, por exemplo, que se tire essa consequência: 2 mais 2 formam a mesma coisa que 3 mais 1, não somente deve-se ver por intuição que 2 mais 2 formam 4, e que 3 mais 1 formam também 4, mas também que estas duas últimas proposições têm como consequência necessária a terceira, apresentada em primeiro lugar."⁵⁷

As duas afirmações simples e a ligação imediata entre elas requerem intuição, o que não caracteriza uma dedução. Dedução essa que começa a ser explicada no parágrafo seguinte a esse. Se o uso desse texto é justificado, então o exemplo do §4 é de uma afirmação simples que deve ser vista por intuição.

Podemos concluir que nenhum dos três exemplos é de uma demonstração.

Qual é o objeto de dúvida, portanto, de exigência de fundamentação? As evidências, ou seja, as percepções claras e distintas. E não há uma referência a demonstrações ou deduções complexas.

Qual é o caso da regra da verdade? Ela não aparece nem explícita (seu nome), nem implicitamente (sua fórmula). Contudo, ela está implícita de outro modo. Ela foi descoberta no §2 e os §§ 3 e 4 visam encontrar uma exceção para ela, ou seja, tais parágrafos são dedicados a analisar sua validade.

⁵⁶ Por exemplo, nas Segundas Objeções, na exposição geométrica.

⁵⁷ DESCARTES, 1999b, p.15. Numa outra tradução enunciações está como afirmações simples. DESCARTES, 2010c, p.412. Sublinhados nossos.

Portanto, ela é o objeto de dúvida e de posterior fundamentação.

Como dissemos, o cogito não é uma demonstração. Contudo, supondo que ele seja uma demonstração⁵⁸, mesmo assim, o texto não se refere ao tema do esquecimento das razões, que acompanha sempre os textos que ajudam a interpretação da memória e da demonstração. Logo, esse texto não pode auxiliar tal interpretação.

O texto não faz referência à lembrança ou à memória.

A oscilação ocorre entre a hipótese do Deus enganador e as evidências, e não entre uma demonstração atual e a conclusão atual (sem a demonstração, sem a lembrança das suas razões), a qual vincula-se a hipótese do Deus enganador, que a torna dubitável. Na primeira situação, temos a oscilação entre as evidências, de um lado, e a hipótese do Deus enganador, de outro lado, sem referência à demonstração, razões ou lembrança. Na segunda situação (que ocorrerá nos textos posteriores), há a oscilação entre uma demonstração atual, as razões e a conclusão atual, de um lado, e a conclusão atual, sem a demonstração, sem as razões e sem a lembrança delas. Essa segunda situação não ocorre nesse §4.

Concluimos que são as evidências e a regra da verdade que são colocadas em dúvidas e que merecem uma fundamentação. Não são dubitáveis de um modo simples, porque se encontram numa oscilação.

A regra da verdade e os exemplos de evidências são objetos de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

⁵⁸ Murdoch afirma que o cogito é uma inferência (inference), mas parece que sua preocupação é com os implícitos do cogito. Implícitos reconhecidos pelo próprio Descartes, por exemplo, nos Princípios da Filosofia, artigo 10 (AT, IX-2, p.29) e na Conversação com Burman (DESCARTES, 1975, p.7.). Mas esses implícitos caracterizam uma dedução complexa ou mesmo uma dedução? (MURDOCH, 1999, p.224).

Nº7. Terceira das Meditações Metafísicas, §5.

"E, certamente, visto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas, afim de poder eliminá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de nenhuma coisa."⁵⁹

O conhecimento de que Deus existe e não é enganador, é o fundamento da certeza sobre todas as coisas. Descartes não especifica qualquer tipo de certeza. Não afirma, por exemplo, que Deus é necessário porque esquecemos as demonstrações ou as razões que nos levaram às conclusões, nem se refere à imperfeição da memória. Ele não especifica se o conhecimento da existência de Deus fundamenta as verdades imediatas, as demonstrações ou as duas coisas. Ele está num plano muito geral quando se refere simplesmente à certeza.⁶⁰

A prova da existência de Deus aparece como fundamento da regra da verdade, das ideias claras e distintas e do conhecimento certo ou certeza.

Se fosse tão claro para Descartes que se tratava somente das razões esquecidas das demonstrações, por que ele não o afirmou? Esse argumento vale para todos os textos anteriores, que não tratam explicitamente das demonstrações.

Entretanto, essa forma de argumentar não pode ser utilizada com facilidade porque se volta contra a nossa interpretação: se fosse tão claro para Descartes que a dúvida recaía sobre as evidências passadas e não sobre as atuais por que ele não disse sempre com toda a clareza? Seja como for, o

⁵⁹ AT, IX-1, p.28. Sublinhados nossos.

⁶⁰ Gouhier afirma que na tradução francesa aparece "de coisa nenhuma" e que em latim está "de nenhuma outra coisa". Para o autor essa outra coisa inclui todos os outros conhecimentos com exceção do cogito e de Deus, que seriam inabaláveis pela dúvida e não necessitariam de fundamento. Sua solução para o problema do círculo se sustenta em uma palavra isolada, o que é questionável. (GOUHIER, 1999, p.315).

fato de que Descartes não se refere explicitamente às demonstrações, etc., mas, ao contrário, se refere às evidências e à regra da verdade, refuta a interpretação da memória e da demonstração. Como a pergunta se repete para a nossa interpretação, devemos argumentar em nossa defesa que Descartes não pode duvidar de todo tipo de evidência, e essa é a nossa posição básica. A não ser que desejemos defender que Descartes cometeu um círculo. Soma-se a isso, o fato de que Descartes afirma algumas vezes que não podemos duvidar das percepções claras e distintas no momento em que as temos. Citaremos as passagens nesse capítulo.

Concluimos que a regra da verdade é fundada pelo conhecimento da existência de Deus. Todos os parágrafos anteriores servem de análise da validade da regra ao procurarem uma exceção.

A oscilação está implícita porque a prova da existência de Deus é a solução da oscilação.

Não há referência à demonstração, às razões ou à lembrança.

A afirmação de que o conhecimento da existência de Deus funda a certeza é contrária à interpretação da memória e da demonstração.

A afirmação de que, sem o conhecimento de que Deus existe e não é enganador não podemos estar certo de coisa nenhuma, entendida literalmente e do ponto de vista isolado, é uma clara contradição, um círculo vicioso. Se Descartes não tivesse dito que devemos distinguir uma percepção atual de uma lembrança da mesma, a literalidade seria correta e o círculo seria inevitável.

Nº 8. Terceira das Meditações Metafísicas, §12.

"Ora, essas duas coisas [inclinação natural e luz natural] diferem muito entre si: pois eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me faz ver ser verdadeiro, assim como ela me fez ver, há pouco,

que, do fato de eu duvidar, podia concluir que existia."⁶¹

Esse texto é importante porque afirma com clareza que não podemos colocar em dúvida o que nos ensina a luz natural. Tomado isoladamente, ele poderia ser uma prova de que Descartes nunca duvida das percepções claras e distintas. Contudo, existem os outros textos que o contradizem. A solução é uma distinção entre a operação atual e passada da razão (quando pensamos na hipótese do Deus enganador contra a razão). Assim, não há contradição em dizer que a razão é questionada e que a razão não pode ser questionada.

O cogito é apresentado como exemplo de uma revelação (natural) que não pode ser dubitável. A distinção acima resolve a questão.

Não há uma referência à regra da verdade, às ideias claras e distintas, à demonstração, às razões, à oscilação e à lembrança.

Descartes não afirma que a certeza necessita de uma fundamentação. Apenas afirma que não pode duvidar do que a luz natural lhe revela. No §5 havia afirmado que a certeza dependia do conhecimento de um Deus existente e não enganador. Novamente a distinção acima resolve a questão.

⁶¹ AT, IX-1, p. 30.

Nº 9. Quarta das Meditações Metafísicas, §16.

"(...) todas as vezes que retenho minha vontade nos limites do meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são claramente e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda a concepção (perceptio) clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode tirar sua origem do nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção (Castilho:percepção) ou um tal juízo é verdadeiro."⁶²

Descartes afirma, no resumo das Meditações, que a quarta Meditação é o momento em que a regra da verdade é provada. Esse parágrafo é a conclusão de todo o movimento dessa meditação. Se a regra é fundada ou provada, então foi colocada em dúvida. No começo da terceira Meditação foi colocada em dúvida pela hipótese do Deus enganador e essa hipótese foi refutada no seu final. Contudo, ainda subsiste um problema: Se Deus existe e é perfeito, então podemos concluir que nunca nos enganamos. Tal conclusão contradiz os fatos, nossos erros corriqueiros. Como conciliar um criador perfeito com o erro e o mal na criatura? A quarta Meditação (que privilegia o erro cognitivo em detrimento do mal) é uma resposta à questão. Resolvida a questão, podemos afirmar a validade da regra da verdade, posta em dúvida no início da terceira Meditação.

Lembremos que a quarta Meditação é uma explicação do erro como uma interação entre o entendimento e a vontade que realiza o juízo. O entendimento somente concebe, não afirma, nem nega, é necessário a ação da vontade. O que importa é que se trata de uma reflexão sobre o juízo.

O texto afirma que nunca erramos se contivermos a vontade nos limites de uma concepção clara e distinta do entendimento. No início do texto, Descartes se refere a um juízo e depois a uma concepção clara e distinta. Podemos

⁶² AT, IX1, p.49. Sublinhados nossos.

sustentar que é a concepção que é clara e distinta e que pertence ao entendimento e que a vontade afirma ou nega a partir dela. Distinguimos então a mera concepção do juízo, os momentos do entendimento e da vontade.⁶³

O importante é que uma concepção pode ser entendida como uma verdade imediata ou como uma demonstração, mas jamais somente como uma demonstração. E uma demonstração não pode ser entendida como um juízo, mas composta de juízos. E como o juízo atua sobre a concepção, então parece que tal concepção é pensada como uma unidade, uma verdade imediata. Todas essas considerações querem apenas mostrar que não tratamos somente com demonstrações, porque concepções podem ser verdades imediatas e juízos (sobre elas) não são demonstrações. Acrescentamos o fato de que o texto não utiliza a expressão demonstração ou similares.

Concluimos que a regra da verdade é finalmente fundada com o complemento da explicação do erro.

Nesse §16, não há referência à oscilação, à demonstração e à lembrança.⁶⁴

A regra da verdade, as concepções, os juízos são objetos de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº10. Quinta Meditação, §12.

"E, como que para bem conceber (percipiendum) essa verdade [que Deus existe], eu tivesse necessidade de grande aplicação de espírito, presentemente, todavia, estou tão seguro dela do que tudo quanto me parece mais certo; mas, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas dela depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais saber (sciri) algo perfeitamente."⁶⁵

⁶³ Supomos que essa distinção é clara. Mas no final do texto aparece: "concepção ou juízo é verdadeiro". Para os nossos propósitos essa questão pode ser ignorada.

⁶⁴ Seria preciso analisar toda essa Meditação para ratificar esse fato.

⁶⁵ AT, IX-1, p.55.

O conhecimento perfeito ou certo de todas as coisas depende da prova da existência de Deus, que é o conhecimento mais certo de todos.

Não há referência à regra da verdade, à demonstração, à oscilação ou à lembrança.

Há uma relação entre dois conhecimentos, o conhecimento da existência de Deus e o conhecimento de todas as outras coisas. Esse depende absolutamente daquele.

Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº11. Quinta das Meditações Metafísicas, §§13, 14 e 15.

"13. Pois, ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante (fort) claramente e bastante (fort) distintamente, sou naturalmente levado a acreditá-lo verdadeiro; no entanto, já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que muitas vezes me recordo de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode ocorrer que durante esse tempo outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus. E, assim, eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes.

14. Como, por exemplo, quando considero a natureza do triângulo, conheço evidentemente, eu que sou um pouco versado em Geometria, que os seus três ângulos são iguais dois retos e não me é possível não acreditar (credere) nisso enquanto aplico meu pensamento a sua demonstração; mas, tão logo eu o desvie dela, embora me redorde de tê-la claramente compreendido, todavia pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade caso ignore que há um Deus. Pois posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que posso enganar-me facilmente, mesmo nas coisas que acredito (puto) compreender com mais evidência e certeza (perceber de modo evidentíssimo); principalmente, quando me lembro de haver muitas vezes estimado muitas coisas como verdadeiras e certas, que, em seguida, outras razões me levaram a julgar absolutamente falsas.

15. Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo claramente e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro (necessário esse vera); ainda que não mais pense nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido claramente e distintamente, ninguém pode apresentar-me razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida;

e assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. E essa mesma ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes; pois, que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida? Dir-me-ão que minha natureza é tal que sou muito sujeito a enganar-me? Mas já sei que me não posso enganar nos juízos cujas razões conheço claramente (Castilho: nas coisas que entendo claramente). Dir-me-ão que outrora tive muitas coisas por verdadeiras e certas, as quais mais tarde reconheci serem falsas? Mas eu não havia conhecido claramente nem distintamente tais coisas e, não conhecendo (sachant) ainda essa regra pela qual me certifico (m'assuré) da verdade, era levado a acreditar nelas por razões que reconheci depois serem menos fortes do que então imaginara. (...) E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa."⁶⁶

Pela primeira vez, aparecem em conjunto as expressões demonstração, razões, lembrança e oscilação. Uma primeira leitura desses parágrafos sustenta a interpretação da memória e da demonstração. Faremos essa primeira leitura e depois uma leitura mais atenta, mostrando que não se trata apenas de fundar a demonstração passada, mas também a evidência passada. Como o texto coloca explicitamente o problema do esquecimento da demonstração, então esse problema deve ser incorporado e resolvido pela interpretação da evidência fundada.

A análise do texto deve ser dividida em três partes. Em primeiro lugar, faremos uma leitura em conformidade com a interpretação da memória e da demonstração. Em segundo lugar, faremos uma leitura que apenas relativiza essa interpretação, sem apresentar qualquer interpretação positiva alternativa. Entretanto, uma passagem do §15 será suficiente para refutar a interpretação da memória e da demonstração. Em terceiro lugar, faremos uma interpretação positiva que será apresentada no Capítulo 4. Tal interpretação será independente dessas relativizações feitas no capítulo 2. Nesse Capítulo 4, a leitura positiva incluirá uma tese de unificação entre os dois

⁶⁶ AT, IX-1, p. 55. Sublinhados nossos. Para os termos latinos DESCARTES, 1999, pp. 140-143.

tipos de textos, os que afirmam que a evidência deve ser fundada e os que afirmam que a demonstração deve ser fundada.

Esse capítulo 2 tem uma dupla tarefa negativa. Apenas relativizar a interpretação da memória e de demonstração e refutá-la, sem apresentar nenhuma interpretação positiva.

Leitura coerente com a Interpretação da memória e da demonstração.

Os passos do §13 são semelhantes aos do §14, com poucas diferenças. Suporemos que o problema do §14 é o mesmo do §13. Como o §14 se refere a um exemplo de demonstração, devemos concluir que, nesse texto, o problema da fundamentação é o problema de uma demonstração passada e esquecida.

Sigamos o §14.

Demonstramos a igualdade dos ângulos de um triângulo na atualidade e temos a conclusão na atualidade. A demonstração é evidente e é impossível duvidar enquanto aplicamos nosso pensamento a ela.

Desviamos nossa atenção da demonstração. Lembramos de ter demonstrado (memória 2), mas não lembramos da própria demonstração (memória 1). Temos somente a conclusão e podemos duvidar de sua verdade.

Uma observação. Quando esquecemos a demonstração, lembramo-nos que fizemos uma demonstração perfeita. Segundo Descartes, essa lembrança é inquestionável. Denominamos a memória da demonstração de memória 1 e a memória de que houve demonstração de memória 2. Segundo Descartes, não existe a memória 1, mas existe a memória 2. A falta da memória 1 é o ponto de partida do problema do círculo, mas não seu núcleo (que é o questionamento da razão). A existência da memória 2 é necessária para a resposta ao problema do círculo. Portanto, ela deve ser considerada um fato inquestionável. É o tema do Capítulo 4. Fim da observação.

Não duvidamos da verdade da demonstração porque a memória é frágil. Há uma razão para duvidar: "posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que possa enganar-me facilmente mesmo nas coisas que acredito compreender com mais evidência e certeza".

Podemos ter cometido um erro na demonstração.

Demonstramos na atualidade a existência de Deus e eliminamos a hipótese do Deus enganador (nesse §14, o engano radical é representado pela Natureza).

Doravante, demonstramos qualquer outra verdade, esquecemos a demonstração (memória 1), mas lembramos de tê-la realizado com perfeição (memória 2). Então, temos plena certeza da conclusão.

Relativizando a leitura acima.

A leitura acima é exatamente aquela que deseja a interpretação da memória e da demonstração. Faremos uma segunda leitura, que refutará a interpretação anterior, contudo reconhecemos que há o problema do esquecimento da demonstração que deverá ser incorporado à interpretação da evidência fundada. A tarefa aqui é mostrar que o problema é mais amplo, ou seja, inclui a dúvida e a fundamentação da evidência e, particularmente, o problema da demonstração esquecida. A incorporação desse segundo problema será tema do Capítulo 4.

A análise inclui uma série de considerações sobre as palavras do texto.

Primeiro ponto. No §13, não há referência a uma demonstração, mas à "algo" compreendido bastante claramente. E também à "coisa". Algo e coisa são expressões gerais, portanto, temos um sentido amplo. No final do parágrafo, também aparece a expressão "qualquer coisa". No §14, ao explicar porque poderia estar enganado, Descartes utiliza novamente a expressão ampla "coisas". Podemos estar enganados mesmo nas coisas que compreendemos com mais evidência e certeza. Novamente, na metade do §15: "Dir-me-ão que outrora tive muitas coisas por verdadeiras e certas" e, logo depois, mais uma vez. E um pouco mais no final, "não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa".

Argumentamos que as expressões "algo" e "coisa" são gerais. Conceber claramente uma coisa, duvidar de uma coisa, e fundamentar a ciência de qualquer coisa, está num plano geral. Conceber claramente uma demonstração, duvidar de uma demonstração e fundamentar uma demonstração é específico.

Segundo ponto. Acrescentamos, para corroborar a leitura anterior, o fato de que o §14 começa com um "por exemplo", o

que podemos entender: o problema é amplo e a demonstração é apenas um caso particular.

Terceiro ponto. No §13, aparece a expressão "razões", o que parece indicar que a questão é a da demonstração. As expressões "razão" ou "razões" podem ser entendidas de várias maneiras: a razão como faculdade de conceber ou conhecer, as razões de duvidar, as razões como passos de uma demonstração (ou as razões da conclusão) e as razões como sinônimo de demonstrações⁶⁷. Sugeríamos um quinto sentido, as razões como as considerações que devemos fazer para aceitar uma dúvida ou uma certeza. Podemos dizer que uma verdade imediata depende de considerações, mas não de outras verdades, o que faria dela uma conclusão.

Podemos dizer que o cogito (a proposição: penso, logo existo) tem razões, nesse último sentido. Ele não possui razões como passos de uma demonstração, o que o tornaria uma verdade secundária e jamais o primeiro princípio da filosofia. O próprio Descartes afirma que o cogito não é uma verdade que surge imediatamente, óbvia e sem mais considerações. Citemos novamente: "após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira". Há um elemento temporal (bastante) e de complexidade (exame cuidadoso).⁶⁸

A expressão verdade imediata pode significar: não dependente de outras verdades ou de uma demonstração, ou aceita imediatamente tão logo é pensada (sem nenhuma consideração, reflexão ou demonstração⁶⁹).

⁶⁷ É um caso mais raro que ocorre no início da quarta parte do Discurso do Método (AT,VI,p.32.).

⁶⁸ Em muitas passagens, Descartes parece recorrer a um cogito imediato ou óbvio: para pensar, é necessário existir. Tal verdade não necessita de uma reflexão, é aceita por qualquer mortal sem nenhuma formação filosófica ou conhecimento da filosofia de Descartes, e não está inserida no contexto da dúvida metódica, em que, segundo nosso parecer, o cogito recebe seu verdadeiro significado. Seja como for, há um cogito que depende de considerações (dúvidas, etc.).

⁶⁹ Esse é o conceito que Locke tem no Ensaio sobre o Entendimento Humano.

Um outro exemplo é o princípio da causalidade, que pode ser reconhecido imediatamente e, ao mesmo tempo, ser objeto de várias considerações. Mersenne pede que Descartes explique como vemos todos os dias as moscas, vários animais e plantas, serem produzidos pela chuva, terra e Sol, sendo esses menos perfeitos que aqueles. Refletir sobre esse caso, e muitos outros, é fazer uma série de considerações necessárias para obter ou conservar a evidência do princípio. Essas considerações devem ser feitas, mas não podem ser entendidas como uma demonstração do axioma. Também poderíamos citar o §16 da terceira Meditação, em que Descartes não somente enuncia o princípio de causalidade mas acrescenta umas poucas reflexões: "pois de onde é que o efeito pode tirar a sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?"⁷⁰ Essas considerações estão para além do mero princípio e não podem ser verdades a partir das quais o demonstraríamos.

Também poderíamos explorar o fato de que a caracterização do conceito de enumeração, nas Regras para a Orientação do Espírito, parece mais ampla que o mero elenco de princípios pelos quais obtemos uma conclusão.

Um último exemplo, a analogia do sonho com a pintura, na primeira Meditação, é uma consideração que nos leva a um limite do argumento do sonho, ou seja, a indubitabilidade das coisas mais simples e mais gerais. Essa consideração é apenas uma parte de uma razão de duvidar (que é o argumento cético no seu todo).

Quarto ponto. Nesses parágrafos aparecem as expressões "ciência verdadeira e certa", "ciência perfeita" e "ciência". O que também poderia ser entendido como ciência constituída de demonstrações, separando-a de meras verdades imediatas. Há textos de Descartes que parecem servir para essa definição. Nas Respostas à Mersenne, numa mesma página, aparecem duas

⁷⁰ AT, IX-1, p. 32.

caracterizações que podem ser entendidas de dois modos diferentes. Na parte "Em terceiro lugar", aparece "ciência das conclusões", que parece estar comprometida com demonstrações. Mas logo a seguir, Descartes retorna ao conceito de ciência com outra caracterização:

"(...)sustento apenas que não conhece [o matemático ateu] isso por uma ciência verdadeira e certa, porque todo o conhecimento que se pode tornar duvidoso não deve ser denominado ciência e uma vez que se supõe trata de um ateu, não pode ele ter certeza nas coisas que lhe parecem muito evidentes (...)"⁷¹

Essa última caracterização pode abranger verdades imediatas. Temos certeza atual do cogito e dos axiomas enquanto são pensados, logo não temos ciência deles, porque há uma condição da sua certeza. A sua atualidade supera a hipótese do Deus enganador, mas não alcança a ciência. Depois do conhecimento da existência de Deus, essa condição desaparece. Essas verdades não podem ser colocadas em dúvida em nenhum momento, sob nenhuma condição, são, portanto, ciência, um conhecimento seguro e permanente.⁷²

Acrescentamos que, ao se referir ao conhecimento imperfeito do matemático ateu, Descartes não pode estar pensando apenas em demonstrações, porque a matemática está repleta de verdades imediatas.

Acrescentamos ainda que os exemplos de conhecimento matemático que podem ser dubitáveis são "dois mais três é igual a cinco" e "o quadrado tem quatro lados", que são verdades imediatas. Os dois aparecem no §8 e 9 da primeira Meditação e o primeiro no §4 da terceira Meditação. O matemático ateu tem certeza dessas verdades, mas ele, segundo Descartes, não pode contornar as dúvidas, não tem o fundamento e não tem a verdadeira certeza, a perfeita ciência. O fundamento é requerido também para as verdades imediatas e que

⁷¹ AT, IX-1, p.111. Sublinhado nosso.

⁷² Sobre os vários conceitos de ciência, retornaremos mais tarde.

adquirem o caráter de ciência, conhecimento estável, que exclui a possibilidade da dúvida.

Podemos afirmar que a dúvida, o fundamento e a ciência ocorrem para evidências totalmente imediatas, evidências com razões (considerações) e demonstrações, supondo essas distinções. Mesmo as evidências imediatas (sem razões) necessitam de fundamento, porque não pensar nelas muito mais do que simplesmente esquecê-las, significa não tê-las presente com a sua força irresistível, e poder levantar a hipótese do Deus enganador, o que não surtiria efeito cético se elas fossem atuais (segundo nossa interpretação do início da terceira Meditação).

Quinto ponto. Contra a interpretação da memória e da demonstração podemos acrescentar um ponto derradeiro. No início do §15, Descartes escreve: "Mas após ter reconhecido haver um Deus (...) reconheci também (...) em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro; ainda que não mais pense nas razões (...)". Depois de provar a existência de Deus, estamos seguros da regra da verdade, cuja fórmula está na passagem. Regra essa que enuncia algo sobre percepções, ou concepções, ou ideias e não especificamente sobre demonstrações. Se a regra deve ser fundada, ela foi objeto de dúvida. Portanto, as percepções claras e distintas, e não somente as demonstrações, são objetos de dúvida e de fundamento. Essa frase refuta a interpretação da memória e da demonstração.

O fato de que, na apresentação da regra, apareça a expressão "deixar" nada muda quanto ao problema. Uma percepção que pode deixar de ser verdadeira não é verdadeira. E tal palavra confirma nossa interpretação de que na atualidade temos a regra, mas que, ao mesmo tempo, não a temos, porque ela tem e não tem validade segundo a atualidade.

Sexto ponto. No final do §15, Descartes escreve: "Mas já sei que não me posso enganar nos juízos cujas razões

conheço claramente.". Juízos não são demonstrações, mas unidades constituintes de demonstrações. E mesmo se um intérprete argumentasse que, no fundo, Descartes estava pensando em demonstrações quando utilizou a expressão "juízos" (tese que já seria artificial), não pode impedir que entendamos o termo num sentido geral.

E o fato de que Descartes se refira às razões de um juízo, corrobora a hipótese acima de que a expressão "razões" não necessita significar somente os passos de uma demonstração.⁷³

Mesmo supondo que todos os argumentos fossem falsos, ainda assim esse texto da quinta Meditação seria apenas um texto entre muitos, junto com o texto dos Princípios da Filosofia e um texto das Respostas a Mersenne, que serão analisados a seguir, que devem ser comparados com todos os outros em que a questão da demonstração não aparece e a questão é a da fundamentação da evidência e da regra da verdade. A interpretação positiva desse texto será realizada no capítulo 4.

Nº12. Sexta Meditação, §14.

"E a segunda é que, não conhecendo ainda, ou, antes, fingindo não conhecer o autor do meu ser, nada via que pudesse impedir que eu tivesse sido feito de tal maneira pela natureza que me enganasse mesmo nas coisas que me pareciam ser as mais verdadeiras."⁷⁴

Podemos estar enganados nas coisas mais verdadeiras. Engano produzido pelo autor do nosso ser, nesse caso, a natureza. No §22, logo a seguir, Descartes afirma que por natureza não devemos entender senão o próprio Deus.

Parece que podemos dizer que o engano se dá sobre as concepções claras e distintas. Não há referência à regra da verdade, demonstrações, oscilação e lembrança.

⁷³ Mas o texto latino não tem nem o termo "razões" nem o termo "juízo", como podemos ver na tradução de Fausto Castilho dentro da citação.

⁷⁴ AT, IX-1, p. 61.

Esse texto refuta a interpretação da memória e demonstração.

13. Princípios da Filosofia, I, artigo 5.

"Duvidaremos também, de todas as outras coisas que nos pareceram outrora muito certas, mesmo as demonstrações da matemática e seus princípios, ainda que eles mesmos sejam bastante manifestos, porque homens há que se equivocara raciocinando sobre tais matérias mas, principalmente porque temos ouvido dizer que Deus, que nos criou, pode fazer tudo o que lhe agrada, e que não sabemos ainda se nos quis fazer de tal maneira que sejamos sempre enganados mesmo em relação às coisas que pensamos melhor conhecer. Visto que ele permitiu que nos tenhamos enganado algumas vezes, como já fiz notar, por que não poderia permitir que nos enganássemos sempre?"⁷⁵

Podemos nos enganar nas coisas muito certas. Mas elas não são as atuais, porque são as de outrora.

Parece que a dúvida se dá sobre as concepções claras e distintas. As coisas que pensamos melhor conhecer só podem ser as coisas que conhecemos clara e distintamente.

Não há nenhuma referência à regra da verdade, à oscilação e à demonstração.

Aparece implicitamente a lembrança das coisas certas de outrora.

O essencial é que Descartes estende a dúvida aos princípios da matemática e, portanto, às verdades imediatas. Esse artigo refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº14. Princípios da Filosofia, I, artigo 13.

"Mas, quando o pensamento, que se conhece a si mesmo dessa maneira, embora persista ainda em duvidar das outras coisas, usa de circunspecção para estender o seu conhecimento mais além, encontra em si, inicialmente, as ideias de várias coisas; e enquanto as contempla simplesmente e não assegura que haja alguma coisa fora de si semelhante às ideias, e que também não o negue, está livre do (est hors de) perigo de se iludir. O pensamento encontra também algumas noções comuns de que compõe demonstrações, que o persuadem tão absolutamente, que não poderia duvidar de sua verdade enquanto a isso se dedicasse (pendente qu'elle s'y applique). Por

⁷⁵ AT, IX-2, p.26. Sublinhados nossos.

exemplo, tem em si as ideias dos números e das figuras; possui também, entre essas noções comuns a seguinte: "se acrescentamos quantidades iguais a outras quantidades iguais, os todos serão iguais" e muitas outras tão evidentes como esta, por meio das quais se torna fácil demonstrar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, etc. Enquanto apreende (apperçoit) essas noções bem como (ϵ) a ordem de que deduziu tal conclusão ou outras semelhantes, o pensamento está muito seguro da sua verdade. Porém, como não podia pensar sempre assim com tanta atenção, quando sucede lembrar-se de alguma conclusão, sem levar em conta a ordem em que pode ser demonstrada e que, no entanto, pensa que o autor de seu ser teria podido criá-lo com tal natureza que se iludisse em tudo o que lhe parece muito evidente, vê bem que tem justa razão para desconfiar da verdade de tudo aquilo de que não se apercebe (apperçoit) distintamente, e que não poderia ter nenhuma ciência certa antes de haver conhecido aquele que o criou."⁷⁶

Em primeiro lugar, Descartes faz uma referência às noções comuns ou axiomas, o que não tinha ocorrido nos textos anteriores. Não aparece no Discurso do Método. Não aparece na primeira Meditação⁷⁷. Não aparece de modo explícito na terceira Meditação.

Descartes afirma que as noções comuns são verdadeiras, mas estabelece uma condição, repetindo-a por duas vezes, ou talvez três, se incluirmos a passagem em que afirma que nós não podemos ter sempre a atenção voltada para elas. Na primeira vez, escreve: "enquanto a isso se dedicasse". Na segunda vez, escreve: "enquanto apreende essas noções bem como"⁷⁸ a ordem de que deduziu tal conclusão ou outras semelhantes, o pensamento acha-se seguro de sua verdade".

A primeira passagem poderia ser interpretada como ambígua. O termo "isso" se refere a quê? Somente às noções comuns, somente às demonstrações ou às duas coisas? E o mesmo poderia ser pensado da segunda passagem. A apreensão das

⁷⁶ AT, IX-2, pp.30-31. Sublinhados nossos.

⁷⁷ É interessante notar que nas Meditações Cartesianas, Husserl critica Descartes por não ter sido radical na primeira Meditação ao não colocar em dúvida os axiomas. Mas disso, não se segue que Descartes não tenha feito em outros textos. Fez na terceira Meditação e nos Princípios da Filosofia. Também na carta a Regius e na Conversação com Burman que citaremos em seguida. (HUSSERL, p.37.).

⁷⁸ Assim está na tradução portuguesa (DESCARTES, 1978, p.65). Em francês, aparece apenas um " ϵ " (AT, IX-2, pp.30-31).

noções comuns poderia ser isolada da demonstração de tal modo que o "enquanto" se referisse apenas a elas? Ou as noções comuns são apenas uma parte da demonstração e, portanto, a questão se refere somente à demonstração?

O texto que se segue parece negar a possibilidade de leitura dos axiomas isolados, porque se refere à lembrança das conclusões e ao esquecimento da ordem ou demonstração. Embora, na sequência, Descartes escreva que o autor de seu ser poderia iludi-lo em tudo aquilo que lhe parece muito evidente, dando a entender um nível geral de dúvida.

O artigo parece estar fazendo, através de uma circunspecção, uma listagem dos pontos seguros ou certos, que o espírito encontra em si mesmo, no sentido de avançar o seu conhecimento desde o eu isolado para o conhecimento da existência de Deus e do mundo. Encontra em si três pontos seguros: as ideias, que não podem enganar se não forem relacionadas com algo exterior; as noções comuns, que não podem ser negadas enquanto forem pensadas e os raciocínios ou demonstrações, que partem dessas noções comuns e que tem uma ordem, e que não podem ser negadas enquanto estiverem sob a atenção.

Usando a noção de uma listagem, podemos dividir o texto em três partes. A primeira se refere apenas às ideias. A segunda parte (O pensamento encontra também) se refere apenas às noções comuns. A terceira parte, que começa com a demonstração do triângulo, se refere aos raciocínios e demonstrações, mesmo que volte às noções comuns. Dado esse pressuposto, podemos entender que o termo "isso" diz respeito apenas às noções comuns. São elas que persuadem o pensamento "tão absolutamente que, não poderia duvidar da sua verdade enquanto a isso se dedicasse". Se as noções comuns são indubitáveis enquanto são pensadas, Descartes estabelece uma condição de certeza e, portanto, uma situação possível de

dúvida, que só pode ser a de não se dedicar ou não ter a atenção devida.

Faremos uma análise mais precisa desse texto no capítulo 4.

O texto não faz nenhuma referência à regra da verdade. Coloca em dúvida a evidência, no que diz respeito aos axiomas (segundo nossa leitura) ou, ao menos no final, quando afirma uma ilusão mesmo no "muito evidente".

Há referência explícita à demonstração, às razões, à lembrança e à oscilação.

Parece que a expressão ordem é utilizada para indicar uma segurança da forma do raciocínio e não as "razões", que são pontos de partida da demonstração e, portanto, conteúdos. A segurança da demonstração, como terceiro ponto das três seguranças, significa uma segurança na forma da demonstração. As ideias, os axiomas e a forma de raciocinar são seguras.

O que afirmamos no final da análise das Meditações Metafísicas vale novamente, ou seja, mesmo se esse texto indicasse uma clara sustentação da interpretação da memória (o que não é verdade), deve ser incluído no conjunto de todos os textos sobre o círculo vicioso, que refutam tal interpretação ao declararem uma dúvida e um fundamento para as evidências e a regra da verdade.

Nesse momento, podemos afirmar que Descartes parece duvidar das noções comuns introduzindo uma condição de sua certeza. E no final aparece uma dúvida geral sobre tudo o que é muito evidente. Se tal leitura for confirmada, ela estabelece uma refutação da interpretação da memória e da demonstração.

Nº15. Princípios da Filosofia, artigo 30.

"De onde se segue que a faculdade de conhecer que ele nos deu, que nós chamamos de luz natural, não percebe nunca nenhum objeto que não seja verdadeiro no que ela o percebe, isto é, no que ela conhece claramente e distintamente; porque nós teríamos motivo para crer que Deus seria enganador se ele nos a tivesse dado tal que

nós tomássemos o falso pelo verdadeiro, quando nós a usássemos bem. E só essa consideração deve nos libertar dessa dúvida hiperbólica em que nós tínhamos estado, no tempo em que nós não sabíamos ainda se aquele que nos criou tinha prazer em nos fazer tais que nós fôssemos enganados em todas as coisas que nos pareciam muito claras. Ela deve nos servir também contra todas as outras razões que tínhamos de duvidar, e que eu tinha alegado acima; mesmo as verdades da matemática não nos serão mais suspeitas, porque elas são muito evidentes (...)"⁷⁹

A dúvida recai sobre o conhecimento claro e distinto, todas as coisas que nos parecem muito claras e o que tomamos por verdadeiro. Objeto de dúvida também é caracterizado por "um objeto" e "todas as coisas", duas expressões gerais. Podemos dizer que a dúvida é geral, não especificando qualquer tipo de verdade ou de operação da razão.

Essa dúvida geral também tem a forma da dúvida sobre a faculdade de conhecer. Na há indicação de uma ação específica dela. A dúvida dá-se sobre a faculdade, portanto sobre todas as suas ações.

Esse artigo é importante porque se encontra algumas páginas depois do artigo 13. O artigo 13 seria um texto que poderia sustentar a interpretação da memória e da demonstração. Contudo a leitura atenta mostra que isso não ocorre (e que ficará mais claro com a retomada no capítulo 4). O artigo 30 formula a questão da dúvida e da fundamentação de um modo geral, trata-se da luz natural e das concepções claras e distintas.

Não há nenhuma referência à oscilação, demonstração e lembrança. Nem sobre a regra da verdade, seja explícita seja implicitamente.

Descartes coloca a questão tendo de um lado, a evidência e a luz natural, e de outro, o Deus enganador e o Deus verás.

Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

⁷⁹ AT, IX-2, p.38. Sublinhados nossos.

Respostas às Segundas Objeções, de Mersenne.

Os textos estão contidos nas divisões "em terceiro lugar" e "em quarto lugar" das Segundas Respostas. Apresentaremos cada uma das passagens e faremos em seguida o comentário.

Nº16.

"Em terceiro lugar, onde afirmei que nada podemos saber certamente, se não conhecermos primeiramente que Deus existe, afirmei em termos expressos, que não falava senão das ciências dessas conclusões, cuja lembrança (la memoire) nos pode retornar (revenir) ao espírito, quando não pensamos mais nas razões de onde as tiramos. Pois o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado de ciência pelos dialéticos. Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, é uma primeira noção que não é tirada de nenhum silogismo; e quando alguém diz: Penso, logo sou ou existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida de si; ele a vê por uma simples inspeção do espírito. Como se manifesta de que, se ele a deduzisse através do silogismo, deveria antes conhecer essa maior: Tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, ela lhe é ensinada por ele sentir (de ce qu'il sent) nele mesmo que não pode se dar (faire) que ele pense, se ele não existe."⁸⁰

Esse texto da resposta a Mersenne parece estar a favor da interpretação da memória e da demonstração. Nossa interpretação não nega que Descartes se refira ao problema da demonstração esquecida, mas que esse seja o problema do círculo vicioso propriamente dito. Há duas atitudes: não reconhecer que existe o problema da demonstração esquecida. Uma atitude que contradiz os textos. Reconhecer que existe esse problema e tentar enfraquecer o sentido dos textos e incluí-los na interpretação da evidência fundada.

Façamos uma leitura mais imediata do texto e depois considerações mais críticas.

⁸⁰ AT, IX-1, p.110. Sublinhados nossos.

O conhecimento da existência de Deus não é o fundamento de todo saber certo, mas apenas da ciência das conclusões. Por tal expressão devemos entender demonstrações. Os axiomas não são fundados. E o cogito, que era a preocupação de Mersenne, também não.

Temos demonstração com conclusões, esquecemos as razões e nos resta apenas as conclusões de que temos o direito de duvidar.

Há uma referência à demonstração, lembrança e oscilação.

Não há uma referência à concepção clara e distinta ou à regra da verdade, no sentido de serem dubitáveis e fundadas. Ao contrário, tudo indica que as concepções claras e distintas, pelo exemplo dos axiomas, não são dubitáveis e nem fundadas. Segue-se o mesmo a respeito da regra da verdade.

Essa leitura é adequada à interpretação da memória e da demonstração. Façamos uma série de considerações que relativizam essa leitura, sem tentar refutá-la.

(a) A questão inicial é se o cogito é uma verdade imediata ou uma dedução. O cogito é denominado de primeira noção, que parece ser sinônimo de axioma. Num texto mais a frente, que comentaremos, Descartes diz: "algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso" e segue-se exemplos de axiomas. Nesse caso, se trata de axiomas, mas Descartes não utiliza a expressão. Essas "coisas claras" se contrapõe às seguintes, que são as demonstrações. Resta a dúvida, as "coisas claras" são idênticas aos axiomas ou esses são apenas exemplos dessa classe? A questão fica indeterminada.

Avancemos. Os axiomas e o cogito são contrapostos a uma dedução, que, nesse texto, é sempre um silogismo. Contudo, silogismo é idêntico à dedução? Beyssade cita passagens em que o cogito é apresentado como uma dedução simples, ou melhor,

uma inferência imediata. Beyssade faz várias considerações com base em várias passagens de Descartes e conclui, enfim, que o cogito é uma inferência simples.⁸¹

Descartes utiliza para o cogito expressões que parecem significar uma dedução. Discurso do Método: "cumpriria necessariamente (falloit necessairement) que eu, que pensava, fosse alguma coisa (...) eu penso, logo existo". Meditações Metafísicas: "concluir (...) essa proposição eu sou, eu existo". Princípios da Filosofia: "esta inferência EU PENSO, LOGO EXISTO".⁸²

(b) Quanto à premissa maior "Tudo o que pensa é ou existe", Descartes reconhece, nos Princípios da Filosofia, que devemos saber muitas coisa antes da primeira e mais certa proposição (Penso, logo existo), por exemplo, o que é certeza, existência, pensamento e que para pensar é necessário ser, etc.⁸³ O cogito é primeiro no sentido de ser a primeira afirmação sobre uma coisa existente. Esse reconhecimento se repete na Conversação com Burman.⁸⁴

Esse tipo de pressuposição não obriga a reconhecer que o cogito seja um silogismo ou uma dedução. Porque Descartes negou literalmente. Porque temos que distinguir silogismo de dedução (no caso de Descartes, o modelo é a matemática). Porque temos que distinguir dedução complexa de inferência imediata ou dedução imediata. E porque o fato de que Descartes utilize as expressões "conclusão" e "inferência" para o cogito não obriga que esse seja entendido como um silogismo. Talvez o uso desses termos não esteja comprometido com a noção de silogismo.

O cogito poderia ser uma inspeção do espírito com pressuposições. E a pressuposição de que "Tudo o que pensa é

⁸¹ Capítulo "Le Cogito comme déduction" (BEYSSADE, 1979, pp. 237-243).

⁸² Na verdade, o texto latino traz cognitio: conhecimento, ideia, representação, ciência, exame, indagação e reconhecimento.

⁸³ Princípios da Filosofia, artigo 10. (AT, IX-2, p. 29).

⁸⁴ DESCARTES, 1975, p. 7.

ou existe" não obriga a reconhecer que é uma premissa maior e que, quando pensamos o cogito, organizamos um silogismo.

É também importante explorar a ideia de que o cogito é primeiro, no sentido de que é a primeira proposição sobre uma coisa existente.

Entretanto, todas essas últimas considerações poderiam ser falsas. Na Conversação com Burman, Descartes afirma explicitamente que o cogito pressupõe e depende da premissa maior "Tudo o que pensa é ou existe" e que apenas não temos atenção a ela. Porém, o mais forte é que ele utiliza a expressão "silogismo" e parece afirmar que o cogito é um silogismo, mas que está implícito na formulação "eu penso, logo existo".

(c) Descartes escreve: "afirmei em termos expressos, que falava apenas das ciências dessas conclusões". Parece que somente essa tese foi defendida em todas as Meditações, o que não é verdade. E parece que depois das Meditações, Descartes decidiu tomar esse texto da quinta Meditação como base das suas Respostas. Em primeiro lugar, escolheu a quinta Meditação como o texto que continha a essência da questão. Em segundo lugar, ele foi a base da Resposta a Mersenne. Em terceiro lugar, cita essa Resposta a Mersenne em outras Respostas, por exemplo, a Arnauld e Gassendi, no sentido de não precisar voltar à questão.

Para conferir essa impaciência na resposta, é suficiente reler o §5 da terceira Meditação, em que não há nenhuma referência às expressões ciência, ciência das conclusões, nem sequer à demonstração, mas a "estar certo" (cujos exemplos anteriores são as verdades imediatas do §4). É difícil afirmar que o verdadeiro texto do círculo, ou da questão da fundamentação, é o texto final da quinta Meditação e não o da terceira Meditação. Porque é no começo da terceira que Descartes apresenta o objetivo das provas da existência de

Deus, pelo menos o epistemológico, de fundamentação do conhecimento.

As observações acima serviram apenas para relativizar a leitura dessa passagem, sem pretender anular o texto. Faremos ainda uma leitura mais ousada, sempre no sentido de relativizar, sem violentar o literal.

(d) Tese da ênfase.

Nossa interpretação é que Descartes respondeu de um modo impaciente. Haviam vários níveis que ele desconsiderou e deu ênfase somente a alguns aspectos, porque desejava apenas afastar a ideia de que as verdades imediatas, e o cogito principalmente, dependeriam de Deus. Essa impaciência fez com que, inclusive, afirmasse uma falsidade a respeito de seu próprio pensamento, a de que ele sempre se referiu à ciência das conclusões, quando as passagens, citadas desde o começo desse capítulo, dizem o contrário, que se trata de fundamentar as evidências e a regra da verdade.

Façamos algumas distinções que, não sendo incompatíveis com o pensamento de Descartes, podem auxiliar a ler melhor esse pequeno texto.

Há duas oposições iniciais.

Verdades atuais e verdades passadas.

Verdades imediatas e verdades demonstradas.

Há quatro níveis.

Verdades imediatas atuais não dependentes de Deus.

Verdades imediatas passadas dependentes de Deus.

Demonstrações atuais não dependentes de Deus.

Demonstrações passadas dependentes de Deus.

As verdades imediatas não dependem de demonstração, mas dependem de Deus quando são verdades passadas.

A objeção de Mersenne afirma que, como todo conhecimento depende de Deus, portanto também o cogito e os axiomas. Descartes não pensa que o cogito e os axiomas na atualidade dependem de Deus, somente no passado. Assim como as

demonstrações atuais não dependem de Deus, somente as passadas. Descartes não distinguiu os quatros níveis ou não pensou ser necessário distingui-los.

Como as verdades imediatas atuais, ao se tornarem passadas podem ser pensadas a qualquer momento, ou seja, são facilmente renovadas, e são reconhecidas como verdades, não há muito problema com elas. Mas as demonstrações não podem ser facilmente renovadas (e sequer faz sentido propor que sejam sempre renovadas), eis o problema mais grave da constituição de uma ciência.

Descartes opôs as verdades imediatas atuais, sem levar em consideração as passadas (em que não um há grave problema⁸⁵) às demonstrações passadas (em que há problema grave), sem levar em consideração as demonstrações atuais (que não dependem de Deus). Deste modo, ele afirma que as verdades imediatas (atuais) não dependem de Deus, mas as demonstrações (passadas), sim. Como as verdades imediatas passadas e as demonstrações atuais não são tão problemáticas, Descartes restringiu a questão à contraposição entre as verdades imediatas atuais e as demonstrações passadas.⁸⁶ O foco ou a ênfase nessa contraposição tinha como objetivo afastar a acusação de que ele teria dito que as verdades imediatas atuais, e, principalmente o cogito, dependiam do conhecimento da existência de Deus, na medida em que tudo dependeria dele (como leu Mersenne), o que levaria a uma impossibilidade, um círculo vicioso.

O mais importante são as demonstrações. As verdades imediatas no passado, quando são pensadas ou renovadas, são certas. As conclusões de demonstrações, quando pensadas, são incertas. Esse fato pode explicar a ênfase de Descartes, em certos textos, dada às demonstrações. Explica-se a impressão

⁸⁵ Ou talvez: as verdades imediatas (sem distingui-las em atuais e passadas).

⁸⁶ Poderíamos também dizer que a contraposição, nesse momento, era entre as verdades imediatas (sem distingui-las) e as demonstrações (passadas, porque as atuais não têm problema).

de que somente elas são dubitáveis e exigem fundamento. Contudo, todas as verdades exigem fundamento.

Para tornar mais clara a questão, devemos explicar porque a questão da demonstração é mais grave.

Precisamos distinguir melhor a verdade e a ciência como a verdade estável.

A verdade imediata possui verdade na atualidade. Há uma segurança atual. Mas tal não é ciência.

A verdade imediata passada não tem segurança e necessita ser ciência.

A demonstração atual é verdade na atualidade. Há uma segurança atual. Mas tal não é ciência.

A demonstração passada não tem segurança e necessita ser ciência.

Do ponto de vista da ciência, não é suficiente a verdade imediata atual, nem a verdade imediata passada, nem a demonstração atual. A demonstração passada deve receber um fundamento para ser ciência.

A verdade imediata atual e a demonstração atual possuem verdade atual e não são ciência. A verdade imediata passada possui a vantagem de ser facilmente renovada, mas ainda é apenas verdade e não ciência.

Para que tenhamos ciência, devemos fundar as verdades imediatas passadas e as demonstrações passadas. A vantagem das verdades imediatas passadas de serem facilmente renovadas diz respeito a sua verdade e não a sua ciência. Em que consistiria a tal vantagem?

Se fosse impossível a ciência, teríamos a verdade das verdades imediatas atuais, das passadas e das demonstrações atuais. Mas a verdade das demonstrações passadas estaria problematizada. Parece então que a questão da verdade e da ciência para essas últimas está entrelaçada, o que não acontece com as primeiras.

Mas o fato de que a verdade e ciência das verdades passadas sejam independentes não significa que elas não necessitem de um fundamento. Há dois motivos para isso: primeiro, porque há um valor em si na estabilidade da verdade, e segundo, porque a ciência enquanto conjunto de verdades estáveis (a ciência enquanto a cadeia de razões, a totalidade do conhecimento humano encadeado) necessita da verdade estável das verdades imediatas, por exemplo, em vários momentos dessa ciência há um uso de axiomas.

Segue-se que a vantagem só diz respeito à verdade e não à ciência. Mas o problema de Descartes não é o da fundamentação da ciência?

Faremos um procedimento semelhante a respeito de um texto posterior em que Descartes afirma simplesmente que não podemos jamais duvidar das verdades imediatas, porque, para isso devemos pensá-las, e não podemos pensá-las sem considerá-las verdadeiras. Do mesmo modo, teremos que distinguir níveis e ênfases.

Contudo, a tese da ênfase possui um problema. Esse procedimento pode ser acusado de psicológico, mas é defensável. Um livro publicado pelo autor vale muito mais do que uma carta ou uma resposta por carta a uma objeção. Ninguém é tão rigoroso numa carta como é num livro que foi escrito, reescrito, analisado, revisado e em que está em jogo a imagem pública do autor.

Em primeiro lugar, uma carta é escrita com mais liberdade, talvez mesmo inclusive com uma certa displicência⁸⁷.

Em segundo lugar, uma carta tem um correspondente específico. Conforme a pessoa (príncipe, amigo, matemático, padre, inimigo, influente, não influente, materialista, crente fervoroso, etc.), a resposta será diferente.

⁸⁷ O próprio Descartes se desculpa, muitas vezes, em suas cartas, pela rapidez de suas respostas, afirma, às vezes, que não tem uma posição firme sobre um tema e que, mesmo assim, escreverá o que, no momento, lhe ocorre para não deixar a questão sem resposta. Por exemplo, na carta a Chanut de 1/2/1647. (DESCARTES, 2010a, p. 625.).

Em terceiro lugar, atentemos para o fato de que, no tempo de Descartes, jamais se pensou que cartas seriam publicadas. Parece que Descartes não poderia ter imaginado que suas cartas seriam publicadas, muito menos na edição completa de suas obras.⁸⁸

Em quarto lugar, a pressa em responder pode levar o autor a pensar em alguns aspectos e desconsiderar outros.⁸⁹

Todas essas contingências diminuem o valor de uma carta relativamente a uma obra meditada, revista e publicada, que representará o pensamento do autor diante do público, mesmo que esse ainda se desculpe por imperfeições depois de tomar muitos cuidados. Com tudo isso, pretendemos argumentar que um autor de cartas pode desconsiderar níveis e escolher ênfases, mesmo sem consciência clara.

Nº17.

*"Ora, que um ateu possa conhecer claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, não o nego; mas sustento apenas que não conhece isso por uma ciência verdadeira e certa, porque todo o conhecimento que se pode tornar duvidoso não deve ser denominado ciência, e uma vez que se supõe tratar-se de um ateu, ele não pode estar certo de não ser enganado nas coisas que lhe parecem ser muito evidentes(...)"*⁹⁰

⁸⁸ É uma afirmação de Geneviève na sua biografia. Ela pretende justificar algumas afirmações de Descartes. Por exemplo, numa de suas cartas a Mersenne, Descartes chama um cientista de cãozinho, pelo menos três vezes. Não sabemos em que fatos Geneviève sustenta sua tese histórica. Contra Geneviève podemos citar os Ensaio de Montaigne em que esse diz que os seus amigos o aconselharam a escrever cartas para aumentar o seu êxito público. Montaigne se desculpa por sua preguiça, mas reconhece que tal método poderia ser eficaz e que os filósofos romanos também davam esse conselho e praticavam tal método. Descartes conhecia Montaigne. Mas isso não significa que tivesse plena consciência da publicidade de meras cartas. (RODIS-LEWIS, 1996).

⁸⁹ Gauckoger, em sua biografia, afirma que Descartes teve muito êxito com o Discurso e os Ensaio e que recebeu numerosas cartas e que respondeu a cada uma delas, dedicando-se a essa tarefa por longo tempo. Afirma também que em um só dia escreveu três cartas. E ainda sobre assuntos muito diversos, todos aqueles que compõe o Discurso e os Ensaio. (GAUKROGER, 1999).

⁹⁰ AT, IX-1, p.111. Sublinhados nossos.

Descartes afirma que o matemático ateu tem uma concepção clara e parece que isso significa também verdadeira. Logo, temos uma concepção clara e distinta.

Não há referência à regra da verdade.

Há uma referência à demonstração, porém não há uma referência explícita à lembrança e às razões.

O ateu possui um conhecimento verdadeiro, mas não uma ciência porque pode levantar uma dúvida sobre seu conhecimento.

Segundo nossa interpretação, o ateu tem uma percepção clara e distinta e verdadeira na atualidade, mas quando suas demonstrações estão no passado (e que, portanto, levanta a hipótese do Deus enganador) não tem mais certeza. O que significa que não tem plena segurança, não tem ciência. Não tem e nunca terá porque é um ateu.

O texto parece se referir apenas à demonstração porque o exemplo inicial é de uma delas. Entretanto, Descartes afirmaria que o matemático ateu tem a ciência das verdades imediatas e que seu problema é somente com as demonstrações? Então, o matemático teria a ciência de que "dois mais três é igual a cinco" e que "o quadrado possui quatro lados", mas não que "a soma dos ângulos de um triângulo são iguais a dois retos". É pouco provável que Descartes concorde com tal afirmação.

A ciência que o matemático ateu não pode possuir deve incluir as demonstrações e as verdades imediatas. Caso contrário, ele teria plena segurança das verdades imediatas e necessitaria de segurança para as suas demonstrações. Mas a dúvida na primeira Meditação diz respeito às verdades imediatas e, portanto, elas necessitam de fundamentação.

Acrescentamos que no final da passagem, o matemático ateu pode estar enganado nas coisas que lhe parecem muito evidentes. Novamente argumentamos que "coisas" é uma expressão muito geral.

Portanto, embora pareça, esse texto não sustenta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº18.

"Mas nas coisas que não podem assim ser explicadas, a saber, nos nossos juízos muito claros e muito exatos, os quais se fossem falsos, não poderiam ser corrigíveis por outros mais claros, nem através do auxílio de alguma outra faculdade natural, sustento ousadamente que não podemos ser enganados. Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa (qualque chose) que tenda positivamente para a falsidade. Mas visto que em nós nada pode haver de real que não nos tenha sido dado por ele (...), e visto que temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (...), se essa faculdade não tendesse ao verdadeiro, ao menos quando dela nos servimos como se deve (isto é, quando não damos nosso consenso senão às coisas que concebemos clara e distintamente, pois não se pode supor (feindre) outro bom uso dessa faculdade) não seria sem razão que Deus, que deu, seria tido por um enganador."⁹¹

Como Deus é o soberano ser, o soberano bem e a soberana verdade é impossível que nossos juízos, nossa faculdade natural de conhecer, ou "qualquer coisa" (que venha dele), tenda para a falsidade. A tendência para o verdadeiro é explicada no caso da faculdade: ela apenas tende para o verdadeiro e o alcança "quando dela nos servimos como se deve". Não há nada de errado na natureza dessa faculdade, mas no seu uso ou método.

O texto relaciona a possibilidade do engano com o ser soberano. Os objetos de dúvida e fundamento são os juízos e a faculdade de conhecer. É impossível, ou muito artificial, sustentar que Descartes se refere somente às demonstrações quando usa os termos juízo e faculdade do conhecer. O plano geral é claro.

No texto, não há referência à demonstração, lembrança e oscilação.

⁹¹ AT, IX-1, p.113. Sublinhados nossos.

Não há referência à regra da verdade. Mas há referência à concepção clara e distinta que é verdadeira, produto do bom uso da faculdade de conhecer e fundamentada no soberano ser.

Há referência aos juízos que não são demonstrações.

Há uma referência à faculdade de conhecer, que jamais pode ser entendida como uma faculdade específica de deduzir ou demonstrar, mas como uma faculdade geral de distinguir o verdadeiro do falso. Ou, de outra maneira, não podemos afirmar que essa faculdade, enquanto opera demonstrando, está em dúvida e deve ser fundamentada no ser soberano

Enfim, a expressão "qualquer coisa" é ainda mais geral que juízo e faculdade de conhecer. E pensamos que deve ser entendida num sentido metafísico, moral e epistemológico.

Esse texto é claramente contra a interpretação da memória e da demonstração.

Nº19.

"E assim vedes que, depois de ter conhecido que Deus existe, é necessário supor (feindre) que seja enganador, se quisermos pôr em dúvida as coisas que concebemos clara e distintamente; e, como isso não se pode sequer supor (feindre), deve-se necessariamente admitir essas coisas como muito verdadeiras e muito certas (assurées)." ⁹²

O texto diz respeito às coisas que são concebidas clara e distintamente. Os termos "coisas" e "concepção" são gerais. Podemos talvez sustentar que a regra da verdade está implícita. Nada é dito sobre demonstração, lembrança ou oscilação.

As concepções claras e distintas (e talvez a regra da verdade) são objetos de dúvida e de fundamentação. Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Observação sobre a falsidade absoluta depois da prova da existência de Deus.

⁹² AT, IX-1, p.113. Sublinhados nossos.

Nos textos seguintes, Descartes explica a Mersenne o seu modo de filosofar. A primeira parte diz respeito aos axiomas, a segunda às demonstrações.

Nesses parágrafos, Descartes também refuta a possibilidade de uma falsidade absoluta aos olhos de Deus e dos Anjos, em duas passagens. A primeira pode ser mais ambígua, mas a seguinte desfaz a ambigüidade quando Descartes afirma a impossibilidade da falsidade absoluta.

"De nada vale, outrossim, que alguém suponha que tais coisas parecem falsas a Deus ou aos anjos, porque a evidência de nossa percepção não permitirá que ouçamos a quem o tenha suposto e nos queira persuadir."⁹³

A frase encerra qualquer polêmica.

Nº20.

"Ora, entre essas coisas [das quais podemos ter perfeitíssima certeza], algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as crermos ser verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que alguma vez foram feitas não podem não ter sido feitas e outras coisas semelhantes, das quais é manifesto que possuímos perfeita certeza.

Pois não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas; mas não podemos jamais pensá-las sem acreditar que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo, não podemos duvidar delas sem as crermos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas."⁹⁴

Esse texto é importante, porque afirma que não podemos duvidar de certas verdades, cogito e axiomas, enquanto pensamos nelas, ou seja, na atualidade. É uma confirmação da tese da interpretação da evidência fundada.

Entretanto, ele pode ser entendido como uma refutação dessa interpretação porque parece concluir: se não podemos duvidar enquanto pensamos nelas, então, nunca podemos duvidar, na medida em que para duvidar devemos pensá-las.

⁹³ AT, IX-1, p.114.

⁹⁴ AT, IX-1, p.114. Sublinhados nossos.

Explicamos o texto fazendo distinções:

a) Se pensamos atualmente nessas verdades imediatas não podemos negá-las.

b) Se queremos duvidar delas, devemos pensá-las e voltamos ao caso "a". E, portanto, nunca podemos duvidar delas, se quisermos duvidar e ao mesmo tempo pensar nelas.

c) No entanto, podemos duvidar de uma verdade sem pensar em seu conteúdo. Podemos, por exemplo, dizer: "eu duvido agora que a Física possua qualquer verdade". Nesse momento, estamos duvidando das verdades da Física sem pensá-las. Se duvidamos do cogito pela hipótese do Deus enganador, não pensamos nele, mas sim na sua representação⁹⁵. Sustentamos que quando pensamos na hipótese do Deus enganador e colocamos as evidências em dúvida, não podemos pensar nas próprias evidências (o que neutralizaria tal hipótese), mas na representação das evidências. Quando Descartes diz, no §4 da terceira Meditação, que Deus poderia fazer com que as evidências fossem falsas, esse pensamento não implica o pensamento das próprias evidências. Isso é confirmado pelo fato de que imediatamente depois, quando ele pensa nas próprias evidências, não pode negá-las.

Podemos duvidar de uma verdade pensando nela, mas também lhe fazendo referência indireta. Descartes não coloca em dúvida o cogito e os axiomas no início da terceira Meditação senão fazendo uma referência indireta. Essa referência pode ter várias versões:

a) Podemos pensar que as evidências em geral podem ser falsas. Nesse caso, pensamos nas evidências sem pensar em uma evidência propriamente dita.

b) Podemos pensar que a proposição que tomamos como o primeiro princípio da filosofia pode ser falsa, sem pensar em seu conteúdo.

⁹⁵ Lembrar a noção de representação da evidência explicada no fim do Capítulo 1.

c) E pode haver outras formas de referência indireta. Por exemplo, no seu comentário ao Discurso do Método, Gilson diz que Descartes afirma que só podemos duvidar de certas verdades nominalmente.⁹⁶

O mesmo argumento que utilizamos sobre níveis e ênfases pode ser repetido.

O texto afirma que não podemos duvidar das verdades imediatas quando pensamos nelas. Ou pensamos nelas naturalmente ou pensamos nelas para colocá-las em dúvida. Nos dois casos, pensamos em seus conteúdos. Nesse sentido, nunca poderemos duvidar delas.

Fazendo a distinção acima levantamos uma possibilidade de duvidar das verdades imediatas. E essa possibilidade explica o início da terceira Meditação e todos os textos em que Descartes duvida das evidências e da regra da verdade, ou, pelo menos, as fundamenta em Deus (o que supõe uma dúvida anterior). Se esse "nunca" deve ser entendido sem outras considerações, a hipótese de que Deus pode nos enganar "mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande" não pode ser levantada. Se esse texto fosse tomado literalmente então, para levantar a hipótese do Deus enganador no §4 da terceira Meditação, que é a dúvida, deveria pensar também no objeto da dúvida, a evidência, e não poderia duvidar. A dúvida acabaria desde seu enunciado, seria impossível por si, seria impossível "por definição".

Haveria uma contradição entre o texto das Respostas e o da terceira Meditação. Haveria uma contradição no próprio empreendimento da dúvida (no que diz respeito às evidências). E haveria uma terceira contradição, porque o próprio texto do §4 da terceira Meditação afirma que podemos duvidar das evidências e não podemos duvidar das evidências. Segue-se que podemos duvidar delas e que a expressão "nunca podemos duvidar

⁹⁶ GILSON, 1987, p. 361.

delas" deve ser tratada especificamente: quando pensamos em seus conteúdos.

Se introduzirmos, como sustentamos antes, níveis e ênfases, podemos interpretar e dissolver as contradições. Os níveis são as distinções. A ênfase que Descartes decide dar é ao fato de que não podemos duvidar das evidências atuais e essas são um fundamento seguro para a construção da ciência, mesmo que tal fundamento oscile até a prova da existência de Deus.

A afirmação de Descartes de que nunca podemos duvidar das verdades imediatas sustentaria a interpretação da memória e da demonstração e refutaria a interpretação da evidência fundada. A leitura acima desfaz tal aparência.

Nº21.

"Há outras coisas que nosso entendimento concebe também muito (fort) claramente , quando prestamos atenção de perto (prenons garde de prés) as razões de que depende seu conhecimento; e, por isso, não podemos, então, duvidar dele. Mas, dado que podemos esquecer as razões, e no entanto recordar as conclusões que disso foram tiradas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão dessas conclusões, enquanto nos lembramos de que foram deduzidas de princípios muito evidentes; pois essa lembrança deve ser suposta para poder ser chamadas de conclusões. E eu respondo que podem ter aqueles que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhe foi dada por ele, tenha outra coisa que a verdade por objeto; mas que os outros não a tem. E isso foi tão claramente explicado ao fim da quinta Meditação que não penso dever aqui acrescentar-lhe nada. (...)"⁹⁷

⁹⁷ AT, IX-1, p.114-115. Sublinhados nossos.

O texto segue o esquema: demonstração atual e conclusão atual; atenção às razões; conclusão sem as razões; esquecimento das razões (memória 1); lembrança de que a demonstração foi perfeita (memória 2); o engano radical (não explícito, mas claro) e o fundamento em Deus.

O texto parece ter pleno acordo com a interpretação da memória e da demonstração. Poderíamos também afirmar que tem acordo com o final da quinta Meditação. O final da passagem chega a citá-lo. Como o texto apresenta a versão da memória e da demonstração, e como Descartes afirma ter explicado toda a questão de um modo tão claro que não necessita acrescentar nenhum detalhe, parece que essa é a versão correta do problema do círculo vicioso.

Contudo, com base no comentário da quinta Meditação e com base em tudo o que foi exposto nesse capítulo, podemos duvidar desse pleno acordo e dessa declaração de Descartes de que na quinta Meditação está toda a questão e tudo está suficientemente explicado. O fato de que Descartes remeta explicitamente à quinta, não é um argumento infalível. Por quê? Ele parece ter decidido privilegiar esse texto da quinta em suas Respostas. Remete a ele na Resposta a Arnauld e na resposta à carta a Clerselier, sobre as Instâncias de Gassendi.

Entretanto, é necessário explicar todas as outras afirmações contidas em suas obras publicadas, citadas nesse capítulo.

O texto também afirma que Deus fundamenta a faculdade de conhecer, que, por isso, não pode ter por objeto outra coisa que a verdade. A faculdade deve ser fundada, então foi objeto de dúvida. Mas ela é geral.

A alternativa seria sustentar que a faculdade é questionada somente quando demonstra. Não é impossível que seja o caso, a faculdade de conhecer quando demonstra é deficiente. Não seguiremos esse caminho.

Também a faculdade, segundo nossa interpretação, não pode ser totalmente dubitável porque sustentamos que não pode ser na atualidade.

Voltaremos a esse texto no capítulo 4 com uma interpretação mais positiva.

Nº22. Respostas às Quartas Objeções de Arnauld.

"Enfim, eu já tinha observado muito claramente, nas Respostas às segundas Objeções, número 3 e 4, que eu não cai na falha que se chama de círculo, quando eu disse que nós não estamos seguros de que as coisas que nós concebemos muito claramente e muito distintamente são todas verdadeiras senão porque Deus é ou existe; e que nós não estamos seguros de que Deus é ou existe, senão porque nós concebemos isso muito claramente e muito distintamente; fazendo nisso a distinção das coisas que nós concebemos em efeito muito claramente daquelas que nós nos lembramos de ter outrora (autrefois) concebido claramente."⁹⁸

O próximo parágrafo é bem claro quanto ao modo como devemos realizar a prova da existência de Deus. Retornaremos a ele no final do Capítulo 3.

A resposta diz respeito às coisas que concebemos clara e distintamente. Está em jogo as concepções claras e distintas e não somente as demonstrações. A palavra geral "coisas" também aparece. Na sua objeção, Arnauld não especifica nada, refere-se às "coisas que concebemos claramente e distintamente". Descartes não faz nenhuma ressalva quanto a esse ponto.

Descartes confirma que estamos seguros de que as coisas que concebemos clara e distintamente somente são verdadeiras porque provamos a existência de Deus e também que somente provamos a sua existência porque sabemos que as coisas claras e distintas são verdadeiras, ou seja, a prova é clara e distinta. Ele desfaz a evidente impressão de círculo com uma distinção entre as coisas que, em efeito, concebemos

⁹⁸ AT, IX-1, p.189-190. Sublinhados nossos.

claramente e as coisas que lembramos ter concebido claramente em outro tempo.

Esses dois momentos podem ser interpretados facilmente como uma percepção atual e uma lembrança de uma percepção. É a percepção passada que deve ser colocada em dúvida e fundada no conhecimento da existência de Deus e não a percepção atual. É importante para a nossa interpretação que nessa Resposta exista a diferença entre atual e passado, mas, principalmente, que não haja nenhuma especificação, por se tratar de qualquer percepção e não de uma demonstração.

Embora Descartes não se refira explicitamente a demonstrações, se refere à lembrança, de tal modo que essa também se aplica às verdades imediatas.

Devemos distinguir entre uma demonstração qualquer e a demonstração da existência de Deus. No texto que se segue a esse e que será analisado mais tarde, Descartes afirma que é suficiente que sejamos atentos à prova da existência de Deus e que depois disso faremos todas as outras demonstrações e teremos segurança da conclusão, sendo suficiente lembrar de que demonstramos perfeitamente (memória 2). Mais tarde, faremos a distinção entre uma demonstração qualquer, a demonstração da existência de Deus como objeto de dúvida e como atual, essa última livre de qualquer dúvida.

A conclusão é que o texto se refere à concepção clara e distintas. Parece também que é a própria regra da verdade que é enunciada. Não há uma referência específica a demonstrações, a não ser a demonstração da existência de Deus atual e livre de dúvida. Há uma referência à lembrança, mas, como dissemos, ela é muito geral e auxilia a nossa interpretação. Há oscilação implícita, porque são dois momentos, o atual (em efeito) e o lembrando. É claro que oscilamos entre eles até a prova da existência de Deus. O texto seguinte, que não citamos aqui, se refere às razões, quando Descartes escreve que

devemos prestar atenção às razões, mas são as razões da demonstração atual da existência de Deus.

Esse texto refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº23. Carta a Clerselier (AT,IX-1,p.211).

Além das Quintas Objeções, Gassendi escreveu um livro de novas objeções conhecido como Instâncias. Clerselier fez extratos delas. Essa carta é uma resposta a esse trabalho.

Essa carta não contém nenhuma resposta à acusação de círculo de Gassendi, por isso não a citamos, porque não há nenhuma análise a ser feita. Descartes apenas remete às Segundas Respostas a Mersenne e às Quartas Respostas a Arnauld, julgando não precisar acrescentar nada para esclarecer a questão. O valor deste texto é que Descartes ratifica não somente as Segundas Respostas, que estão fortemente ligadas à elaboração do final da quinta Meditação, mas também as Quartas Objeções, em que não aparece nenhuma referência à demonstração, o que é importante para a nossa interpretação.

Nº24. Carta a Clerselier.

"No que ele se engana novamente quanto a palavra prejuízo: pois, embora se possa dar esse nome a essa proposição [Aquele que pensa é] quando a proferimos sem atenção, e quando somente acreditamos que ela é verdadeira porque recordamos tê-la assim julgado anteriormente, não se pode dizer, todavia, que ela seja um prejuízo quando a examinamos, porque parece tão evidente ao entendimento que este não poderia impedir-se de crer nela(...)"⁹⁹

Esse texto é anterior ao citado acima, mas como está mais aparentado com os textos seguintes resolvemos citá-lo agora.

A objeção de Gassendi consiste em que o cogito esconde um prejuízo.

⁹⁹ AT,IX-1,p.205. Sublinhados nossos.

A proposição "Tudo o que pensa é" é uma verdade imediata. Porém, não podemos afirmar com segurança que é um axioma. O artigo 49 dos Princípios da Filosofia não é totalmente claro a esse respeito, porque caracteriza as verdades e cita alguns axiomas como exemplos e, como verdades são opostas a coisas, não parece possível concluir que o exemplo em questão é um axioma.

O texto é claro. A verdade imediata "Tudo o que pensa é" somente pode ser dubitável quando nos lembramos dela ou quando a proferimos sem atenção. Nunca quando a pensamos efetivamente.

Como a interpretação da memória e da demonstração afirma que as verdades imediatas jamais são dubitáveis, esse pequeno texto a refuta.

Nº25. Carta a Regius de 24 de maio de 1640.¹⁰⁰

"Vós dizeis na segunda [objeção] que 'a verdade dos axiomas claramente e distintamente entendidos é manifesta por ela mesma'. Isso também, eu estou de acordo, por todo o tempo em que alguém os entenda claramente e distintamente, porque nosso espírito é de tal natureza que ele não pode não assentir ao que é claramente entendido. Mas porque muitas vezes nós nos lembramos das conclusões deduzidas de tais premissas, sem ter atenção às premissas mesmas, eu digo então que (alors: então, nesse tempo, nesse momento), se nós ignoramos Deus, nós podemos fingir (feindre) que elas são incertas, embora nós nos lembramos de que elas foram deduzidas de princípios certos; e isso porque nós somos talvez de uma tal natureza que nós nos enganamos mesmo nas coisas mais evidentes; e por conseguinte digo que, mesmo no momento em que nós as temos deduzido desses princípios, nós não tínhamos a ciência, mas somente persuasão. E eu distingo assim as duas: há persuasão quando resta alguma razão que pode nos levar a dúvida, mas a ciência é uma persuasão que vem de uma razão tão forte que nenhuma outra mais forte pode jamais a abalar, e aqueles que ignoram Deus não a tem. Mas quando se tem uma vez claramente entendido as razões que persuadem da existência de Deus, e que ele não é enganador, mesmo se não se tem mais atenção a essas razões, desde que somente se lembre dessa conclusão, Deus não é enganador, se manterá, não somente a persuasão, mas ainda a ciência

¹⁰⁰ Essa carta é citada no artigo de Geneviève para defender a tese de que Descartes também duvida dos axiomas. (RODIS-LEWIS, 1986, pp. 277-278).

verdadeira e dessa conclusão, e também de todas as outras de que se lembrará ter um dia percebido claramente as razões."¹⁰¹

Essa carta é de 1640, antes da publicação das *Meditações Metafísicas* em 1641. Segundo Beyssade, Regius conhecia um manuscrito:

"Mas foi Regius o primeiro leitor conhecido das *Meditações* ainda manuscritas que ergueu a objeção a propósito dos axiomas: não são eles suficientemente simples para dispensarem a garantia divina?"¹⁰²

Antes, no artigo, Beyssade sustentou que, embora no *Discurso do Método* a regra da verdade sirva para provar a existência de Deus e é fundada nela, os axiomas não são tematizados. Só a partir da leitura das *Meditações*, feita por Regius, e de sua pergunta a Descartes.

Descartes estabelece uma condição da verdade dos axiomas, portanto eles são dubitáveis. A condição é a de que eles sejam concebidos atualmente.

O texto também estabelece a necessidade da sua fundamentação no conhecimento da existência de Deus.

Na terceira Meditação, a dúvida ocorria sobre os axiomas, mas o axioma estava implícito. Nos *Princípios da Filosofia*, no texto citado acima, as noções comuns são verdadeiras enquanto pensadas. O texto tem uma certa ambigüidade. Essa carta confirma o caráter implícito do axioma da terceira Meditação e confirma a leitura dos *Princípios da Filosofia* (que será retomada no Capítulo 4). Por sua clareza (junto com o texto de Burman que citaremos na sequência e com o §5 dos *Princípios da Filosofia* já citado), é uma ratificação da interpretação daqueles textos.

A ciência é caracterizada como uma persuasão muito forte que não pode ser eliminada por uma outra persuasão mais forte. É interessante que o conceito de ciência não esteja

¹⁰¹ DESCARTES, 1992, pp. 537-538.

¹⁰² BEYSSADE, 1997, p. 13.

restrito à ciência das conclusões ou a uma ciência como um conjunto de verdades (uma longa cadeia de razões), mas parece uma característica que pode ser aplicada a uma proposição isolada.

O texto poderia ser entendido como se somente a conclusão fosse objeto de dúvida e não as premissas. Na verdade, podemos duvidar da conclusão porque podemos duvidar das premissas das quais não temos mais atenção. Podemos duvidar das premissas porque nossa natureza é tal que talvez nos enganemos nas coisas mais evidentes.

Se os axiomas podem ser dubitáveis e se devem ser fundados na prova da existência de Deus, então essa carta é uma refutação da interpretação da memória e da demonstração.

Nº26. Conversação com Burman, 1648.

Citaremos duas passagens, uma sobre as Meditações e outra sobre o Discurso do Método. Nessa Conversação, Descartes de refere a si mesmo como "ele".

"OBJEÇÃO: Podemos acreditar nisso [que Descartes cometeu um círculo]; pois na terceira meditação, o autor prova a existência de Deus pelos axiomas, enquanto ele não está ainda seguro de não se enganar a respeito desse assunto.

RESPOSTA: Ele prova, e ele sabe que não se engana no assunto dos axiomas, porque dirige sua atenção sobre eles; por tanto tempo que o faz [puisqu'il y porte attention; aussi longtemps qu'il le fait], ele está certo de não se enganar e é forçado [forcé] a dar o seu assentimento." (MÉDITATION I).¹⁰³

"Se nós ignoramos em efeito que toda a verdade tem a sua origem em Deus, por mais claras que fossem nossas ideias, nós não saberíamos que elas são verdadeiras e que nós não nos enganamos, quando nós não dirigimos (portons) nossa atenção sobre elas e quando nós não fazemos senão nos lembrar de tê-las visto claramente e distintamente. De outra maneira, em efeito, mesmo ignorando que Deus existe, quando nós dirigimos (portons) nossa atenção sobre as verdades mesmas, nós não podemos duvidar delas; pois de outra maneira nós não poderíamos demonstrar que elas são verdadeiras." (LE DISCOURS DE LA MÉTHODE).¹⁰⁴

¹⁰³ DESCARTES, 1975, p. 9.

¹⁰⁴ DESCARTES, 1975, p. 127.

Descartes nega que os axiomas sejam indubitáveis em si mesmos. Eles são indubitáveis no momento em que são pensados com atenção. Se deixamos de lhes prestar atenção não podemos estar seguros de sua verdade. Só estamos seguros após conhecer Deus. E só podemos provar a existência de Deus com a verdade atual dos axiomas.

O texto sustenta a independência da verdade dos axiomas quando são pensados na atualidade (atenção, questão de fato) e a dependência de sua verdade do conhecimento da existência de Deus. É claro que essa dependência se refere à não atualidade, ou ao passado. Recordemos que uma verdade passada ou esquecida significa uma verdade que está submetida à hipótese do Deus enganador.

Não há referência a demonstrações ou a razões. A lembrança é justamente de um axioma e não de razões de uma demonstração. Há uma oscilação.

Não há referência à regra da verdade. É interessante notar que a segunda passagem se refere diretamente às ideias claras e distintas e verdadeiras. É mais um texto que nega a possível interpretação de que Descartes não pretendia fundar as ideias claras e distintas, somente a regra da verdade.

Como o tema é a verdade dos axiomas, e como eles são as verdades mais evidentes que possuímos, concluímos que a evidência só é indubitável na sua percepção atenta, como uma questão de fato.

Se os axiomas podem ser dubitáveis e se devem ser fundados na prova da existência de Deus, então a Conversação refuta a interpretação da memória e da demonstração.

Nº27. *Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo*, final das Segundas Respostas.

Vejamos dois postulados.

"Em terceiro lugar, que examinem diligentemente as proposições que não precisam de prova para serem

conhecidas, e cujas noções cada qual encontra em si mesmo (...) e que assim exercitem essa clareza do entendimento (...) que a exercitem, digo eu, totalmente pura e liberta de seus prejuízos; pois, por esse meio, a verdade do axiomas seguintes, lhes será fortemente evidente."105

"Em sétimo lugar, postulo que os leitores, levando em conta que nunca reconheceram qualquer falsidade nas coisas que conceberam claramente (...) considerem que seria algo inteiramente desarrazoado se (...) pusesse em dúvida as coisas que o entendimento concebe clara e distintamente. Mediante isso, admitirão facilmente os seguintes axiomas como verdadeiros e indubitáveis..."106

"Fortemente evidente" e "nunca" podem ser compatíveis com a tese de que a evidência é irresistível na atualidade independente de Deus.

Acrescentamos que a tradução traz "levando em conta que", mas no original está "prenons garde qu'ils". A expressão "prendre garde" significa tomar cuidado ou prestar atenção. Assim, nunca reconhecer falsidade na clareza e distinção pode estar condicionado por uma percepção atenta ou cuidadosa. O que é compatível com nossa interpretação, mas que merece uma melhor tradução desses termos.

Seção 3: Resumo dos textos em função de uma comparação mais direta.

No Discurso do Método (nº1 e 3): a regra da verdade é certa porque provamos que Deus existe.

No Discurso do Método (nº2): as ideias claras e distintas dependem da prova da existência de Deus.

No Resumo das seis Meditações (nº4 e 5): a regra da verdade é provada na quarta Meditação.

Na terceira Meditação, §4 (nº6): as percepções evidentes são dubitáveis (o cogito, os axiomas, a matemática) e também a regra da verdade. Há uma oscilação entre a evidência e a hipótese do Deus enganador.

105 AT, IX-1, p.126. Sublinhado nosso.

106 AT, IX-1, p.127. Sublinhado nosso.

Na terceira Meditação, §5 (nº7): a prova da existência de Deus é fundamento da certeza de todas as coisas.

Na terceira Meditação, §12 (nº8): a razão é indubitável, sem que seja apresentada qualquer condição. O cogito também é indubitável.

Na quarta Meditação, §16 (nº9): os juízos ou concepções claras e distintas são dubitáveis e fundamentadas na prova da existência de Deus. A regra da verdade é fundamentada, confirmando a afirmação do resumo das seis Meditações.

Na quinta Meditação, §12 (nº10): a certeza de todas as coisas depende da prova da existência de Deus.

Na quinta Meditação, §§13, 14 e 15 (nº11): parece que o problema é restrito à fundamentação da demonstração.

Na sexta Meditação, §14 (nº12): a natureza pode nos enganar nas coisas mais verdadeiras.

Nos Princípios da Filosofia, artigo 5 (nº13): Deus pode nos enganar nas coisas que pensamos melhor conhecer, nas coisas muito certas. Há dúvida sobre as concepções claras e distintas.

Nos Princípios da Filosofia, §13 (nº14): parece que o problema se restringe à demonstração. Mas há também uma referência às noções comuns. Há uma oscilação entre a demonstração atual e lembrada, mas também entre as noções comuns atuais e lembradas. Há uma dúvida sobre o "muito evidente", que deve ser resolvida pela certeza de que Deus existe.

Nos Princípios da Filosofia, §30 (nº15): Deus poderia enganar no verdadeiro, no "muito evidente" e nas verdades muito evidentes. Não podemos estar enganados porque Deus existe. A regra da verdade está implícita.

Nas Segundas Respostas a Mersenne (nº16): Descartes parece afirmar que o cogito e os axiomas são sempre indubitáveis. O problema parece restrito a fundamentação da ciência das conclusões.

Nas Segundas Respostas a Mersenne (n°17): a matemática é dubitável e depende da prova da existência de Deus. Mas a dúvida se estende às coisas muito evidentes, num plano geral.

Nas Segundas respostas a Mersenne (n°18): Deus poderia enganar na evidência (e na regra da verdade). A prova da existência de Deus afasta tal dúvida. A própria faculdade da razão é fundada na prova.

Nas Segundas Respostas a Mersenne (n°19): a prova da existência de Deus fundamenta a verdade das coisas claras e distintas.

Nas Segundas Respostas a Mersenne (n°20): as coisas claras e simples (cogito e axiomas) são indubitáveis porque não podem ser pensadas e dubitáveis ao mesmo tempo.

Nas Segundas Respostas a Mersenne (n°21): Descartes parece restringir o problema ao da demonstração. Há uma dúvida e fundamentação da própria faculdade da razão.

Nas Quartas Respostas a Arnauld (n°22): Descartes explica que não há círculo vicioso porque devemos distinguir entre as concepções claras e distintas efetivas e as lembradas.

Na Carta a Clerselier, resumo das Instâncias de Gassendi (n°23): Descartes afirma que não cometeu um círculo vicioso, remetendo às Segundas e Quartas Respostas.

Na Carta a Clerselier (n°24): há uma dúvida sobre o axioma "Tudo o que pensa, é". Mas é preciso fazer a diferença entre proferir com atenção e lembrar a proposição.

Na carta a Regius (n°25): Descartes concorda com Regius que os axiomas são indubitáveis, mas introduz uma condição: enquanto são pensados.

Na Conversação com Burman (n°26): somente os axiomas percebidos atualmente são indubitáveis. Não somente os axiomas, mas as ideias claras e distintas dependem do conhecimento da existência de Deus.

Na exposição geométrica do final da Segundas Respostas (nº27): os axiomas são apresentados como indubitáveis sem mais considerações.

Em suma, temos vários textos que apresentam uma dúvida sobre a evidência e a regra da verdade e a necessidade de fundamentá-las na prova da existência de Deus. E temos textos que parecem restringir o problema à fundamentação da demonstração: 11, 14, 16 e 21. Menos diretamente: 8, 20 e 27.

No que diz respeito aos textos sobre a dúvida sobre a evidência e a regra da verdade, é importante fazer a distinção entre textos diretos (ou secos) e textos com a oscilação. Os textos diretos ou secos são aqueles em que Descartes simplesmente afirma que a evidência e a regra são dubitáveis e que devem ser fundamentadas na prova da existência de Deus, sem nenhuma referência à oscilação da atualidade e não atualidade: 1,2,3,4,5,9,10,12,13,15,17,18 e 19. Os textos em que Descartes duvida e exige uma fundamentação da evidência e da regra da verdade, com a oscilação, são: 6, 22, 24, 25 e 26. A assimetria é evidente. Acrescentemos que os primeiros textos se referem às obras de Descartes (1-15) e dos outros textos somente o nº6 é da obra. Há 10 textos com a apresentação seca e somente um com a apresentação com a oscilação. É uma dificuldade que não pode ser ocultada

Todos os textos que se referem à dúvida e à fundamentação da evidência e da regra da verdade devem ser solucionados através das teses do capítulo 1.

Os textos com apresentação seca devem ser solucionados reunindo as teses do capítulo 1 e os textos com apresentação com a oscilação (6-26). Devemos afirmar que existe uma oscilação implícita, mesmo que a própria apresentação explícita nada diga a respeito.

Conclusão do capítulo.

O objetivo do nosso capítulo era analisar os textos de Descartes sobre o círculo vicioso, no sentido de detectar qual é o objeto da dúvida e, portanto, de fundamentação: as percepções claras e distintas ou somente as demonstrações?

O que concluímos dessa análise? Descartes toma por objeto de dúvida e fundamentação as ideias ou concepções claras e distintas, os juízos claros e distintos e a regra da verdade e não somente as demonstrações. Com essa análise, podemos refutar a interpretação da memória e da demonstração que afirma que Descartes nunca colocou em dúvida as percepções claras e distintas apenas as demonstrações passadas. Sustentamos a interpretação da evidência fundada, que afirma que Descartes coloca em dúvida as próprias percepções claras e distintas. Resta a essa interpretação explicar porque, em alguns textos, Descartes parece considerar apenas as demonstrações. Tal explicação foi esboçada nesse capítulo e será retomada no capítulo 4 dedicado exclusivamente a esse tipo de texto.

Capítulo 3.

O privilégio do cogito e a hierarquia das evidências.

A solução do problema do círculo vicioso deixou intacta uma série de problemas. A solução pôde ser feita sem que tais problemas necessitassem ser colocados. Nesse momento, tais problemas precisam ser colocados.

Esse capítulo visa resolver cinco problemas que corresponde a cinco grandes seções.

Depois das cinco seções tematizaremos, na sexta seção, a prova da existência de Deus conforme as teses desse capítulo.

As cinco seções, seus problemas e soluções.

Seção 1: A relação do cogito com a regra da verdade.

Problema n°1: A regra da verdade parece afirmar a mesma coisa que o cogito, ou seja, que a evidência-cogito é igual à verdade.

Solução: Estabelecer uma diferença entre a proposição do cogito e a proposição da regra.

Seção 2: A relação da regra da verdade com os axiomas: os axiomas fundam a regra.

Problema n°2: A regra isolada não vence a hipótese do Deus enganador. Ela não é uma proposição evidente, não é uma evidência por si, mesmo que seja uma proposição verdadeira.

Solução: a regra deve ser acompanhada dos axiomas.

Seção 3: A relação da regra da verdade com os axiomas: a regra funda os axiomas.

Problema n°3: A regra parece desprovida de função na medida em que os axiomas parecem ter suficiência própria.

Solução: A regra funda os axiomas.

Seção 4: A relação do cogito com os axiomas.

Problema n°.4: O cogito não pode ser igual aos axiomas.

Solução: O cogito é o primeiro princípio de toda a filosofia e não apenas um princípio estritamente epistemológico.

Seção 5: A relação do cogito com a matemática.

Problema n° 5: O cogito não pode ser igual à matemática.

Solução: A persistência da hipótese do Deus enganador merece uma solução definitiva, o que parece colocar a evidência do cogito ao mesmo nível da evidência da matemática.

Esses problemas serão plenamente compreendidos no início das seções.

Justificativa do procedimento de reconstrução do pensamento de Descartes feita nesse capítulo.

Existe, nesse capítulo, uma assimetria entre os problemas e as soluções. Os problemas são objetivos, são inegáveis. As soluções são subjetivas.

É inegável que a regra da verdade deve afirmar algo diferente do cogito; que a regra da verdade não pode enfrentar a hipótese do Deus enganador; que, sendo os axiomas evidentes, fica problematizada a função da regra quanto a eles; que o cogito não pode estar ao mesmo nível dos axiomas e da matemática, porque poderia ser substituído por qualquer um deles no papel de primeiro princípio da ciência e de momento da extração da regra.

A questão é que não existem textos de Descartes que nos auxiliem na solução desses problemas.

Uma interpretação como reconstrução deve ter por base alguns textos que são insuficientes para produzir uma leitura próxima do literal. A reconstrução fornece hipóteses que

preenchem as lacunas. Mas ela tem textos do filósofo como "fatos" que a sustentam ou a refutam, etc.

No nosso caso, não há nenhum texto que possa nos auxiliar. Devemos possuir um segundo conceito de reconstrução para defender a interpretação da acusação de pura arbitrariedade.

Em primeiro lugar, esse capítulo visa reconstruir o pensamento de Descartes e não inventar uma teoria nova.

Em segundo lugar, a interpretação não pode contrariar nenhum texto de Descartes, seja ele qual for.

Em terceiro lugar, ela não deve contrariar o espírito da filosofia de Descartes e deve lhe ser conforme. Nós devemos poder dizer "Descartes poderia ter pensado assim".

Reconhecemos que esses critérios são muito vagos e que não podem conduzir a investigação. Contudo, acreditamos que as seções mostrarão, em seu núcleo, uma fidelidade ao pensamento de Descartes.

Enfim, cada um, diante dos problemas, pode se perguntar: o que diria Descartes? Negar-se a fazer uma especulação por fidelidade absoluta ao pensamento de Descartes é louvável, mas também é abdicar a toda e qualquer solução. Devemos permanecer mudos frente aos problemas. Louvável, mas desinteressante. Tendo consciência da extrema fragilidade das nossas hipóteses, podemos defendê-las.

Seção 1: A relação do cogito com a regra da verdade.

Precisamos distinguir a proposição do cogito da proposição da regra da verdade porque podemos pensar que as duas proposições dizem a mesma coisa no que respeita a evidência. Faremos uma análise neutra antes de alcançar uma resposta. Como temos o cogito e a regra, então estamos supondo a extração da regra. Ela foi apresentada no Capítulo 1 e aquela explicação será aqui pressuposta.

A proposição do cogito.

1) O conteúdo da proposição do cogito é: "Penso, logo existo.".

2) O cogito é uma proposição particular porque enuncia uma realidade particular: eu existo. Ela não enuncia: todos os homens que pensam, existem.

3) O cogito é uma proposição com evidência (é a sua evidência).

4) O cogito é uma proposição verdadeira (é a sua verdade).

5) A evidência do cogito é uma evidência real e não uma representação de uma evidência.

6) A evidência do cogito é uma evidência particular. É uma evidência própria dele.

É essa evidência e não outra. Ela não tem nenhuma relação com outras evidências. A evidência não é particular porque o cogito é uma proposição particular. Uma proposição poderia ser universal e ter uma evidência particular. Por exemplo, o princípio de casualidade é uma proposição universal, mas com uma evidência particular, ou seja, a sua evidência. É a evidência dele e não de uma outra proposição. Mas esse princípio poderia servir de padrão de evidência e sua evidência se tornaria evidência universal. Logo, o princípio é uma proposição universal, possui uma evidência particular e poderia torna a sua evidência uma evidência universal.

A evidência particular é uma evidência dele, é a sua evidência e não se refere às outras evidências. Significa que, ao pensar o cogito, não estamos ainda pensando em outras proposições e considerando que elas devem se modelar pelo cogito. Esse movimento de pensamento transformaria a evidência do cogito em evidência geral, que tem, em primeiro lugar, uma versão como modelo de certeza e depois entra na regra da verdade.

A proposição da regra da verdade.

1) O conteúdo da proposição da regra é: todas as coisas que concebemos com clareza e distinção (evidência) são verdadeiras.

2) A regra é uma proposição universal porque enuncia algo universal, porque diz respeito a todas as concepções evidentes. Não enuncia algo sobre uma ou algumas.

Ela enuncia algo sobre todas as proposições de um certo tipo, mas é universal.

3) A regra não é uma proposição evidente.

Não existe uma evidência fora da proposição, mas somente dentro dela.

Explicuemos os termos. A regra da verdade é uma proposição e pode ser evidente, essa evidência da regra é que denominamos de evidência de fora. A regra da verdade enuncia algo sobre a evidência e o fato de que ela é verdadeira, essa evidência enunciada na regra é que denominamos de evidência de dentro.

A regra não é uma proposição evidente, se refere a uma evidência (dentro), ou contém uma evidência, mas tal é uma representação de uma evidência.

Podemos afirmar que a regra da verdade é uma proposição evidente, mas não é evidente em si mesma, não se sustenta por si. Ela não possui uma evidência do tipo do axioma, cuja evidência é independente de outras proposições. A evidência da regra somente aparece quando está acompanhada.

4) A regra é uma proposição verdadeira.

Podemos dizer que junto ao cogito a regra é uma proposição evidente, mas ela não se sustenta por si. Ela deixa de ser evidente tão logo fique isolada.

Podem surgir aqui alguns problemas. Se a regra é uma evidência, então pode ser uma evidência real. E como tal pode ser um modelo de evidência. Porém, como sua evidência é

dependente, não pode ser modelo. Um segundo problema é que se a regra é uma evidência (fora), contém uma evidência (dentro), que é uma representação, e que por isso mesmo impede que a regra enfrente a hipótese do Deus enganador. Não há nenhum problema, porque a evidência da regra é uma evidência dependente de uma outra evidência real. Em si mesma, não possui evidência, nem enfrenta a hipótese do Deus enganador. Essa questão será explicada na seção 2.

5) A regra da verdade contém uma evidência, porque ela afirma que a evidência-cogito é igual à verdade. Essa evidência não é uma evidência, mas uma representação da evidência. Tal evidência não é uma evidência real.

A regra se refere a uma evidência (de dentro) e essa evidência é uma representação de uma evidência.

Parece óbvio que a evidência contida na regra é uma representação da evidência, mas veremos a importância dessa observação quando a regra for confrontada com a hipótese do Deus enganador.

6) A evidência da regra é uma evidência geral.

A explicação de seu caráter geral foi dada na extração da regra no capítulo 1.

7) A evidência enunciada (dentro) na regra é a evidência-cogito.

8) A evidência-cogito é igual à verdade.

9) A evidência da regra aponta para a evidência do cogito. Lembramos da evidência do cogito quando pensamos na evidência-cogito da regra.

Essa forma de lembrança ficará mais clara na seção 3 com o conceito de regra como sinopse. Com a regra pensamos no cogito, caso contrário ela não teria nenhum sentido. Mas esse pensamento é especial, não significa que devemos reeditar sempre o cogito. Nisso consiste a diferença entre o modelo de certeza e a regra. Com o modelo de certeza o cogito deve estar sempre presente. O cogito como modelo já é uma generalização,

já não é o próprio cogito, mas ainda depende da sua presença. Na regra, essa dependência está superada. Deixemos as explicações para a seção 3.

10) Na passagem do cogito para a regra, a evidência-cogito de real passa a ser representação, e de particular passa a ser universal.

As características acima mostraram a diferença entre a proposição do cogito e a proposição da regra. Mas a questão não foi solucionada. Expressaremos melhor o sentido da afirmação de que o cogito e a regra estão dizendo a mesma coisa.

Devemos pensar as duas proposições somente sob o aspecto da evidência. Quando pensamos no cogito, pensamos nele uma evidência. Sabemos o que é a evidência-cogito dele. Pensamos também que a evidência é igual à verdade. Quando pensamos na regra da verdade, pensamos na evidência-cogito e sabemos que é igual à verdade. A regra parece dizer a mesma coisa que o cogito, no que diz respeito à evidência e sua verdade.

Expressaremos essa aparente igualdade com as fórmulas. O cogito expressa que a evidência-cogito é igual à verdade e a regra afirma que a evidência-cogito é igual à verdade. Se for assim, o cogito já nos fornece todos os recursos para avançar na ciência. Por que afinal de contas temos que formular uma regra?

Acrescentamos que do cogito podemos produzir um modelo de certeza antes da regra. É o que o próprio Descartes faz na segunda Meditação. Como vimos no capítulo 1, o cogito é consultado para sabermos se uma nova proposição é verdadeira. Descartes diz no §9: "Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo."¹⁰⁷

Por que o cogito não poderia ser o modelo na terceira Meditação? O cogito está do lado dos axiomas e da matemática,

¹⁰⁷ AT, IX-1, p.22.

poderia servir de modelo. Por outro lado, parece que não poderia ser modelo porque está igualado a eles, pelo menos na aparência.

Acrescentemos que o axioma possui uma evidência tal que (logo a seguir veremos) é igual à evidência-cogito e que parece não depender do cogito e tampouco da regra.

A diferença entre a proposição do cogito e a proposição da regra da verdade no que diz respeito à questão anterior.

Para essa solução, é necessário voltar a alguns elementos da extração da regra do capítulo 1.

O cogito possui uma evidência-cogito que é real, particular e que é idêntica à verdade.

A evidência-cogito do cogito assegura a sua verdade. Estamos dentro dos limites do próprio cogito como uma proposição particular, ou seja, é essa proposição e não outra e não tem relação com outras proposições.

A regra possui uma evidência-cogito (dentro), que é a representação da evidência (não real), geral e que é igual à verdade.

A evidência-cogito da regra é a mesma do cogito, mas há uma diferença. Porém, num certo sentido ela deve ser a mesma. A evidência do cogito é copiada na regra.

No cogito, a evidência-cogito é igual à verdade. Na regra, a evidência-cogito é igual à verdade, mas há uma diferença, porque essa igualdade da regra significa: qualquer outra evidência (real) que seja igual à evidência-cogito é igual à verdade. Essa evidência-cogito encontra-se num plano de universalidade ou generalidade. A evidência-cogito do cogito está restrita a ele. A evidência-cogito da regra pode ser encontrada num número indefinido de outras proposições. Esse encontro em potência é a generalidade da evidência-cogito da regra

Fazemos uma reflexão (extração) sobre essa proposição particular do cogito com a sua evidência e a sua verdade. Afirmamos que qualquer outra evidência que for igual à evidência do cogito está assegurada de sua verdade. A regra é a fórmula resultante dessa reflexão. Portanto, o cogito assegura a sua verdade. E o cogito assegura (funda) a regra, assegura que a evidência-cogito é igual à verdade.

A evidência-cogito (dentro) da regra não é uma evidência, é uma representação da evidência. A evidência-cogito da regra é geral. Geral porque não é a evidência-cogito do cogito. Geral porque pode ser encontrada em outro lugar, em outras proposições. Tal possibilidade é seu caráter geral. Em outras palavras, outras evidências (de outras proposições) podem ser iguais à evidência-cogito da regra, e, portanto, iguais à verdade.

A regra assegura, para as outras proposições, que a evidência-cogito é igual à verdade. A evidência-cogito encontrada nessas outras proposições será uma evidência real. O pensamento do cogito deve ser abandonado para a ciência avançar e é a regra que deve substituí-lo. Na segunda Meditação, o cogito ainda servia de modelo de certeza sem a regra, mas a partir da terceira Meditação é a regra que deve assumir o papel de indicadora do que é a verdade.

Conclusão da seção 1.

Na proposição do cogito, não temos consciência senão de que a evidência-cogito particular é igual à verdade particular. Afirmamos a evidência do cogito e afirmamos a verdade do cogito. Nada mais é pensado. Não há nenhuma universalidade.

Num primeiro momento, tendemos a pensar que uma outra evidência-cogito é igual à verdade. Num segundo momento, efetivamos essa tendência, tornando o cogito um modelo. Num

terceiro momento, esse modelo é abandonado e é formulada a regra da verdade.

Se, no cogito, sabemos que a evidência-cogito dele é igual à verdade e se, na regra, sabemos que qualquer evidência-cogito é igual à verdade, então a diferença está posta.

Acrescentemos um detalhe, a evidência-cogito do cogito é uma evidência real, é a própria evidência que está presente. A evidência-cogito da regra não é uma evidência real, mas uma representação da evidência.

Temos necessidade de alcançar um nível de universalidade. Temos necessidade de avançar na ciência. Temos necessidade de nos afastar do cogito para avançar na ciência (porque temos que nos desprender de uma proposição particular para nos dirigir a uma outra proposição particular e assim por diante). Enfim, temos necessidade de nos desprender do modelo de certeza do cogito e formular a regra, porque o modelo necessita do exemplo, que é a proposição particular do cogito. Se não superamos o modelo, não nos desprendemos do cogito. Essas quatro necessidades convergem.

A reunião da extração (capítulo 1) e da caracterização das duas proposições nos permitiu fazer a diferença.

Seção 2: A relação da regra as verdade com os axiomas: os axiomas fundam a regra.

A regra da verdade não pode afastar a hipótese do Deus enganador.

Para avançar na ciência devemos nos afastar do cogito. Contudo, devemos reter a regra da verdade na atualidade. Ela está isolada, ou seja, não é acompanhada por nenhuma outra evidência.

Suponhamos que nossa tarefa seja provar a existência de Deus (ou provar outra coisa qualquer). Durante essa prova, a hipótese do Deus enganador deve estar presente, ser atual, ou, pelo menos, ter uma eterna possibilidade de aparecer, como sustentamos no capítulo 1. É necessário que tal hipótese esteja presente para que as evidências (atuais) demonstrem a existência de Deus, que afastará definitivamente a hipótese cética.

Eis nosso problema, a evidência da regra (de dentro) não é capaz de afastar a hipótese do Deus enganador. Essa pode colocar em dúvida a igualdade da evidência e da verdade. A evidência contida na regra é abstrata, vazia. Ela não é uma evidência real, mas uma representação da evidência. A regra como representação da evidência significa: existe uma evidência tal que é capaz de vencer a hipótese do Deus enganador. Ela enuncia um tipo de evidência, mas tal evidência não se faz presente.

E somente a própria presença da evidência, a evidência real, pode afastar a hipótese do Deus enganador. Só uma evidência real tem uma força irresistível capaz de afastar com firmeza tal hipótese. A fórmula abstrata da regra não tem tal força.

Por consequência, é necessário que a regra seja acompanhada por uma proposição evidente. Que pode ser um axioma, ou vários deles. E esse é o caso, na medida em que estamos prontos para provar a existência de Deus.

A evidência do axioma afasta a hipótese do Deus enganador.

O cogito vence a hipótese do Deus enganador, porque possui uma evidência que não pode ser submetida a tal dúvida. A evidência vem antes da indubitabilidade e é a razão desta.

Quando pensamos um axioma (independente de qualquer outra coisa), reconhecemos nele uma evidência. Essa evidência é tal que não pode ser submetida a tal hipótese. Ou seja, no confronto entre hipótese do Deus enganador e o axioma, esse vence por sua irresistível evidência.

Não existe nenhuma mediação como a seguinte. A evidência do cogito vence a hipótese do Deus enganador. A evidência do axioma é igual à evidência do cogito. Logo, a evidência do axioma vence a hipótese do Deus enganador. A evidência do axioma, por si mesma, vence a hipótese do Deus enganador. É uma comparação imediata.

O axioma enfrenta a hipótese do Deus enganador com a sua evidência, não necessita do cogito e da regra para esse efeito.

É claro que, de fato, essa mediação sequer faria sentido, porque supomos que o cogito não está mais presente e a regra (com sua evidência-cogito) está em questão.

A evidência do axioma é igual à evidência-cogito.

A evidência do axioma é uma evidência igual à evidência do cogito. E é uma evidência real e pensada na atualidade.

O enunciado da regra é: a evidência-cogito é igual à verdade. O que entendemos por evidência-cogito? O que é pensado quando pensamos em tal evidência? O que sabemos na evidência cogito? Sabemos das três dúvidas e sabemos do cogito (e da sua evidência). Saber significa lembrar. Lembramos das três dúvidas e lembramos do cogito como superador delas. Não significa que lembramos de tudo e em todas os detalhes. Nossa lembrança do argumento do sonho, por exemplo, não é igual à própria reflexão que fizemos sobre ele e que pode durar muito tempo. Mas somos capazes de lembrar todo o seu significado e com perfeição.

Sabemos o que é a evidência do axioma por experiência. Podemos comparar a evidência-cogito com a evidência do axioma e constatar sua igualdade. A evidência-cogito não é a evidência do cogito, mas deve ser uma cópia perfeita dela. Ao afirmar que a evidência do axioma é igual à evidência da regra, também afirmamos que é igual à evidência do cogito, que não está mais presente. Se não fosse assim, tal regra de nada serviria. De nada serve enunciar uma característica que lembramos com imperfeição.

Há duas maneiras de interpretar a situação. Comparamos a evidência do axioma com a evidência-cogito. Está implícito na regra que a evidência-cogito vence as três dúvidas. Logo, da mera comparação dessas evidências inferimos que elas são iguais e que, portanto, a evidência do axioma é verdadeira.

Uma segunda interpretação: comparamos a evidência do axioma com a evidência-cogito (como se fosse pura) e constatamos que elas são iguais. Depois submetemos a evidência do axioma às três dúvidas. É claro que ela vence todas elas.

Tal interpretação é errada. Comparamos a evidência do axioma com a evidência-cogito (que supõe a resistência às três dúvidas). E é claro que a evidência-cogito da regra não é a evidência do cogito espontânea, já enfrentou as três dúvidas.

Essa segunda interpretação também é errada, porque propõe que voltemos ao método da dúvida e submetamos o axioma às três dúvidas, o que questiona todo o empreendimento feito até o momento. Podemos comparar a evidência real do axioma com a evidência abstrata da regra (de dentro). Se não soubéssemos o que significa, com precisão, a evidência-cogito da regra, não avançaríamos um passo. Porém, esse saber, por mais preciso que seja, não é a própria evidência, a evidência real, que tem a força irresistível capaz de enfrentar a hipótese do Deus enganador. .

Quando pensamos na regra, lembramos o que é a evidência-cogito, mas não pensamos mais nela. A lembrança é

suficiente para estabelecer a igualdade entre a evidência do axioma e a evidência-cogito. A lembrança é perfeita, mas não é igual ao pensamento. Ela permite identificar e diferenciar perfeitamente. A lembrança da evidência-cogito pode ser dubitável pela hipótese do Deus enganador, mas o pensamento atual não.

A prova de que essa lembrança deve ser perfeita é que devemos utilizar a regra. Para poder reconhecer que uma outra evidência é igual à evidência-cogito devemos lembrar perfeitamente o que ela é. Sem tal lembrança, ou com uma lembrança um pouco imperfeita, a regra de nada vale.

O axioma funda a regra da verdade.

A evidência do axioma assegura a igualdade da evidência-cogito e da verdade enunciada na regra da verdade. Ela prova que a evidência do tipo evidência-cogito (que é a dele) não pode ser atingida pela hipótese do Deus enganador. O axioma afasta a hipótese do Deus enganador que recaia sobre a regra.

Observações.

O axioma desmente a hipótese do Deus enganador porque tem uma evidência e não é questionada por ela.

Se o cogito estivesse ao lado da regra, ele venceria a hipótese do Deus enganador. E, portanto, o axioma cumpre a mesma tarefa. Ele acompanha a regra substituindo o cogito. Tal substituição é importante, porque faz o pensamento avançar.

A presença do axioma impede que a hipótese do Deus enganador coloque em dúvida a regra.

A regra então depende do axioma (ou de uma proposição evidente qualquer).

O axioma é o acompanhante da regra. O axioma sustenta a regra e é por isso que posso dizer que ele a funda.

A evidência do axioma prova que a evidência do tipo da regra não pode ser atingida pela hipótese do Deus enganador.

A evidência do axioma afasta a hipótese do Deus enganador de si e da regra.

Fim das observações.

Retomemos os passos.

A regra é questionada pela hipótese do Deus enganador.

A evidência do axioma vence a hipótese do Deus enganador.

Comparamos a evidência do axioma com a evidência-cogito e constatamos sua igualdade.

A regra vence a hipótese do Deus enganador, porque o axioma prova que a evidência vence a hipótese cética.

A regra é reestabelecida. Ela é fundada pelo axioma. Esse fundamento não é aquele que lhe fornecerá a prova da existência de Deus, porque está nos estreito limites do presente. Mas é nesse limite que ocorrerá a prova da existência de Deus.

Seção 3: A relação da regra com os axiomas: a regra da verdade funda os axiomas.

O próximo problema é saber qual o papel, ou a função, ou a utilidade da regra da verdade.

A fórmula extraída do cogito parece sem serventia. Uma proposição qualquer ou um axioma que tenha a evidência forte (que possa ser identificada com a força da evidência do cogito) é verdadeira independente da regra da verdade.

Se, ao nos deparar com a evidência do cogito, afirmamos a sua verdade. Se devemos procurar outras proposições com a mesma evidência do cogito. Então, por que precisamos de uma regra da verdade que afirme que a evidência-cogito é igual à verdade? Ao nos deparar com outras proposições afirmaremos sua

verdade tal como fizemos com o cogito. A regra da verdade não parece ter nenhuma serventia.

Faremos referência apenas aos axiomas, mas trata-se de todas as proposições evidentes. A situação é a seguinte. Passamos pelas dúvidas, alcançamos o cogito e extraímos a regra da cogito. É preciso avançar e, portanto, abandonar o cogito. Temos então a regra da verdade e devemos procurar outras proposições evidentes para avançar na construção da ciência. De um ponto de vista neutro, trata-se de proposições evidentes. Contudo, referiremo-nos apenas aos axiomas. Justifiquemos essa restrição.

Os axiomas são apenas exemplos de proposições evidentes. Logo, eles as representam. É interessante se referir aos axiomas porque eles entrarão logo a seguir na demonstração da existência de Deus. A prova da existência de Deus é o conhecimento que resolve a oscilação entre as evidências e a hipótese do Deus enganador. Focaremos nossa atenção nos axiomas, sem esquecer que o que dissermos sobre eles deve valer para toda e qualquer proposição evidente.

Em alguns momentos do texto, restringiremos a questão apenas a um axioma. O termo aparecerá no singular. Também o que vale para esse axioma singular deve valer para todos os axiomas e todas as proposições evidentes. Essa restrição se faz necessária porque a hipótese do Deus enganador somente pode ser afastada por uma evidência real, e tal deve ser uma evidência particular.

---.---

Exposição de uma situação inicial.

Não pensamos mais no cogito.

Pensamos na regra da verdade.

Devemos procurar outras proposições evidentes para avançar na ciência. Nesse momento, é natural pensar nos

axiomas, embora pudéssemos pensar em qualquer proposição evidente.

Temos nossa situação inicial.

Pensamos em um axioma. Ele tem uma evidência. Ele enfrenta e vence a hipótese do Deus enganador. O axioma é verdadeiro.

O axioma parece se sustentar por si mesmo. Independente, ele mostra a própria força de sua evidência. Ele é verdadeiro por si mesmo. Ele parece estar na mesma situação em que estava o cogito. O cogito se mostrou evidente e sua evidência levou à verdade, sem a necessidade da regra da verdade. O axioma parece então autônomo, não necessitar da regra da verdade para estabelecer a sua verdade. A sua verdade flui da sua evidência, como aconteceu no cogito.

No cogito, nem sequer possuíamos a regra da verdade. Mas sequer havia uma regra escondida e pressuposta. O cogito não se estabelece porque sabemos (uso pressuposto) que tudo o que é evidente é verdadeiro e porque o cogito é evidente. Se fosse assim, a extração da regra não seria uma fundamentação, ou seja, o estabelecimento da validade de uma regra, mas apenas a ocasião da descoberta do que já era válido de modo pressuposto.

No caso do axioma, temos a regra da verdade. Se o axioma é autônomo no estabelecimento de sua verdade, surge a pergunta: qual é o papel da regra?

Explicação mais detalhada do problema.

Pensem num axioma determinado. Por exemplo: "o que foi feito não pode não ter sido feito".¹⁰⁸ Pensamos que tal axioma é evidente e que é impossível que não seja verdadeiro. A sua evidência é tal que nos obriga a afirmar a sua verdade.

¹⁰⁸ Como sustentamos no capítulo 1, esse axioma está escrito de um modo particular no §4 do início da terceira Meditação.

Não necessitamos da regra da verdade para nos convencer da verdade do axioma.

Mas ele não pode ser dubitável pela hipótese do Deus enganador?

Pensamos então na evidência do axioma e pensamos na hipótese do Deus enganador e continuamos a afirmar a sua verdade. Ou seja, nem mesmo tal a hipótese abala a evidência.

Para efeito de comparação, lembremos o caso da matemática na primeira Meditação. Pensamos a evidência da proposição "dois mais três é igual a cinco". Como poderia não ser verdadeira? Então, pensamos na hipótese do Deus enganador, que atinge a passagem espontânea da evidência para a verdade. Não podemos mais afirmar a verdade da matemática. A situação da matemática e a do axioma é diferente.

Como nem mesmo a hipótese do Deus enganador abala o axioma na afirmação de sua verdade, a partir de sua evidência, não há nenhuma necessidade de uma regra para afirmar a sua verdade, ou para garantir a passagem da sua evidência para a sua verdade. A mera análise do axioma dá conta da passagem.

Concluimos que a regra da verdade não parece ter nenhuma função na afirmação da verdade das proposições evidentes, no caso em questão, dos axiomas. Ou desse axioma analisado.

Relação da regra da verdade com a prova da existência de Deus.

A regra não tem um papel relativamente à evidência do axioma. Também não tem um papel na prova da existência de Deus. Mas a questão do círculo era a de que a regra dependia dessa prova e de que a prova dependia da regra?

Há um problema mais específico do papel da regra relativamente aos axiomas. E um problema mais geral do papel da regra da verdade na demonstração da existência de Deus (na

medida em que essa prova estabelece o fundamento do conhecimento e não enquanto prova em si mesma).

Entretanto, se há um papel da regra da verdade na afirmação (garantia) da verdade dos axiomas, segue-se um papel da regra da verdade na prova, na medida em que os axiomas são constituintes da prova.

A solução do problema.

Nossa proposta de solução é que a regra funda os axiomas.

Partiremos de um enunciado esquemático da solução.

Suponhamos que estamos no início da terceira Meditação, em que aparecem os axiomas diante da hipótese do Deus enganador (§4) e antes da prova da existência de Deus (§16 em diante), em que eles serão utilizados. O que podemos dizer dos axiomas?

Esquema do problema:

- a) Os axiomas são evidentes.
- b) Os axiomas vencem a hipótese do Deus enganador. (O que é dito no §4).
- c) Mas serão os axiomas verdadeiros?

E se houvessem outras dúvidas que abalassem sua verdade?

É claro que o texto do §4 afirma que os axiomas são evidentes e verdadeiros. Lembremos que estamos propondo uma reconstrução.

Esquema da solução:

- a) Os axiomas são evidentes.
- b) Os axiomas vencem a hipótese do Deus enganador.
- c) A evidência dos axiomas é igual à evidência do cogito.
- d) A regra assegura que a evidência-cogito é igual à verdade.

e) Portanto, os axiomas são verdadeiros.

É necessário explicar essa solução.

A regra como fundamentadora.

Devemos introduzir a tese de que a regra da verdade é uma sinopse, ou seja, existe nela um implícito. Ao afirmar que a evidência-cogito é verdadeira, pensamos implicitamente nas três dúvidas e no cogito, cuja evidência enfrentou as dúvidas.

O fato de que a regra seja uma sinopse, ou seja, contenha implícitos, é que lhe confere um papel ou uma função. Significa que fundamenta as outras proposições evidentes que surgirão.

O explícito e o implícito da regra da verdade.

O explícito da regra é o que diz a fórmula de Descartes: as concepções claras e distintas são verdadeiras, ou como nós escrevemos: a evidência-cogito é igual à verdade. Na fórmula, encontramos também algo que é dito ou pensado, mas implicitamente, ou seja, o processo da dúvida e o cogito. Está implícito que percorremos todas as dúvidas e formulamos o cogito e o comparamos com as três dúvidas.

O implícito está dito ou pensado na regra, ou seja, embora as dúvidas e o cogito não estejam na fórmula, por outro lado, eles estão e devem estar ali.

A leitura imediata da regra da verdade não fornece o seu verdadeiro sentido. Somente quem percorreu as dúvidas e o cogito entende a regra. Embora as dúvidas e o cogito devam ser conhecidos para entender a regra, eles não estão expressos nela.

Porque a regra da verdade possui um implícito, que a antecedeu e que ela supõe e contém, denominamos de regra sinopse.

A própria regra não faria nenhum sentido se fosse lida imediatamente por alguém que não conhecesse os desenvolvimentos anteriores. Quem não conhece a dúvida e o cogito, entende a regra de um determinado modo, mas certamente não de um modo adequado. Tal tese implica que não podemos entender a regra somente pela explicação dos termos "clareza" e "distinção". Do mesmo modo que, quem conhece o cogito isolado de seu contexto (as dúvidas), não pode entendê-lo corretamente. Tal tese implica a não aceitação das formulações simples do cogito.

Dado que o cogito supõe a consciência do percurso das dúvidas, então temos uma forma alternativa de expressão: no cogito está implícito as dúvidas e na regra está implícito o cogito.

---.---

Sendo a regra uma sinopse, podemos obter várias conseqüências.

1) Ao nos deparar com uma nova proposição evidente, não precisamos repetir o processo da dúvida. Não precisamos tomar uma proposição evidente (a partir da qual somos levado espontaneamente à verdade) e submetê-la novamente às três dúvidas.

A regra é uma sinopse que nos permite não voltar mais às dúvidas, a não ser na oscilação do §4 até a prova da existência de Deus. O axioma é verdadeiro pela regra, mas oscila porque a própria regra e o cogito oscilam fora da atualidade.

2) Não precisamos repetir o cogito para nos assegurar que ele vence as três dúvidas e que, portanto, a evidência-cogito é verdadeira.

A regra afirma que a evidência do cogito venceu as três dúvidas e que ele é verdadeiro. Como a regra copia a evidência

do cogito (que é a evidência-cogito), então ela assegura que a evidência-cogito é verdadeira.

Não precisamos repetir as três dúvidas e o cogito. Eis a utilidade e o caráter de fundamento (segurança) da regra. A regra é assegurada pelo que vem antes, ou seja, as dúvidas e o cogito, e assegura o que vem depois, ou seja, as outras proposições evidentes.

Como o cogito venceu todas as dúvidas, a regra assegura que não existem outras dúvidas. O que devemos fazer é pensar a evidência da proposição posterior e considerá-la igual ao do cogito. A regra somente assegura que uma tal evidência não pode ser objeto de nenhuma dúvida porque a evidência do cogito enfrentou todas as dúvidas.

A inferência pode ser assim montada. A proposição X é evidente. Tal evidência é atual. Tal evidência é igual à evidência-cogito da regra. (A evidência-cogito da regra é lembrada com perfeição.) A regra assegura que a evidência-cogito é verdadeira. (Ou: a regra assegura que não há dúvidas sobre a evidência-cogito, que percorremos o processo das dúvidas.) Conclusão: a proposição X é verdadeira.

Comparamos a evidência da proposição X não com a evidência do cogito (fora da nossa atenção), mas com a evidência contida na regra, a evidência-cogito. Não precisamos comparar a evidência das proposições com as três dúvidas. A regra funda a proposição X, a regra funda a verdade da proposição a partir do fato de sua evidência.

A proposição se apresenta apenas como evidente e podemos passar espontaneamente a afirmação da verdade. Mas como sabemos essa passagem espontânea é atingida pelas dúvidas. Não precisamos fazer nada para saber que a proposição evidente é verdadeira a não ser comparar a sua evidência com a evidência-cogito da regra. Não precisamos nos voltar para qualquer dos pensamentos anteriores à formulação da regra.

Fizemos a diferença entre o cogito e a regra (seção 1), mas ainda não tínhamos estabelecido a sua função. Ela poderia ser diferente do cogito e ter um implícito e ser sem serventia. Acreditamos ter mostrado sua utilidade.

Estamos em condições de voltar ao esquema da solução apresentado acima, principalmente para entender o ponto "d".

A regra assegura a verdade do axioma. Independente, o axioma somente é verdadeiro espontaneamente. O axioma poderia vencer a hipótese do Deus enganador e não outras dúvidas, logo não seria verdadeiro porque não poderia passar do fato de que é evidente e vencer a hipótese do Deus enganador para o fato de ser verdadeiro.

Observações.

O axioma é uma proposição particular. Tem a sua evidência, a sua verdade espontânea e enfrenta a hipótese do Deus enganador. O que falta então? Falta ele cumprir o que o cogito cumpriu, ou seja, enfrentar todas as dúvidas. Tal é realizado pela comparação com a regra.

---.---

O axioma espontâneo não é verdadeiro. O axioma que vence a hipótese do Deus enganador também não é verdadeiro, porque ainda não enfrentou todas as dúvidas, somente uma delas.

---.---

O axioma possui a sua evidência forte que vence a hipótese do Deus enganador. O que mais é necessário para afirmar a sua verdade? Ele não é igual ao cogito, que possui uma evidência forte e vence a hipótese do Deus enganador? Logo, o axioma não necessita da regra da verdade!

O erro desse raciocínio é não perceber que a evidência deve ser confrontada com todas as dúvidas para ser verdadeira. Esse é o ponto central: uma evidência, por mais forte que possa ser, não pode ser verdadeira sem as dúvidas.

Como o axioma não foi submetido a todas as dúvidas, resta dois caminhos. Submeter o axioma novamente às três dúvidas, como foi feito com o cogito e sua evidência. E essa repetição da dúvida deveria ocorrer não somente com esse determinado axioma que escolhemos, mas com todos os outros axiomas e com todas as outras proposições (ou ideias) evidentes que surgirem. É uma completa falta de economia de trabalho, de racionalidade e de método. O segundo caminho é usar a regra da verdade, que é uma sinopse, ou seja, contém o implícito.

Não podemos afirmar a verdade plena do axioma sem recorrer a algo externo a sua experiência. Se não recorremos novamente às dúvidas, nem a regra da verdade, ao que recorreremos? Parece não haver alternativa.

Em resumo, temos o axioma, sua evidência, sua verdade (espontânea), comparamos com a hipótese do Deus enganador, mas não obtemos a sua verdade definitiva. Não poderia haver outras dúvidas? Não voltamos às dúvidas, ou ao método da dúvida, ou ao processo da dúvida, ou à primeira Meditação. Recorremos à regra da verdade.

O que vale para esse determinado axioma escolhido, vale para todos os outros axiomas e todas as outras proposições evidentes.

---.---

Não há nenhuma incoerência em dizer que a regra funda o axioma, na medida em que assegura que não há nenhuma outra dúvida, todas elas foram analisadas e dizer que o axioma funda a regra, na medida em que a regra é vazia e que necessita dele para afastar a hipótese do Deus enganador sobre a igualdade da evidência-cogito e da verdade.

Seção 4. A relação do cogito com os axiomas.

Afirmamos que os axiomas têm uma evidência igual à evidência-cogito. Deste modo, a evidência do cogito é igual à evidência dos axiomas. Parece que podemos concluir que os axiomas estão no mesmo nível do cogito. Contudo, essa não é a maneira correta de colocar o problema porque supõe a nossa interpretação. E, na verdade, a questão é mais crua.

O próprio Descartes, no começo da terceira Meditação, coloca os axiomas e o cogito ao lado das evidências, contra o lado da hipótese do Deus enganador, o que parece significar que estão num mesmo nível. Em termos de evidência, não haveria nenhuma distinção entre eles.¹⁰⁹

Tal afirmação acarretaria uma estranha leitura das Meditações. O cogito não teria mais um privilégio. Os axiomas (um ou vários) poderiam ser o primeiro princípio da ciência. E poderíamos extrair a regra da verdade deles.

Não resolve sustentar que o cogito está no mesmo nível dos axiomas porque o cogito é um axioma. Em primeiro lugar, Descartes não denomina o cogito de axioma. Pelo menos não em suas obras publicadas e nas Respostas às Objeções. O fato de que o cogito apareça junto aos axiomas, e que tenha características semelhantes a eles, não significa que seja um deles. Em segundo lugar, mesmo que Descartes tenha denominado o cogito de axioma, ainda assim permanece o problema, que poderia ser colocado como o problema da superioridade de um axioma especial sobre os demais. A questão é que, se o cogito é mais um axioma entre tantos, não tem nenhum privilégio e a sua escolha como primeiro princípio da filosofia é arbitrária. A solução deve aceitar a tese de que o cogito é a primeira verdade da ciência, não pretende abandonar esse pressuposto.

¹⁰⁹ Esse problema é muito mais grave que o problema da igualdade entre a matemática e o cogito que resolveremos com mais facilidade na seção 5.

Dada a nossa solução da relação entre o cogito, a regra e os axiomas, a solução do presente problema seria uma simples inferência. Se o cogito funda a regra e se a regra funda os axiomas, então o privilégio está dado nessa dependência. Mas resta a questão: por que não substituir o cogito pelos axiomas? Por que, no começo da segunda Meditação, não aparece um axioma (ou vários) para enfrentar todas as dúvidas? Por que, no começo da terceira Meditação, a regra da verdade não é extraída deles? Mesmo supondo a verdade da nossa interpretação, o problema fica intacto.

Nossa primeira solução repete a solução da tese de mestrado e que julgamos fraca. Retomemos por curiosidade.

Há um sentido no qual o cogito é superior. Se os axiomas pudessem ser contestados pela hipótese do Deus enganador (não podem efetivamente), o cogito não poderia, porque não podemos ser enganados e não existir. Tal tipo de inferência não ocorre com os axiomas. A absurdidade da dúvida sobre o cogito é superior à absurdidade da dúvida sobre os axiomas.

Os axiomas têm a sua verdade e são contestados pela hipótese do Deus enganador. O cogito tem a sua verdade e é contestado pela hipótese do Deus enganador. Mas imediatamente se revela a contradição dessa última contestação.

Entretanto, mesmo essa superioridade não impede que os axiomas possam substituir o cogito, na medida em que eles não podem ser contestados de fato pela hipótese do Deus enganador. A superioridade do cogito ocorre apenas pela possibilidade de contestação dos axiomas. Mas somente essa pura possibilidade revelaria sua superioridade? Procuremos outra solução.

Parece que o problema é criado em função de uma pressuposição. Consideremos as seguintes considerações.

(a) O cogito é o primeiro princípio da ciência ou da filosofia.

(b) Suponhamos que é verdade que o cogito possui a mesma evidência que os axiomas.

(c) Portanto, os axiomas podem substituí-lo como primeiro princípio da filosofia

Ou a proposição inicial é falsa. Ou é verdadeira, mas então o cogito é uma escolha arbitrária.

As considerações acima envolvem uma confusão entre a filosofia de Descartes como um todo e uma parte ou dimensão dela, que denominaremos dimensão epistemológica, que visa fornecer um fundamento para o conhecimento.

A filosofia de Descartes inclui a matemática, a física, a fisiologia, a biologia, a psicologia, a moral, a metafísica, a teoria do conhecimento, a astronomia, a medicina, a química, a meteorologia, etc. O cogito é o primeiro princípio da filosofia e não apenas da filosofia enquanto fornecedora de um fundamento do conhecimento (teoria do conhecimento ou epistemologia).

Salta aos olhos que o que o cogito pode fazer pela filosofia, as meras proposições isoladas dos axiomas (um ou alguns) não podem fazer.

Não precisamos demonstrar o que todos sabem e que, por outro lado, seria um trabalho difícilimo. Mas apontemos apenas alguns itens.

É pelo cogito (com a dúvida) que estabelecemos a distinção da alma e do corpo, verdade fundamental da filosofia, que tem um sentido epistemológico, mas também antropológico, metafísico, psicológico, etc.

Pelo cogito determinamos o conceito de alma, mas também o conceito de corpo, fundamento da física.

A relação entre a alma e o corpo possui uma consequência no conceito de paixão, fundamental para a psicologia e para a ética.

A distinção da alma e do corpo fornece o ponto de partida da prova da imortalidade.

O cogito como proposição (nível do conhecer) é a expressão da realidade (nível do ser) que realiza a ciência (nível do conhecer).

O cogito é primeiro no nível do conhecer, mas também do ser, porque é ele que sustenta e cria a ciência.

O cogito é a base que descobre em si (introspecção) os elementos para a formação da ciência: as ideias, os axiomas e os raciocínios, como nos diz Descartes nos Princípios da Filosofia. Um axioma é uma proposição isolada e mais limitada que o cogito nesse sentido. É claro que o cogito como proposição não contém as ideias, os axiomas e os raciocínios, mas ele afirma a existência da substância que contém esses elementos e que ao ser investigada por circunspecção os revela. Antes mesmo de ser modelo e origem da regra da verdade, o cogito é a mera fonte de ideias, axiomas, etc., que é a condição para o começo da ciência.

Ao refletir sobre o cogito no §9 da segunda Meditação, Descartes obtém os modos do pensamento: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar, sentir, etc., que são verdades deduzidas dele.

E nos parágrafos finais da segunda Meditação, §§15-18, Descartes afirma que o cogito gera uma série de novas verdades.

O cogito produz o conhecimento da essência pensante da substância pensante, que é fundamental para o conhecimento da essência do homem.

A lista poderia aumentar, mas não é necessário. O que importa é que o cogito tem muitas funções e significados além de ser a primeira verdade que inicia a cadeia de razões e fornece a regra da verdade. Se nos restringíssemos ao seu mero papel epistemológico, talvez não conseguíssemos diferenciá-lo dos axiomas.

A multiplicidade dos seus papéis e sentidos é que faz do cogito o primeiro princípio da filosofia. Comparemos a

fecundidade do cogito com um axioma qualquer para constatar que, por mais universal que seja em aplicação, esse não tem nada da fecundidade filosófica daquele.

O fato de que pensamos o cogito apenas como um princípio epistemológico parece derivar de que a dúvida sobre todos os conhecimentos anteriores sempre o precede. Os desdobramentos posteriores mostram muito mais o seu valor, a sua produtividade. Seria interessante pensar que essa produtividade posterior pudesse ser parte do projeto de uma ciência e de um primeiro princípio da mesma.

Um outro argumento poderia ser o próprio título das *Meditações Metafísicas* e os títulos de cada uma das seis meditações, que não são epistemológicos.

Surge ainda um problema: esse cogito amplíssimo se opõe ao cogito restrito como proposição, noção com a qual iniciamos o capítulo 1. O tema da nossa tese se limita ao projeto epistemológico de certeza das *Meditações Metafísicas*, que parece estar envolvido com um círculo vicioso. Parece que essa extrema limitação do significado do termo cogito é exatamente a fonte do problema de não poder distinguí-los dos axiomas. Se o projeto de certeza se insere no projeto filosófico de Descartes, a solução aparece.

Seção 5. A relação do cogito com a matemática.

Devemos estabelecer o privilégio do cogito sobre a matemática. Na primeira Meditação, §9, a matemática é dubitável pela hipótese do Deus enganador. Na segunda Meditação, §4, o cogito vence a hipótese do Deus enganador. Na terceira meditação, §4, o cogito e a matemática são dubitáveis pela mesma hipótese. A incoerência tem dois aspectos: o cogito vence e não vence a hipótese do Deus enganador e o cogito é diferente e igual à matemática. Sustentamos um cogito atual e um cogito no passado, o que resolve a primeira incoerência.

Podemos aceitar que existe a segunda incoerência ou podemos tentar resolvê-la mantendo o privilégio do cogito estabelecido entre o fim da primeira Meditação e o começo da segunda.

A oscilação do §4 da terceira Meditação pode ser lida de uma maneira simples e conduzir a uma falsa interpretação. Ela seria a seguinte: na atualidade, o cogito é verdadeiro e a matemática é verdadeira. Deixamos de pensar nelas (tornam-se proposições passadas) e pensamos, na atualidade, na hipótese do Deus enganador. O cogito não é verdadeiro e a matemática não é verdadeira.

Se for assim, o cogito perde todo o seu privilégio. Matemática e cogito estão no mesmo plano. A matemática pode ser o primeiro princípio da filosofia e pode ser a fonte da regra da verdade.

Contudo, a verdadeira situação está implícita. Distinguiremos três planos.

1°) A atualidade das proposições. Estamos pensando somente nas proposições. A matemática e o cogito são evidentes e verdadeiros.¹¹⁰

2°) A atualidade da hipótese do Deus enganador. Estamos pensando somente nessa hipótese. A matemática e o cogito estão no passado e são falsos.

3°) Uma situação intermediária está oculta. A atualidade das proposições e da hipótese do Deus enganador. Estamos pensando no cogito e na matemática e, ao mesmo tempo, na hipótese. A matemática é falsa. O cogito é verdadeiro.

A oscilação ocorre entre a primeira situação e a segunda.

A matemática é dubitável pela hipótese do Deus enganador na atualidade. O cogito é indubitável pela hipótese na atualidade. No §4 da terceira Meditação, o cogito é

¹¹⁰ Na verdade, quanto ao cogito, isso sequer faz sentido, porque se trata de um cogito isolado de seu contexto, a dúvida, mas colocamos dessa maneira apenas para uma melhor comparação.

dubitável somente na atualidade da hipótese e quando está no passado.

Seja como for, ignorando as diferenças, a matemática e o cogito são dubitáveis pela hipótese do Deus enganador. Devemos enfrentar a questão e eliminá-la de uma vez por todas. Essa é a tarefa enunciada no início da terceira Meditação. Não se trata ali de igualar a matemática e o cogito, mas de observar que a hipótese do Deus enganador renasce das cinzas e que deve ser descartada.

O cogito parece ter vencido a hipótese do Deus enganador sob todos os aspectos (na segunda Meditação). Mas tal hipótese retorna e o atinge de uma nova maneira (terceira Meditação). Contudo, jamais na sua atualidade.

No lado das evidências, estão todas as evidências que são verdadeiras e que são questionáveis somente pela hipótese do Deus enganador. Mas não significa que são questionáveis da mesma maneira. A matemática e o cogito possuem o mesmo inimigo, mas que os atinge diferentemente.

O cogito é superior à matemática porque a sua certeza é capaz de enfrentar a hipótese do Deus enganador na atualidade, mas se iguala à matemática na exclusiva atualidade da hipótese cética. A matemática é dubitável na exclusiva atualidade dessa hipótese, mas também na atualidade dela e da hipótese. Essa é a inferioridade da matemática relativamente ao cogito. Ele tem um privilégio sobre ela. Devemos provar a existência de Deus na atualidade e nessa é a certeza do cogito que é capaz de vencer a hipótese do Deus enganador e não a certeza da matemática.

Na seção anterior, defendemos a superioridade do cogito sobre os axiomas. Podemos agora acrescentar que o cogito não é superior a eles como é sobre a matemática. Os axiomas são indubitáveis na atualidade. São e devem ser, para podermos provar a existência de Deus.

Conclusão das cinco seções.

Os problemas colocados no início do capítulo foram resolvidos.

O cogito funda a regra da verdade, mas essa possui um conteúdo mais amplo que aquele. Solução do primeiro problema.

O axioma funda a regra da verdade diante da hipótese do Deus enganador. Solução do segundo problema.

A regra da verdade funda o axioma ao garantir que todas as dúvidas foram ultrapassadas pelo cogito. Solução do terceiro problema.

Os axiomas não estão no mesmo nível que o cogito, principalmente porque esse é o primeiro princípio de toda a filosofia (uma gama de dimensões) e não somente do problema da certeza do conhecimento. Solução do quarto problema.

A matemática não está no mesmo nível do cogito, mas eles se igualam por estarem, de diferentes maneiras, submetidos ao mesmo argumento cético. Solução do quinto problema.

Com as soluções particulares, nossas preocupações mais gerais foram resolvidas. O cogito mantém o seu privilégio de primeiro princípio da filosofia. A hierarquia entre o cogito, a regra, o axioma e a matemática é mantida.

Seção 6: Hierarquia e fundamentação.

Além de manter o privilégio e a hierarquia introduzimos no capítulo uma sequência de fundamentações, no que diz respeito ao cogito, à regra, aos axiomas e à matemática. Retomaremos essas fundamentações e avançaremos até a prova da existência de Deus e a fundamentação da regra da verdade.

Utilizaremos um conceito mais amplo de fundamento para aplicar nas teses abaixo. Entenderemos por fundar, fundamentar, dar uma fundamentação, fornecer uma segurança,

uma estabilidade, ou seja, fornecer uma certeza. O mais comum é restringir o uso da palavra fundamento para a prova da existência de Deus (que, inclusive, acabamos por resumir tanto que o denominamos apenas de "Deus"¹¹¹). Defenderemos a tese de que a prova apenas encerra a fundamentação. Como as fundamentações parciais "balançam" até o fechamento da prova, acreditamos que as duas versões da fundamentação (a ampla e a restrita) não são incoerentes.

Esquema:

- 1) O cogito funda a regra.
- 2) O axioma funda a regra.
- 3) A regra funda o axioma.
- 4) A regra e o axioma fundam a prova da existência de

Deus.

(os três últimos ocorrem na atualidade.)

5) A prova da existência de Deus elimina a hipótese do Deus enganador e funda a regra (também diretamente o cogito, os axiomas e a matemática).

As teses acima foram expostas. Trata-se apenas de acrescentar algumas observações.

- 1) O cogito funda a regra da verdade.

O cogito é a primeira verdade da cadeia das razões da ciência. É o modelo da certeza, pelo menos na segunda meditação, antes da formulação da regra da verdade. É a origem da regra da verdade. Mas é também uma parte do fundamento do conhecimento.

¹¹¹ Nessa tese procuramos sempre utilizar a expressão "prova da existência de Deus" e não as resumidas "prova de Deus", "conhecimento de Deus" ou, mais resumida ainda, apenas "Deus". Quase todos os comentadores dizem "Deus é o fundamento do conhecimento". É verdade que Deus é o fundamento do conhecimento, mas mediado pela prova da sua existência e como estamos encerrados nas representações da substância pensante é melhor apresentar a fundamentação como uma relação entre conhecimentos. Na há dúvida de que o cogito (proposição) implica a realidade do eu e que a prova da existência de Deus implica a realidade de Deus. Mas nosso assunto estrito é o conhecimento, porque estamos envolvidos na fundamentação de uma ciência, tarefa que não diz respeito a realidades.

O cogito funda (indireta ou insuficientemente) a prova porque funda a regra, que funda o axioma, que funda a prova. A fundamentação não acontece sem a regra e, portanto, sem o cogito. A fundamentação oscilante na atualidade produz a fundamentação definitiva. Mas tal fundamentação definitiva não existiria sem a oscilante. Assim como, a certeza definitiva não existira sem a certeza restrita à atualidade. A segurança da atualidade produz a segurança sem condições.¹¹²

2) O axioma funda a regra.

O axioma assegura a regra porque afasta a hipótese do Deus enganador para a regra.

3) A regra funda o axioma.

A regra assegura o axioma porque assegura que não há outras dúvidas.

Avancemos a partir desse ponto.

4) A regra e o axioma fundam a prova da existência de Deus.

A situação da regra da verdade no momento da prova é:

a) a regra afirma que a evidência-cogito é igual à verdade.

b) Primeira restrição de validade: a regra é válida somente na atualidade.

c) Segunda restrição de validade: a regra é válida somente se acompanhada de uma proposição evidente, no caso, os axiomas.

d) No confronto com a hipótese do Deus enganador, na atualidade, a regra se mantém.

e) Como a regra é válida somente na atualidade, é falsa no passado.

f) Ela será válida sem restrições após a prova.

¹¹² Na nossa tese de mestrado, sustentamos também que o método da dúvida fundamenta o cogito. Como naquela tese nos dedicamos por demais às relações entre a dúvida, o cogito e a certeza, essa fundamentação era tematizada. Nessa tese de doutorado, a dúvida não é tematizada e suas relações com o cogito são pressupostas.

g) A validade restrita é suficiente para realizar a prova da existência de Deus.

Como a regra da verdade é posta em dúvida pela hipótese do Deus enganador?

Ela é inválida cada vez que nos voltamos apenas para a hipótese do Deus enganador.

A regra deixa de ser válida junto com todas as proposições evidentes de que nos lembramos (memória 2) de ter pensado como evidentes.

Tão logo deixamos de pensar nas evidências e na regra e, portanto, pensamos na hipótese do Deus enganador, tudo se torna falso. Não significa que devemos pensar na hipótese do Deus enganador, mas que podemos pensar nela.

Como ocorre a prova da existência de Deus?

Os axiomas asseguram a regra.

Os axiomas têm uma evidência (evidência do axioma) igual à evidência-cogito.

A regra assegura que a evidência-cogito é igual à verdade.

Logo, a regra assegura que a evidência do axioma é verdadeira, ou que os axiomas são verdadeiros.

A prova da existência de Deus necessita dos axiomas.

Se os axiomas são verdadeiros, eles podem ser utilizados na prova.

---.---

No momento da prova, devemos pensar na hipótese do Deus enganador, pensar na regra, pensar em uma ou algumas proposições evidentes (no caso, os axiomas).

Realizamos vários raciocínios para concluir a existência de Deus. É o que Descartes faz principalmente na primeira e na segunda provas da terceira Meditação.

A prova da existência de Deus inclui vários elementos: termos (perfeição, existência, etc.); distinções (realidade formal, realidade objetiva, etc.); axiomas (a causa possui tudo o que o efeito possui) e raciocínios. Todos esses elementos são evidentes, os raciocínios também, mesmo que seja uma evidência formal, ou seja, cada passo das demonstrações é totalmente necessário.¹¹³

Como a prova da existência de Deus funda a regra da verdade?

A prova da existência elimina a hipótese do Deus enganador. A regra passa a ser sempre válida. Ou o que ela estabelece como verdade continua a ser verdade independente de ser pensada ou não.

Todas as proposições de que nos lembramos (memória 2) de ter pensado até agora com evidência são verdadeiras. Não precisamos lembrar de suas demonstrações. Não temos mais dúvidas das verdades já alcançadas, não precisamos pensá-las novamente, apenas lembrar de que eram evidentes. É o que afirma Descartes com toda a clareza no §15 da quinta Meditação.

A prova elimina a hipótese do Deus enganador, encerra a oscilação, fundamenta a regra e fundamenta a ciência.

A regra funda a prova e a prova funda a regra. Essa afirmação deixou de ser circular.

¹¹³ Há várias expressões do tipo "raciocínio evidente" "inferência evidente", etc., todas do prefácio dos Princípios da Filosofia.

Observações.

1) Como funciona a regra depois de fundada pela prova? A regra tem um implícito, agora mais amplo: dúvida, cogito e prova. Como ela atua? Qual o seu papel? Ela ainda tem utilidade? É uma investigação que precisaria ser feita.

2) A regra não necessita mais de um acompanhante, como precisava, no início do cogito, e, posteriormente, dos axiomas.

3) Somente com a regra não realizamos a prova. A regra é vazia, então necessitamos dos axiomas para fundar a regra. Somente com os axiomas não realizamos a prova. Sem a regra não sabemos se outras dúvidas não recaem sobre eles.

4) A partir da prova: o cogito é verdadeiro, o axioma é verdadeiro, a regra é válida e a matemática é verdadeira. Sem qualquer consideração sobre a atualidade ou não atualidade.

O problema da fundamentação da própria prova da existência de Deus.

Dissemos que a prova da existência de Deus funda a regra da verdade. A partir de então, sabemos que tudo o que pensamos no passado como evidente e verdadeiro pode ser afirmado como tal. Essa segurança ocorre para as verdades imediatas e para as demonstrações de que nos lembramos ter percebido com evidência. A questão deve ser focalizada nas demonstrações.

A prova da existência de Deus é uma demonstração que deve ocorrer antes da segurança das demonstrações de que nos lembramos (memória 2). Não que haja um problema com a lembrança de que demonstramos, mas existe a dúvida sobre a razão (isso só ficará claro no capítulo 4).

Estamos dando os passos da demonstração. Surge a dúvida sobre o passado dessa demonstração, assim como de qualquer demonstração. A demonstração da existência de Deus foi bem

feita? Os passos já dados formam bem feitos? Sem essa segurança, não podemos concluir a prova.

É preciso distinguir dois problemas. Primeiro: quando realizamos a prova, não estamos submetidos ao Deus enganador? Segundo: quando realizamos a prova, como sabemos que as partes esquecidas foram bem feitas? Trata-se aqui do segundo problema. O primeiro problema foi resolvido no capítulo 1, quando enfrentamos a questão da vigência da hipótese cética.

Apresentaremos três soluções para esse problema.

1) A primeira solução utiliza a tese de que o tempo do pensamento não é idêntico ao tempo dos corpos. Essa tese é o centro das teses do livro de Beyssade *La Philosophie Première de Descartes (Le Temps et la Cohérence de la Métaphysique)*.¹¹⁴ O tempo dos corpos é instantâneo, uma sequência de instantes, mas o tempo do pensamento possui uma duração. Nessa duração, vários pensamentos podem ocorrer juntos. Essa tese é explicada em detalhes e riqueza de citações de passagens das obras de Descartes. O autor dedica o capítulo III, *Le temps et le mouvement de la pensée*, há pelo menos vinte tipos de tempos extraídos dessas passagens. Todos eles explicitam três tempos: o tempo de Deus, o tempo dos corpos e o tempo do pensamento. Para nós, a oposição mais importante é a dos corpos e do pensamento. Se o tempo do pensamento dura, então uma demonstração não é uma série de instantes desconexos, mas uma continuidade. E assim podemos ter numa só duração, numa só atenção, numa só atualidade, a totalidade de uma única demonstração. Sabemos que as demonstrações atuais são verdadeiras, independente da prova da existência de Deus. Eis uma das soluções possíveis.

2) Uma segunda solução.

Quando temos a regra, temos certeza de que o que lembramos ter pensado com evidência é verdadeiro, mesmo sem

¹¹⁴ BEYSSADE, 1979.

pensar na demonstração da proposição em questão. Mas tão logo pensamos somente na hipótese do Deus enganador, tal lembrança é insuficiente.

Com essa tese, não necessitamos de Beyssade, ou seja, de um tempo largo para realizar toda a prova. Durante a prova da existência de Deus, se estamos limitados à atualidade e temos a regra, uma evidência acompanhante e a hipótese do Deus enganador neutralizada, sabemos que as outras proposições que acabamos de pensar, na demonstração de Deus, ainda são verdadeiras. Logo, podemos muito bem esquecer partes da demonstração se lembrarmos de ter pensado essas partes com evidência.

Depois da prova, tudo aquilo de que lembramos ter pensado com evidência é verdadeiro, mesmo se não lembramos efetivamente da coisa mesma. Se lembramos de ter pensado uma proposição ou demonstração com evidência, então estamos seguros de que elas são verdadeiras.

Se estamos com a regra sem as evidências, e se nos lembramos de ter percebido com evidência muitas outras verdades, que não percebemos agora, e enfrentamos a hipótese do Deus enganador, não temos segurança de nenhuma verdade que acabamos de pensar (na demonstração da existência de Deus), nem daquelas que percebemos, no passado mais distante, nem temos a validade a regra.

A regra funda as verdades do passado e mesmo as verdades que estão contribuindo com a prova da existência de Deus, mas que são esquecidas.

3) A solução de Descartes.

As duas soluções anteriores não são a de Descartes, mas elas podem nos auxiliar em um ou outro momento. A solução de Descartes parece ser a de que podemos ter a totalidade de uma demonstração na atualidade. Essa tese está mais ou menos implícita em certas passagens, está totalmente clara na

Conversação com Burman, porque esse expressa exatamente essa preocupação.

"OBJEÇÃO: Mas nosso espírito não pode conceber senão uma coisa ao mesmo tempo. Ora, essa demonstração [da existência de Deus] é muito longa e ela é feita de vários axiomas. De outra parte, todo o pensamento se faz num instante, e, nessa demonstração, numerosos pensamentos nos vêm ao espírito. Ele não poderá colocar sua atenção sobre esses axiomas enquanto um pensamento impede o outro.

RESPOSTA: 1° Que o pensamento não possa conceber senão uma coisa ao mesmo tempo, isso não é verdade; ele não pode na verdade conceber ao mesmo tempo muitas coisas, mas ainda assim mais de uma: por exemplo, presentemente eu concebo e eu penso ao mesmo tempo que eu falo e que eu como. 2° De outra parte, que o pensamento se faça num instante, isso é falso porque todas as nossas ações se fazem no tempo e que eu posso dizer: continuar e perseverar num mesmo tempo durante um certo tempo [je peux être dit continuer et persévérer dans la même pensée pendant un certain temps]."¹¹⁵

A passagem é clara por si mesma e responde a questão. É importante enfatizar que a questão não é somente das demonstrações em geral, mas da demonstração da existência de Deus.

¹¹⁵ DESCARTES, 1975, pp.9-11.

Capítulo 4.

Os três textos da demonstração e a sua explicação e assimilação pela interpretação da evidência fundada.

O capítulo tem três partes. Na primeira parte, tematizamos os motivos de dúvida sobre as demonstrações numa exposição geral e independente dos textos de Descartes, examinando as dúvidas sobre a memória e a razão. Na segunda parte, voltaremos ao artigo 13 dos Princípios da Filosofia e o analisaremos com mais profundidade do que fizemos no capítulo 2, agora para obter uma conclusão definitiva. E faremos uma observação ao texto das Segundas Repostas a Mersenne. Na terceira parte, nos dedicaremos aos parágrafos finais da quinta Meditação. Essa parte é a essência da solução do problema da interpretação dos textos que parecem sustentar a interpretação da memória e da demonstração.

Primeira parte do capítulo 4.

Sobre a memória da demonstração, a memória de que houve demonstração e a faculdade da razão.

Lembremos que a memória da demonstração é a lembrança da própria demonstração. Essa memória não existe para o ser humano¹¹⁶ e, por esse fato, gera o problema da fundamentação. Ela é denominada de memória 1. Essa memória não exclui a memória de que demonstramos, denominada de memória 2. Embora Descartes não utilize termos específicos para cada uma delas, a distinção nos textos é muito clara. Que não exista memória 1, os textos do capítulo 2 são uma prova. Os textos citados

¹¹⁶ A questão das pessoas que possuem "memória de decorar listas telefônicas" será tratada no final dessa primeira parte.

nessa primeira parte provarão que a memória 2 é um fato inquestionável para Descartes.

Abordaremos a questão das razões de duvidar da demonstração de um modo bastante geral: será uma questão da memória 1, da memória 2 ou da razão? Sustentaremos que a memória 1 está no começo do problema, mas não é o problema propriamente dito. Sustentaremos que Descartes nunca questiona a memória 2. Sustentaremos que Descartes questiona a razão e que essa é a questão da fundamentação do conhecimento.

As teses dessa parte poderiam ser também colocadas para as verdades imediatas. Por clareza, restringiremos toda a questão às demonstrações. Algumas vezes, a questão das verdades imediatas surgirá entre parênteses, mas não deve ser tomada senão como um aviso de que elas também deveriam ser abordadas, mas não o foram.

Voltemos novamente ao problema.

Realizamos uma demonstração na atualidade e inferimos uma conclusão atual. Afastamo-nos dessa atualidade. Temos uma nova atualidade em que não pensamos mais na demonstração, ela é uma demonstração passada ou não atual. Continuamos com a conclusão na atualidade.

A verdade da conclusão depende da demonstração. Mas nesse momento não lembramos dela (memória 1).

Duvidamos da demonstração. Logo, duvidamos da conclusão.

Surge a questão: por que duvidamos? Quais as razões dessa dúvida?

Não lembramos da própria demonstração (memória 1), mas nos lembramos de tê-la realizado com perfeição (memória 2). Além de tê-la realizado com perfeição, temos a lembrança de tê-la feito com perfeição. Segue-se que devemos apresentar uma ou várias razões de duvidar.

Concluimos que a memória 2 não é suficiente para nos assegurar da demonstração e portanto da conclusão. Descartes

não duvida da perfeição da memória 2, como argumentaremos a seguir. Por enquanto, deixemos de lado essa consideração sobre o pensamento de Descartes e elenquemos as simples possibilidades de engano.

A falta de lembrança deve ter uma consideração mais ampla, mais além da noção de demonstração, atingindo as verdades imediatas. Então diremos que, de fato, não lembramos se o procedimento foi perfeito, uma forma mais geral que a demonstração.

O que é um procedimento perfeito? Elenquemos algumas características. Tomamos por evidente o que era realmente evidente; examinamos todas as razões e passos necessários na demonstração; verificamos que todas as razões eram boas; a demonstração foi contínua e sem interrupção (como exige as Regras para a Orientação do Espírito), etc., etc. Ou seja, podemos incluir todas as regras do método de Descartes, seja das Regras para a Orientação do Espírito, seja do Discurso do Método. Além de todos esses procedimentos, estamos supondo também que a razão funciona perfeitamente, ou melhor, a segurança de que fizemos um procedimento perfeito supõe o pleno funcionamento da razão.

As dúvidas sobre o procedimento perfeito são as seguintes:

Não sabemos se procedemos de modo perfeito porque não nos lembramos do procedimento (memória 1).

Não sabemos se procedemos de modo perfeito porque podemos desconfiar da lembrança de que procedemos de modo perfeito (memória 2).

Lembramo-nos de que fizemos um procedimento perfeito (memória 2), mas não sabemos se a razão opera de um modo perfeito.

Explicaremos passo a passo cada um dos casos como simples possibilidade teórica e, no final, argumentaremos qual dessas possibilidades é considerada por Descartes.

A questão da memória do procedimento (memória 1).

Não sabemos se demonstramos bem, ou mais em geral, se o procedimento foi perfeito. Não sabemos porque não nos lembramos da demonstração ou do procedimento. Poderíamos ter cometido algum erro. Simplesmente não lembramos e levantamos a possibilidade de um erro, sem especificar qual seja. Voltaremos a essa possibilidade.

A questão da memória de que o procedimento foi perfeito (memória 2).

Podemos elencar três possibilidades.

a) A memória 2 é perfeita. Sabemos que o procedimento foi perfeito porque lembramos que foi perfeito. Podemos concluir que temos total segurança.

b) A memória 2 não é perfeita. Não temos a memória 2, ou seja, não lembramos se procedemos de um modo perfeito. Logo, não sabemos se procedemos de um modo perfeito. Esse erro é banal, é apenas o reconhecimento de que não lembramos perfeitamente do que fizemos. Nesse caso, não existe um problema filosófico.

c) A memória 2 é perfeita. Lembramos com perfeição de ter procedido perfeitamente. Ela garante que o passado foi perfeito e nos fornece segurança.

Entretanto, podemos duvidar da inferência: se a memória 2 é perfeita, logo estamos seguros do conhecimento do passado. Dada a memória 2, quais seriam as razões de duvidar?

c.1) A memória humana em geral é imperfeita, ou seja, os fatos mostram a imperfeição da memória e esses fatos são motivos de desconfiança.

c.2) Um Deus enganador poderia nos ter criado de tal maneira que a memória, que parece perfeita, é apenas um

embuste. Em si mesma, ela é perfeita, mas no fundo é uma ilusão criada pelo Deus enganador.

Lembramos de ter pensado numa evidência e de ter demonstrado uma conclusão. A dúvida recai sobre a lembrança e não sobre a evidência e a demonstração mesmas.

Defenderemos que Descartes não aceita as possibilidades c.1 e c.2, mas também não aceita a possibilidade "a". Em suma, para Descartes a memória 2 é um fato, mas não é suficiente para produzir segurança.

A questão da faculdade da razão no procedimento perfeito.

As possibilidades são as seguintes.

a) A faculdade da razão é perfeita. A razão alcança a verdade, é necessário apenas um bom método.

b) A faculdade da razão não é perfeita, ou melhor, não sabemos se é perfeita. Nesse caso, supomos que o procedimento é perfeito, ou seja, não detectamos nenhuma falha. E supomos que a memória 2 é perfeita. Mesmo assim, duvidamos de que a razão tenha obtido a verdade.

Quais seriam as razões de duvidar?

b.1) A razão se engana, às vezes, e pode se enganar outras vezes ou sempre (argumento do erro humano).

c.2) Deus (hipótese do Deus enganador) poderia fazer com que a verdade pensada pela razão fosse falsa, mesmo que não pudesse perceber.

Elencadas as simples possibilidades, demonstraremos que para Descartes, a questão não é da memória, mas da razão.

Sobre a memória 1.

O problema da fundamentação não é o problema da memória.

Ao lembrar da conclusão, não nos lembramos da demonstração (também quanto às verdades imediatas). Isso não deve significar que o problema do círculo seja um problema da memória. Como se houvesse algum modo de resolver a imperfeição da memória. Toda a questão é que não sabemos se a demonstração foi perfeita. Se tivéssemos uma grande memória, recordaríamos da demonstração (ou das verdades imediatas) e não teríamos dúvida se ela foi perfeita.

Uma memória perfeita seria comparável a uma eterna atualidade, ou melhor, uma atualidade renovável com grande facilidade.

Entretanto, não há modo de resolver o problema de se a demonstração foi perfeita resolvendo o problema da memória. Porque a imperfeição da memória é insolúvel. Ela é imperfeita antes, durante e depois da fundamentação da ciência.

Logo, a memória é sempre imperfeita. Não há como solucionar qualquer problema tentando solucionar tal imperfeição. O problema deve ser outro ou deve ser colocado em outros termos.

A questão não é uma questão de memória no sentido de que devemos nos voltar para o funcionamento da memória para resolver o problema do círculo ou da fundamentação. Se o problema fosse da memória, teríamos que (1) nos voltar para a memória, (2) resolver o problema da memória e (3) resolver o problema do círculo. Mas 2 é impossível.

Embora o problema da imperfeição da memória 1 tenha gerado o problema da fundamentação, nada pode ser solucionado refletindo sobre essa imperfeição. Depois de reconhecer essa imperfeição, que gera o problema, a memória 1 desaparece da questão.

Há o problema de saber se a demonstração foi perfeita e tal questão deve ser resolvida. Como nada podemos fazer a partir da memória 1, temos que nos voltar para a memória 2 ou para a razão.

A prova da existência de Deus resolve o problema do círculo vicioso. Mas como a imperfeição da memória poderia ser resolvida por tal prova? Essa possibilidade é absurda. A memória 1 é sempre imperfeita e não tem cura. Muito menos uma cura mágica através da prova da existência de Deus.

Segundo Frankfurt, é essa a formulação de Doney. A tese é tão absurda que podemos duvidar que Doney a tenha concebido.¹¹⁷

Se não temos a lembrança da demonstração, podemos colocá-la em dúvida. A dúvida recai sobre a demonstração passada e não sobre a faculdade da memória. O motivo da dúvida é a hipótese do Deus enganador ou o argumento do erro humano. Não necessitamos colocar em dúvida a atuação da memória 1, porque ela simplesmente não funciona.

Sobre a memória 2.

Devemos admitir necessariamente a memória 2. Se sustentarmos que não lembramos bem se demonstramos (ou verdades imediatas), então não lembramos simplesmente.

Demonstramos e não lembramos se demonstramos bem. Se isso for um caso particular, então não há nada a ser considerado. Não lembramos de algo e nada podemos fazer quanto a esse caso particular. Mas tal não pode ser constante. Sem a memória 2 teremos que refazer sempre as demonstrações (e as verdades imediatas).

Contudo, podemos perguntar se a memória 2 é perfeita. Essa pergunta tem dois sentidos. Em primeiro lugar, o sentido anterior, é claro que ela deve ser perfeita, porque estamos seguros de lembrar que demonstramos bem. Nossa lembrança é segura internamente.

¹¹⁷ FRANKFURT, 1962, pp.354-361. Ver o comentário sobre seu artigo no capítulo 5.

Em segundo lugar, mesmo com tal segurança, podemos duvidar. Existem dois motivos: a memória humana é imperfeita ou um Deus enganador pode intervir nela.

Nesse segundo sentido, podemos argumentar que lembramos que a demonstração foi perfeita e realmente foi perfeita (no que diz respeito à mera lembrança). Acreditamos que essa é a tese de Descartes.

É essa confiança que está expressa no §15 da quinta Meditação:

"E essa mesma ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes; pois, que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida?"¹¹⁸

Depois de afastar a hipótese do Deus enganador pela prova da existência de Deus, afirmamos a verdade das demonstrações passadas de que lembramos ter feito com perfeição (memória 2). Contudo, Descartes não pretende afastar a hipótese do Deus enganador com relação à memória 2, mas com relação à razão. Logo, dado que confirmamos que a razão não é objeto de engano pela hipótese do Deus enganador, e dada a memória 2 como um fato, segue-se que tudo está correto. Lembramos que demonstramos bem, a razão não é dubitável, logo a demonstração passada foi perfeita e podemos estar seguros das conclusões inferidas delas.

O mesmo vale para as verdades imediatas. Lembramos que eram verdades evidentes, a razão não é dubitável, logo elas eram e são verdades evidentes.

Por que a memória 2 é perfeita? Apresentamos os seguintes argumentos.

a) Descartes afirma essa tese nas Segundas Respostas a Mersenne (nº21 do capítulo 2).

¹¹⁸ AT, IX-1, p.56.

b) Descartes afirma no §15 da quinta Meditação que podemos confiar na memória 2, como citamos acima.

c) Se não temos a memória 2, então, depois da prova da existência de Deus, teríamos que refazer todas as demonstrações que já fizemos algum dia na vida. A necessidade de tal revisão é negada pela confiança expressa no §15 da quinta Meditação.

O item b não é igual ao item c. Em b, afirmamos que, para Descartes, a memória 2 é perfeita. Em c, dizemos que negar a memória 2 acarretaria uma situação bastante difícil e que, em b, essa situação não é levantada.

A prova funda a memória 2.

Suponhamos uma tese que não é a de Descartes. E se a questão fosse também da memória 2? Ela seria falha ou porque a memória humana é falha ou pela hipótese do Deus enganador.

Se a hipótese do Deus enganador questiona a memória 2, devemos permanecer nos limites da atualidade da prova da existência de Deus. Tal prova deve ocorrer num único ato e é possível afirmar isso a partir de Descartes: podemos ter toda a prova numa única atualidade. A prova afasta a hipótese do Deus enganador e temos a memória 2 restaurada.

A prova da existência de Deus também afasta a dúvida para a memória 2 pela imperfeição natural da memória humana. Se a memória 2, com toda a sua segurança interna, não fosse confiável, então Deus seria enganador.

---.---

Para que serve a memória 2? Se ela assegurasse a verdade, então tudo estaria resolvido.

A não ser que tivesse dúvida sobre ela. Mas tal é erro contingente.

A não ser que tivesse razão para duvidar dela, pela falha natural da memória ou pela hipótese do Deus enganador. Mas cremos que essa não é a preocupação de Descartes.

---.---

Para Descartes, a memória 2 é um fato (mesmo que não seja suficiente para assegurar a demonstração passada). Não afastamos a hipótese do Deus enganador para fundar a memória, mas para fundar a razão. Com a razão fundada e a memória 2 (sempre intacta), temos certeza do passado ou do não atual. Não há falhas na memória 2 e, portanto, não temos que fundá-la ou curá-la de seus defeitos.

Sobre a faculdade da razão.

Quando concebíamos verdades imediatas e demonstrávamos, no passado. não poderíamos ser enganados pelo Deus enganador ou por um erro nosso?

Descartes levanta a possibilidade de engano sobre as verdades imediatas pelo Deus enganador. Por exemplo, no §4 da terceira Meditação. Descartes levanta a possibilidade de engano sobre as demonstrações pelo Deus enganador. Por exemplo, no final da quinta Meditação.

Contudo, Descartes não aceita a possibilidade do engano, seja nas verdades imediatas seja nas demonstrações, quando são pensadas na atualidade.

O mesmo ponto de vista deve valer para a razão, por ser a faculdade que pensa as verdades imediatas e as demonstrações. Suponhamos essa tese.¹¹⁹

As verdades imediatas e as demonstrações estão fundadas na razão. Se elas são questionadas, então a razão é questionada, porque são seus produtos. Se a razão é

¹¹⁹ Embora a faculdade da razão seja mais ampla quanto as suas operações. Não é somente a faculdade de conceber verdades imediatas e verdades demonstradas.

questionada pela hipótese do Deus enganador, então os seus produtos também o são.

A hipótese do Deus enganador questiona a razão, mas a razão é invencível na atualidade, ou nas suas operações atuais.

Segue-se que a razão pode ser objeto de dúvida quando não estiver pensando verdades na atualidade. É o que queremos expressar ao afirmar que a razão pode ser questionada na sua atuação passada. No fundo, a razão é realmente questionada em si mesma. Porém, não enquanto estiver operando, na atualidade, em presença da hipótese do Deus enganador. Se esse fosse o caso, então a razão não obteria jamais qualquer verdade, menos ainda a ciência.

Concluimos que a verdade imediata atual, a demonstração atual e a razão atual não são questionadas pela hipótese do Deus enganador. Contudo, são questionadas no passado.

O problema do círculo não é o problema da memória, mas da razão.

A imperfeição da memória não se relaciona com a imperfeição da razão e vice versa. Uma imperfeição nada tem a ver com a outra. Acontece que, se tivesse a memória 1, não haveria o problema do círculo. Mas o problema do círculo é a falha na razão.

---.---

A questão do círculo não é somente a questão da ciência. Ela atinge a própria razão, a faculdade de obter a verdade ou de distinguir o verdadeiro do falso.

Não temos problemas com a demonstração e a verdade imediata atuais. Entretanto, somente com elas não temos ainda uma ciência.

Ao questionar as verdades imediatas e as demonstrações do passado, questionamos também a capacidade de obter verdades. Dito de outra maneira, a questão não é somente de

formar a ciência, mas de fundar a razão como capacidade de obter verdades.

Se colocamos em dúvida a razão no passado, quando ela pensava verdades imediatas e demonstrações, então a colocamos em dúvida como faculdade. É preciso fundar a razão no passado ou no presente, enquanto ela não estiver pensando em evidências. Significa que é preciso simplesmente fundar a razão.

Na atualidade, a razão funciona perfeitamente. Na atualidade, ela afasta toda a dúvida radical. Logo, fornece a si mesma o fundamento de sua validade irrestrita.

Observações.

1) Se a razão está em dúvida, então estão também as verdades imediatas e as demonstrações. Essa ideia pode nos levar a conciliar os dois tipos de textos de Descartes. Somente restaria explicar porque ele privilegia, em certos textos, a demonstração.

2) Do mesmo modo que afirmamos, que somente com verdades imediatas e com demonstrações atuais não alcançamos a ciência, podemos afirmar que, com a razão atual, também não.

3) Afirmamos duas coisas que parecem contraditórias: (1) lembramos que demonstramos (memória 2) e essa lembrança é perfeita; (2) podemos ter errado na demonstração. O problema é que se lembramos da demonstração, como podemos não saber se a demonstração era perfeita?

A solução é que podemos ter nos enganado, no passado, e nele ter tido a impressão de que a demonstração era perfeita e, portanto, ficamos com a lembrança de que era perfeita (memória 2). É claro que a memória 2 não assegura que a demonstração era perfeita, porque, se fosse assim, como ela é perfeita, teríamos plena segurança de que a demonstração era perfeita sem outras considerações.

---.---

Os objetos da dúvida são as concepções claras e distintas, a regra da verdade, a faculdade de conhecer, as verdades imediatas e as demonstrações.

Quando concebemos clara e distintamente uma verdade imediata, no passado, podemos estar enganados. Mas estamos nos referindo ao que aconteceu no passado. Do mesmo modo quanto às demonstrações. Significa que a faculdade de conhecer, em sua integralidade, está em questão, toda ela pode estar enganada em todas as suas operações. É justificada a afirmação de que a dúvida questiona a razão em sua integralidade. Resta explicar como tal afirmação não é um niilismo filosófico. Se a razão questiona a sua validade, não tem outros meios de encontrar a verdade.

Nossa tese é de que não há exceção para a dúvida. Não existem determinadas verdades que escapam à dúvida e, portanto, algumas operações da razão que seriam ilhas de certeza pelas quais ela construiria o edifício da ciência.

A exceção não diz respeito a verdades específicas, mas à atualidade. Se concebemos, na atualidade, verdades imediatas ou demonstrações, não podemos negá-las. No momento atual, verdades evidentes são indubitáveis. Portanto, a razão opera perfeitamente. Tão logo deixemos de pensar em evidências e pensemos na hipótese do Deus enganador, está em dúvida as evidências, a regra da verdade e a razão. Temos motivos para colocar em dúvida as evidências. Temos o ceticismo absoluto. Contudo, basta pensar em uma evidência para reconhecê-la como indubitável. O mesmo argumento se aplica à faculdade da razão. Ela está totalmente em questão pela hipótese do Deus enganador. Mas, quando começa a conceber evidências, não podemos negar que opere perfeitamente, que a razão é faculdade da verdade (necessitando apenas seguir o método).

---.---

A razão atual é infalível. Prova a existência de Deus e afasta a hipótese do Deus enganador. E, doravante, sabe que é

infalível sempre, com os devidos cuidados (método). Depois, sempre precisaremos da memória 2, mas ela sequer pode ser objeto da dúvida pela hipótese do Deus enganador. Também não de um erro radical, sustentado pelo erro natural frequente da memória (como no argumento dos sentidos).

Conclusão da primeira parte.

Se tivéssemos a memória 1, então tudo estaria resolvido. Se pudéssemos confiar apenas na memória 2, então tudo estaria resolvido. Não temos a memória 1 e não podemos confiar somente na memória 2.

Segue-se que o problema é o questionamento da faculdade da razão. Porém, não podemos questionar a razão em todas as circunstâncias, mesmo que possamos questioná-la em todas as suas atuações. Devemos assegurar a validade plena da razão a partir da atualidade.

A partir dessa validade, nos estreitos limites da atualidade, podemos realizar a prova da existência de Deus e afastar a hipótese do Deus enganador. A partir de então, podemos afirmar a plena validade das operações da razão, inclusive das suas operações passadas, desde que confiemos na memória 2.

Observações finais à primeira parte do capítulo 4.

Os termos "memória" e "passado" têm as suas imperfeições e podem levar a mal entendidos. Porém, eles têm a vantagem da facilidade de compreensão e manipulação.

Eles podem nos afastar da verdadeira questão, que é a questão da não atualidade. E também a questão não pode ser a mera questão da não atualidade temporal. A verdadeira questão é a da ausência da situação em que a evidência não pode ser questionada nem pela hipótese do Deus enganador.

O problema verdadeiro é que estamos fora da atualidade em que não podemos duvidar da evidência.

As formas imperfeitas são:

- a) A memória falha ao não lembrar.
- b) As verdades estão no passado.

O fato de que uma verdade esteja no passado deve significar que não está na atualidade e isso deve significar que não é uma verdade imediatamente percebida (seja verdade imediata, seja demonstração) que a torna indubitável pela hipótese do Deus enganador.

c) As verdades estão na atualidade como uma mera característica temporal.

Não é importante em que tempo uma verdade se encontra. O que é importante é a percepção imediata de uma verdade, porque essa percepção possui uma qualidade epistemológica, que é a de ser evidente e não poder ser dubitável pela hipótese do Deus enganador.

Se temos diante de nós um grosso livro de demonstrações matemáticas ou um computador calculando, podemos perguntar: as demonstrações ali escritas são perfeitas? Os cálculos são perfeitos? Essas questões não incluem a memória. Contudo, podemos reavaliar os escritos ou cálculos e constatar a verdade atual. Dizer que não podemos refazer um cálculo complexo de computador não resolve o problema.

O homem não confia plenamente num computador. Ele deve avaliar o seu desempenho. Mas é claro também que a mera repetição de desempenho produz segurança.

Tudo isso é importante porque não podemos imaginar resolver a questão citando aquelas pessoas especiais que têm uma grande memória, ou aquelas que fazem cálculos rápidos, ou aquelas que decoram listas telefônicas, ou aquelas que lembram de cada dia que viveram. Mesmo se essas pessoas pudessem guardar demonstrações, não poderiam ser todas as demonstrações

já feitas pelo homem e não poderiam guardá-las a cada momento e para sempre.

Mas o mais importante é que suas capacidades especiais não poderiam dar conta da verdade não atual, ou seja, não poderiam resolver o problema da dúvida da hipótese do Deus enganador sobre a razão ou sobre a certeza. Em outras palavras, é mais interessante ter certeza de milhões de conhecimentos sem pensar neles do que ser obrigado a pensar em todos a cada momento e para sempre. Supondo, é claro, que uma grande memória faça algum sentido filosófico ou epistemológico. O conhecimento humano é uma propriedade universal.

Mesmo que essa última observação seja demasiado prosaica, ajuda a esclarecer que o problema do conhecimento diz respeito ao seu conteúdo e a sua certeza e não as nossas capacidades psicológicas.

---.---

Segunda parte do capítulo 4.

Interpretação dos Princípios da Filosofia e das Segundas Respostas.

Dessa segunda parte em diante, devemos cumprir a tarefa prometida no capítulo 2. Explicar os textos que parecem estar em oposição à interpretação da evidência fundada.

Os quatro textos são: os §§13-15 da quinta Meditação (nº11), o artigo 13 dos Princípios da Filosofia (nº14), o primeiro texto (nº16) e o último texto (nº21) das Segundas Respostas a Mersenne. Os textos que persistem são o primeiro, o segundo e o quarto, de modo que nos referiremos a eles como "os três textos". O terceiro texto foi interpretado a nosso favor no capítulo 2.

O artigo 13 dos Princípios da Filosofia.

Esse texto tem muitas ambigüidades e níveis, de modo que só temos como alternativa analisar cada uma de suas orações. Para analisá-lo dividiremos em cinco blocos assinalados por letras maiúsculas.

O texto do artigo 13 foi citado no capítulo 2, porque era interessante compará-lo aos demais. Citaremos de novo, porque é o momento de analisá-lo mais de perto.

"(texto A) Mas, quando o pensamento, que se conhece a si mesmo dessa maneira, embora persista ainda em duvidar das outras coisas, usa de circunspecção para estender o seu conhecimento mais além, encontra em si, inicialmente, as ideias de várias coisas; e enquanto as contempla simplesmente e não assegura que haja alguma coisa fora de si semelhante às ideias, e que também não o negue, está livre do (est hors de) perigo de se iludir. O pensamento encontra também algumas noções comuns de que compõe demonstrações, que o persuadem tão absolutamente, que não poderia duvidar de sua verdade enquanto a isso se dedicasse (pendente qu'elle s'y applique). (texto B) Por exemplo, tem em si as ideias dos números e das figuras; possui também, entre essas noções comuns a seguinte: "se acrescentamos quantidades iguais a outras quantidades iguais, os todos serão iguais" e muitas outras tão evidentes como esta, por meio das quais se torna fácil demonstrar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, etc. (texto C) Enquanto apreende (apperçoit) essas noções bem como (e) a ordem de que deduziu tal conclusão ou outras semelhantes, o pensamento está muito seguro da sua verdade. (texto D) Porém, como não podia pensar sempre assim com tanta atenção, quando sucede lembrar-se de alguma conclusão, sem levar em conta a ordem em que pode ser demonstrada e que, no entanto, (texto E) pensa que o autor de seu ser teria podido criá-lo com tal natureza que se iludisse em tudo o que lhe parece muito evidente, vê bem que tem justa razão para desconfiar da verdade de tudo aquilo de que não se apercebe (apperçoit) distintamente, e que não poderia ter nenhuma ciência certa antes de haver conhecido aquele que o criou."¹²⁰

Texto A

Existe nesse texto, uma ambigüidade relativa ao termo "isso" (em francês "y"). O "isso" diz respeito a quê?

¹²⁰ AT, IX-2, pp.30-31. Sublinhados nossos.

A.a) uma primeira hipótese é que diga respeito apenas às noções comuns.

Em primeiro lugar, porque a oração "de que compõe demonstrações" pode ser um pensamento entre parênteses, uma consideração intermediária.

Em segundo lugar, porque, na sequência, aparecem exemplos de noções comuns, o que parece indicar que o assunto ainda são elas.

A.b) Uma segunda hipótese é que diga respeito às noções comuns e às demonstrações.

Porque o texto português permite essa leitura: "isso" pode indicar uma ou várias coisas. (ver francês e latim)

A.c) Uma terceira hipótese é que diga respeito somente às demonstrações.

Em primeiro lugar, porque as noções comuns fazem parte das demonstrações ou elas são citadas apenas porque são pontos de partidas delas.

Em segundo lugar, porque o termo "demonstração" está mais perto da palavra "isso".

Em terceiro lugar, porque essa leitura tenta negar que o "enquanto" (pendant que) se refira às noções comuns, logo não haveria uma condição de sua verdade. Mas tal tese será refutada pelo texto C.

Texto B.

Esse texto apresenta exemplos de noções comuns.

Ele auxilia a hipótese A.a., porque parece ser uma continuação do mesmo assunto "noções comuns".

A consideração das noções comuns está junto das demonstrações. O que auxilia a hipótese A.b.

Se auxilia A.a. e A.b., contradiz A.c.

Texto C

Nesse texto, Descartes afirma que a verdade das noções comuns e das demonstrações é condicionada pela apreensão atual. O termo inicial "noções" significa "noção comum", em

função do que foi escrito antes e do "bem como" que separa a noção comum da demonstração. Em francês, aparece e.

Texto D.

Esse texto é dedicado somente às demonstrações, não havendo qualquer referência às noções comuns ou às verdades imediatas.

Aparece claramente as expressões demonstração, lembrança e conclusão. A lembrança é a lembrança da conclusão. Mas a impossibilidade de ter sempre a atenção significa que não temos a memória da demonstração (memória 1).

Texto E.

Podemos reconhecer três partes.

1) A dúvida na forma da hipótese do Deus enganador.

2) A dúvida recai sobre o "muito evidente".

3) A necessidade da prova da existência de Deus para se libertar de tal dúvida.

Esse texto parece subordinado ao texto que foi apresentado antes e inclusive faz parte da mesma frase, contudo está num nível geral em função do n°2. A ideia de um nível geral da dúvida será apresentada na análise dos textos finais da quinta Meditação, logo a seguir.

Não podemos deixar de mostrar a estranha formulação do final: "tem justa razão para desconfiar da verdade de tudo aquilo de que não se apercebe distintamente". Parece que podemos desconfiar do que percebemos clara e confusamente, mas não do que percebemos clara e distintamente. A hipótese do Deus enganador questionaria apenas a clareza e não a distinção? Tal hipótese não é coerente com todos os outros textos citados no capítulo 2. E não poderíamos identificar o termo "evidência" (très-évident) com o termo "clareza e a distinção"? Tal hipótese seria incoerente com toda a obra de Descartes. Contudo, resta explicar esse final. No texto latino

a oração "de tudo aquilo de que não se apercebe distintamente" não existe.¹²¹

Considerações.

1) A leitura A.b. é reforçada pelo fato de que as noções comuns e as demonstrações ocorrem juntas três vezes, nos textos A, B e C. Nos textos A e C, os dois tipos de verdades estão submetidas ao "enquanto". No texto B, apenas ocorrem juntas, na mesma frase.

Elas somente se separam no texto D. E o texto E está num nível de generalidade (nº2), que inclui noções comuns e demonstrações.

2) A interpretação da memória e da demonstração tem alguns problemas.

Ela privilegia a leitura A.c., mas não pode impedir as leituras A.a. e A.b.

Não pode explicar porque, depois, aparecem exemplos de noções comuns.

Não pode explicar o texto C, que, salvo engano, refuta essa interpretação.

Não pode explicar porque no texto E há uma dúvida sobre o "muito evidente". Podemos estar enganados em tudo o que é evidente. E o termo "tudo" aparece duas vezes, repetição que também parece refutar essa interpretação.

3) Para confirmar a interpretação da evidência fundada, e recusar (não refutar) a interpretação da memória e da demonstração, temos os seguintes argumentos.

a) No texto A, leitura A.a. e A.b, há uma dúvida sobre noções comuns e, portanto, sobre verdades imediatas, em razão da condição expressa no termo "enquanto".

¹²¹ AT,VIII-1,p.10.

b) No texto C, há uma condição da verdade das noções comuns, portanto, das verdades imediatas.

c) No texto E, há uma dúvida sobre o "muito evidente" pela hipótese do Deus enganador.

Essas são as considerações.

---.---

Defesa da interpretação da evidência fundada.

Os textos A, B, C e E são compatíveis com a nossa interpretação. Mas como explicar o texto D? Ele apresenta a demonstração como o problema em questão, mesmo que a dúvida seja geral (texto E). Nesse texto do artigo 13 não aparece o "por exemplo" do §14 da quinta Meditação.

Sem pretender eliminar facilmente o caráter problemático que tal texto impõe a nossa interpretação, sugerimos utilizar novamente a tese da ênfase.

Com a tese da ênfase no capítulo 2, sustentamos que embora haja uma dúvida sobre verdades imediatas (aqui noções comuns) e demonstrações, há uma ênfase nessas porque elas são o problema mais grave tematizado pela fundamentação da ciência. As verdades imediatas possuem uma verdade facilmente renovável, o que não ocorre com as demonstrações. De fato, podemos pensar em duas atualizações. A atualização de uma verdade imediata que renova facilmente a sua verdade. A atualização de uma demonstração, que é sempre possível, mas como é difícil, nunca produzirá uma ciência.

O caráter problemático desse artigo 13 também terá uma explicação mais eficaz com a explicação dos parágrafos finais da quinta Meditação, apresentada a seguir.

---.-

Segundas Respostas a Mersenne.

A análise do texto das Segundas Respostas a Mersenne foi realizada no capítulo 2 (nº21), mas ficou insuficiente.

Uma interpretação mais positiva desse texto pode ser obtida ao relacionarmos com o texto nº20, e eles estão efetivamente relacionados pelo próprio Descartes.

O texto nº20 parece negar que possamos duvidar das verdades imediatas (cogito e axiomas), porque para duvidarmos é necessário pensar e, se pensamos, é impossível duvidar. E parece também que o texto nº21 somente se refere à demonstração. Explicamos que, para duvidar das verdades imediatas, devemos pensar nelas de um modo indireto, ou com uma referência indireta ou uma representação da evidência. Caso contrário, nem Descartes poderia duvidar das evidências. Não podemos duvidar enquanto pensamos em seus conteúdos.

Acrescentemos que, no nº21, existe uma dúvida sobre a faculdade de entender, o que mostra um nível de generalidade.

Nesses dois textos, Descartes explica a Mersenne "o fundamento em que me parece possível apoiar toda a certeza humana"¹²². Esses dois fundamentos são as coisas claras e simples (nº20) e as demonstrações (nº21).

O texto nº20 afirma que as verdades imediatas não podem ser jamais dubitáveis, mas enquanto são pensadas em seus conteúdos, o que permite que elas possam ser dubitáveis fora dessa condição, enquanto são objetos de uma referência indireta.

Concluimos que as evidências imediatas atuais e as demonstrações atuais não podem ser dubitáveis e não necessitam de fundamento. Porém, as lembradas, sim. É claro que o texto literal não nos auxilia, porque apenas exige um fundamento para as demonstrações. Nossa leitura faz sentido, se for uma parte de uma interpretação, que inclui todos os textos.

¹²² AT, IX-1, p.113.

---.---

Terceira parte do capítulo 4.

Interpretação dos parágrafos finais da quinta Meditação.

O texto foi citado no capítulo 2 com o objetivo de ser conhecido e comparado com os outros. Também recebeu um primeiro tratamento. Nessa parte, ele será objeto de uma análise detalhada. Ele precisa estar diante dos nossos olhos e deve ser novamente citado.

"13. Pois, ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante (fort) claramente e bastante (fort) distintamente, sou naturalmente levado a acreditá-lo verdadeiro; no entanto, já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que muitas vezes me recordo de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode ocorrer que durante esse tempo outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus. E, assim, eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes.

14. Como, por exemplo, quando considero a natureza do triângulo, conheço evidentemente, eu que sou um pouco versado em Geometria, que os seus três ângulos são iguais dois retos e não me é possível não acreditar (credere) nisso enquanto aplico meu pensamento a sua demonstração; mas, tão logo eu o desvie dela, embora me redorde de tê-la claramente compreendido, todavia pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade caso ignore que há um Deus. Pois posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que posso enganar-me facilmente, mesmo nas coisas que acredito (puto) compreender com mais evidência e certeza (perceber de modo evidentíssimo); principalmente, quando me lembro de haver muitas vezes estimado muitas coisas como verdadeiras e certas, que, em seguida, outras razões me levaram a julgar absolutamente falsas.

15. Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo claramente e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro (necessário esse vera); ainda que não mais pense nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido claramente e distintamente, ninguém pode apresentar-me razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida;

e assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. E essa mesma ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes; pois, que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida? Dir-me-ão que minha natureza é tal que sou muito sujeito a enganar-me? Mas já sei que me não posso enganar nos juízos cujas razões conheço claramente (Castilho: nas coisas que entendo claramente). Dir-me-ão que outrora tive muitas coisas por verdadeiras e certas, as quais mais tarde reconheci serem falsas? Mas eu não havia conhecido claramente nem distintamente tais coisas e, não conhecendo (sachant) ainda essa regra pela qual me certifico (m'assuré) da verdade, era levado a acreditar nelas por razões que reconheci depois serem menos fortes do que então imaginara. (...) E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa.¹²³

Seção 1. Resumo das duas interpretações.

Lembremos nossa interpretação do círculo e a nossa oponente.

Sustentamos que a evidência imediata e a demonstração atuais possuem verdade absoluta. Contudo, a evidência imediata e a demonstração passadas possuem falsidade absoluta pela hipótese do Deus enganador. Esse texto introduzirá um detalhe: a demonstração pode ter falsidade por um erro de procedimento, o que não implica a afirmação de uma falsidade absoluta.

A interpretação da memória e da demonstração afirma que a evidência imediata e a demonstração (sem defeitos) possuem sempre verdade absoluta. Mas há demonstrações com defeitos, ou seja, com erros de procedimento. Essas devem ser dubitáveis, no entanto, apenas em função de defeitos.

Seção 2. As possibilidades de erro.

¹²³ AT, IX-1, p.55. Sublinhados nossos. Para os termos latinos DESCARTES, 1999, pp.140-143.

Antes de focalizarmos o texto da quinta Meditação, elenquemos as possibilidades abstratas de engano pelas duas formas do argumento cético. Trata-se de alternativas, uma pode ser afirmada ou negada sem as outras.

O argumento do erro humano¹²⁴ atinge a evidência imediata num erro de procedimento.

O argumento do erro humano atinge a demonstração num erro de procedimento.

A hipótese do Deus enganador atinge a evidência imediata, no que diz respeito a sua falsidade absoluta.

A hipótese do Deus enganador atinge a evidência imediata num erro de procedimento.

A hipótese do Deus enganador atinge a demonstração, no que diz respeito a sua falsidade absoluta.

A hipótese do Deus enganador atinge a demonstração, no que diz respeito a um erro de procedimento. A demonstração é falsa somente por um defeito produzido por um Deus enganador. Não utilizamos o argumento do erro humano, mas também não utilizamos a hipótese do Deus enganador para uma falsidade absoluta, apenas para uma falsidade comum, decorrente de um erro de procedimento.

Dentre todas as possíveis relações entre os termos: evidência imediata, demonstração, falsidade absoluta, erro de procedimento, hipótese do Deus enganador e argumento do erro humano, apenas duas são negadas. O argumento do erro humano não pode levantar a possibilidade de falsidade absoluta, nem sobre a evidência imediata, nem sobre a demonstração. Eis uma superioridade da hipótese do Deus enganador.

A interpretação da evidência fundada aceita todas as alternativas.

A interpretação da memória e da demonstração limita a questão ao erro de procedimento na demonstração, seja pela

¹²⁴ Se erramos algumas vezes, então podemos errar sempre ou outras vezes.

hipótese do Deus enganador seja pelo argumento do erro humano. Ela não aceita a dúvida sobre as verdades imediatas. E não aceita a dúvida quanto à possibilidade de uma falsidade absoluta. Contudo, ela poderia contornar o problema de um salto para a evidência geral (seção 7), aceitando um erro de procedimento na verdade imediata, continuando a negar uma falsidade absoluta. Seria um recuo, e teríamos que modificar a caracterização dessa interpretação apresentada no capítulo 2. Limitamo-nos a apontar essa possível solução.

Seção 3. Esquemas dos parágrafos.

Esquema do § 13.

Compreendemos algo clara e distintamente e somos levados a afirmar a sua verdade.

Desviamo-nos da coisa compreendida clara e distintamente.

Lembramos de ter julgado que essa coisa era verdadeira.

Não consideramos mais as razões que nos obrigaram a julgá-la verdadeira.

Nesse momento, pode ocorrer que outras razões se apresentem que nos fariam mudar de opinião.

O pensamento da possibilidade de surgirem outras razões só ocorre se ignoramos que Deus existe.

Com o pensamento da possibilidade de outras razões não alcançamos um ciência certa e verdadeira.

Devemos nos contentar com opiniões vagas e inconstantes.

---.---

Nesse §13, as outras razões são somente possibilidades, ou seja, sua hipótese não é acompanhada pela lembrança de que essa situação é real, como ocorrerá no §14.

Não aparecem os termos "demonstração" e "conclusão". Esse fato é importante, porque podemos ler o enunciado do §13

como geral e o §14 como um caso específico, o que seria ratificado com o termo "por exemplo". Porém, como explicamos, não seguiremos essa interpretação.

Não aparece a dúvida geral que aparecerá no §14, mesmo que o nível seja geral com os termos "algo" e "coisa".

Esquema do §14.

O texto começa com o termo "por exemplo", que se refere ao assunto do §13.

O exemplo é da soma dos ângulos de um triângulo. Consideramos a natureza do triângulo e conhecemos evidentemente que a soma é igual a dois retos.

Devemos acreditar nisso (Castilho: não posso não acreditar) enquanto aplicamos nosso pensamento à demonstração.

Devíamos-nos da demonstração.

Lembramos (memória 2) de tê-la compreendido claramente.

Duvidamos da verdade da demonstração.

Duvidamos, se ignoramos que Deus existe.

Quais os motivos que temos para duvidar?

Os motivos são a hipótese do Deus enganador (natureza) e o argumento do erro humano. Nesse momento, surgem os problemas que serão tratados logo a seguir.

---.---

O que significa o termo "por exemplo"? (latim: *exempli causa*). Parece haver duas possibilidades. Em primeiro lugar, pode ser um exemplo qualquer, um entre muitos que poderiam ser citados. Nesse sentido, "algo" e "outras razões" do §13 poderiam ser entendidos também como verdades imediatas. Em segundo lugar, pode ser um exemplo modelar que se ajusta perfeitamente, que explica o que é dito no §13. A questão é indeterminada.

Observação mais geral.

O motivo da dúvida dos três textos é a hipótese do Deus enganador, junto com o argumento do erro humano.

Na quinta Meditação, aparece a Natureza enganadora que é contraposta ao Deus bom

Nos Princípios da Filosofia, devemos provar que o autor do nosso ser não é enganador, logo pode ser enganador.

Nas Respostas a Mersenne, Descartes sustenta que Deus não pode ser enganador (depois da prova), o que significa que pode ser (antes da prova).

Seção 4. Um argumento independente contra a interpretação da memória e demonstração.

Retomemos o argumento já apresentado no capítulo 2.

Antes de formularmos a interpretação desses parágrafos finais da quinta meditação, podemos obter deles um argumento contra a interpretação da memória e da demonstração.

O texto apresenta uma dúvida geral, ou uma dúvida sobre a evidência no §14, e a afirmação da fundamentação da regra da verdade pela prova da existência de Deus no §15. Tal fato por si só refuta qualquer interpretação que sustente que a evidência não é dubitável nem necessita ser fundamentada.

Mudando detalhes, os textos dos Princípios da Filosofia e das Segundas Respostas a Mersenne também afirmam uma dúvida geral.

Acrescentamos que a validade da demonstração está submetida à dúvida geral e depende da fundamentação da regra da verdade. Devemos afastar a dúvida geral pela prova da existência de Deus para reestabelecer a validade da demonstração.

Seção 5. A importância do texto final da quinta Meditação.

O texto final da quinta Meditação é importante para a interpretação da memória e da demonstração. Esse texto é privilegiado pelo próprio Descartes nas Segundas Respostas a Mersenne.

No texto que começa com "em terceiro lugar (nº16), Descartes não afirma que as verdades imediatas são indubitáveis somente na atualidade, mas que são indubitáveis. É o que se deduz de uma leitura simples do texto.

Num texto mais a frente, nº20 do capítulo 2, Descartes afirma que, para duvidar das verdades imediatas, é preciso pensar nelas, mas se pensarmos nelas não podemos colocá-las em dúvida.

Parece então que as verdades imediatas não são o assunto da fundamentação e que resta a demonstração, que é exatamente o objeto do texto que se segue a esse (nº21). No final desse texto, Descartes escreve que o assunto foi tratado no final da quinta Meditação. Como nesse texto final o assunto parece ser a demonstração, então parece que é o assunto da quinta. E ele chega a dizer que explicou o assunto de modo tão claro na quinta que não acredita ser necessário acrescentar algo mais.

Observemos, além disso, que não somente esse texto a Mersenne remete à quinta Meditação, mas que as Quartas Respostas Arnauld remetem à resposta a Mersenne. Além disso, na carta a Clerselier, que resume o livro de críticas de Gassendi, no item que se refere ao círculo vicioso, Descartes não fornece nenhuma resposta por crer que o assunto já foi esclarecido nas Segundas Respostas a Mersenne e nas Quartas Respostas a Arnauld, que ele cita nesse momento.

Se o método para avaliar um pensamento fosse confiar totalmente naquilo que seu autor disse de seu próprio pensamento, tivesse validade absoluta, então poderíamos seguir essas indicações para interpretar o nosso problema. Mas esse método não tem validade absoluta e somos obrigados a ler todas

as frases de um filósofo sobre um determinado assunto para chegar a alguma conclusão. Esse método de confiança no autor é exatamente o que segue Gouhier e ele segue quase exatamente as indicações que citamos acima e que são as de Descartes.¹²⁵ É notório que filósofos dizem coisas diferentes em diferentes textos, pelo menos aparentemente.

Mesmo assim, é importante que Descartes tenha considerado o problema muito fácil e tenha considerado que ele está explicado de modo claro e satisfatório na quinta Meditação.

Seção 6. O termo "outras razões".

Essa expressão aparece somente no final da quinta Meditação, não nas Respostas a Mersenne ou nos Princípios da Filosofia. Sustentamos, no capítulo 2, que elas podem ser entendidas como considerações. Trata-se agora de supor que todo o assunto desses textos é a demonstração. O que a expressão deve significar? Podemos elencar algumas possibilidades na medida em que o próprio Descartes não esclarece o termo.

Em primeiro lugar, pode significar que não foram analisadas todas as razões, ou que faltaram algumas ou mesmo uma só. Seria uma questão quantitativa.

Em segundo lugar, talvez signifique que uma ou algumas não eram perfeitas. Seria uma questão qualitativa.

Em terceiro lugar, poderiam ser uma razão contrária. Descartes nos diz que poderia haver uma razão contrária que poderia nos fazer mudar de opinião.

Em quarto lugar, poderia ser uma razão de duvidar. Assim, a hipótese do Deus enganador poderia ser uma outra razão. Quando percebemos evidências temos plena convicção, mas depois aparece a hipótese radical como uma outra razão. Quando

¹²⁵ GOUHIER, 1999, pp. 293-319.

demonstramos, estamos plenamente satisfeitos, mas depois podemos pensar na hipótese radical.

Esses são alguns sentidos da expressão, mas o próprio texto não ajuda a determinar com precisão qual deles seria o melhor.

Façamos outras considerações sobre a questão.

A possibilidade das outras razões é, algumas vezes, acompanhada da lembrança do fato de que tal já nos aconteceu. Não significa que sempre necessite acontecer. Do mesmo modo que um erro nos sentidos nos faz duvidar de todo o seu uso, mas não significa que nos outros usos devemos encontrar erro.

O fato de que já ocorreu que pensamos estar certos e depois surgiram outras razões é apenas um fato. Devemos usar esse fato para criar o argumento cético, o argumento do erro humano.

E essa questão pode também ser estabelecida pela hipótese do Deus enganador. Pode ocorrer que Deus tenha querido que nós não percebêssemos todas as razões. Por outro lado, a hipótese do Deus enganador pode ser considerada uma outra razão. Existe alguns níveis que deveriam ser melhor esclarecidos.

Por outro lado, mesmo que uma demonstração nos pareça perfeita e que seja efetivamente perfeita, ela pode ser falsa pela hipótese do Deus enganador, porque pode haver uma falsidade absoluta que acompanha a evidência humana.

Tivemos que investigar tudo, ou seja, todas as razões, e chegar à conclusão de que o todo é evidente e verdadeiro. Do ponto de vista da nossa investigação, é impossível outras razões, ou é impossível que não tenhamos analisado tudo, e portanto é impossível que o todo não seja evidente e verdadeiro. Mas o Deus pode nos enganar mesmo que nós pensemos que todo o procedimento tenha sido perfeito.

Seção 7. A interpretação dos §§ 13, 14 e 15 da quinta Meditação.

Pressupostos.

Inicialmente, arrolaremos alguns pressupostos da nossa leitura.

Em primeiro lugar, nossa primeira suposição e ponto de partida é que os textos dizem respeito apenas ao problema da demonstração e não ao problema das verdades imediatas (mesmo que elas apareçam nessa formulação). Supomos que existe somente a fundamentação da demonstração. Significa que o assunto nesse texto é a demonstração e não que esse seja o problema essencial da fundamentação (e do círculo), o que deseja a interpretação da memória e da demonstração.

Em segundo lugar, embora diga respeito à demonstração, tal problema não é um problema de memória, mas da razão, ou da verdade das concepções claras e distintas (cujas razões foram esquecidas (início do §13)).

Em terceiro lugar, os textos analisados são os §§13, 14 e 15 da quinta Meditação. Contudo, a sua análise deve ser comparada com o texto de Mersenne (nº21) e o dos Princípios da Filosofia (nº14). Nosso objetivo é não somente ler esses parágrafos, mas resolver todos os três textos da demonstração.

Em quarto lugar, o problema da memória (memória 1) deve ser sempre considerado o ponto de partida, sem fazer parte do problema propriamente dito.

A interpretação.

Nosso método é supor que a questão dos §§13-15 da quinta Meditação é a da demonstração. Afirmar que essa é a questão e é a única questão do círculo, é a tese que desejamos recusar. Entretanto, suporemos essa tese para levá-la a uma contradição textual. Contudo, nossa posição é a de que essa

questão é um componente do problema. Há duas suposições: a questão é da demonstração (suposição anterior) e o problema do círculo é o problema da demonstração (tese a ser refutada).

Segundo a interpretação da memória e da demonstração, o problema do círculo e desse texto central (para ela):

Diz respeito somente à demonstração.

Não diz respeito às evidências imediatas que são sempre indubitáveis.

Não diz respeito à falsidade absoluta, seja da evidência imediata, seja da demonstração, que são indubitáveis.

Somente diz respeito a um erro de procedimento na demonstração.

Todo o problema está restrito à demonstração e a um erro de procedimento nela. Há duas particularizações. Está em questão somente a demonstração e não qualquer ato da razão. Não se trata de qualquer erro ou engano, mas de um erro de procedimento, que poderá ser pensado como um erro natural ou um erro produzido por um Deus enganador.

Deixemos de lado o § 13.

Lembremos do esquema do § 14 apresentado acima.

Descartes apresenta o exemplo do triângulo e afirma que podemos duvidar de sua demonstração tão logo nos desviemos dela.

Se podemos duvidar da demonstração, não é porque apenas nos esquecemos dela, devemos apresentar um motivo. Mas qual é esse motivo? Segundo nossa suposição, esse motivo deveria estar envolvido com um erro restrito à demonstração e restrito a um erro de procedimento.

Contudo, o texto que apresenta o motivo nos diz que podemos "ter sido feitos de tal modo pela natureza que podemos enganar-nos facilmente mesmo nas coisas que acreditamos compreender com mais evidência e certeza". É a natureza que nos criou, que pode nos enganar mesmo na evidência e certeza.

Essa Natureza pode ser entendida como Deus, como o próprio Descartes nos diz no § 22 da sexta Meditação¹²⁶.

O texto latino é mais forte: "erro às vezes no que creio perceber de modo evidentíssimo" (Castilho), a expressão latina é *evidentissime percipere*.¹²⁷

Para duvidar de algo específico (segundo nossa suposição inicial), ou seja, da demonstração, Descartes não recorre a um erro específico, um erro de procedimento da demonstração, mas argumenta que podemos nos enganar no que pensamos com mais evidência e certeza (ou percebemos de modo evidentíssimo), pela natureza que nos criou. Não é um erro específico: somente da demonstração. Também não é somente um erro de procedimento, porque envolve a mera percepção evidente.

No §13 e no início do §14, o tema é a demonstração (suposição). Nós esquecemos (ou não estamos mais atentos) as razões e nos perguntamos se não existem outras razões. O problema parece bem específico, há uma suspeita sobre a perfeição da demonstração. Se o problema é específico, a solução pode ser específica.

Suponhamos o seguinte esquema. Temos o problema específico da demonstração. Temos uma dúvida específica, no sentido de que recai somente sobre ela. Temos uma fundamentação específica, qual seja, a existência de Deus como garantia da verdade das demonstrações passadas (nada mais do que isso).

Entretanto, no meio do §14 a dúvida se torna geral.

O problema específico da demonstração se torna um problema para toda a evidência e certeza. A dúvida é geral, ou está num nível geral: atinge todas as evidências e, portanto,

¹²⁶ A questão da identidade entre essa natureza e Deus não é central. O texto relaciona o engado com a natureza e diz que foi ela quem nos criou. Se é o próprio Deus ou uma espécie de intermediário não é tão importante.

¹²⁷ DESCARTES, 1999a, pp.140-141.

todas as verdades, e não evidências específicas e verdades específicas.

Esse nível geral permanece no §15, em que a prova da existência de Deus fundamenta a regra da verdade, cuja fórmula aparece claramente. E mais ainda, é em decorrência dessa fundamentação que podemos, em todo o texto que se segue, resolver o problema inicial dos §§ 13 e 14.

Não há somente uma dúvida sobre a razão e não sobre a memória, mas sobre a evidência. A dúvida poderia ocorrer não sobre a memória, mas sobre a razão, mas apenas sobre operações específicas, como demonstrações, demonstrações muito longas, muito complexas, etc. Contudo, ela ocorre sobre a razão também enquanto essa percebe evidências e certezas. O texto não especifica em que operações a razão poderia funcionar bem ou mal, mas, ao contrário, refere-se à evidência e certeza. E tal texto refuta a interpretação da memória e da demonstração, independente do êxito que possamos ter na explicação das outras partes desses textos.

A dúvida realiza um salto de um problema específico (ou que parece específico) para um nível de total generalidade. O problema se torna geral e é no contexto dessa generalidade que é dada a solução, qual seja a fundamentação da regra da verdade. Regra essa cuja natureza é geral e que não pode jamais ser lida de um modo específico.

O movimento parece o seguinte. Em primeiro lugar, num nível particular, duvidamos da demonstração. Em segundo lugar, num nível geral, duvidamos de toda e qualquer evidência. Há um salto para uma dúvida geral. Em terceiro lugar, voltamos ao caso particular. Se toda a evidência pode ser falsa. Se existe uma evidência da demonstração. Então, a evidência da demonstração pode ser falsa.

Deste modo, toda a questão parece resolvida. Partimos do suposto que o problema é o da demonstração e de um erro de procedimento. Nada havia de dubitável sobre a evidência

imediate, ou uma hipótese sobre a falsidade de uma evidência, seja ela qual for. Não haveria uma dúvida geral, mas somente sobre a perfeição dos procedimentos. Com tal suposição percorremos o texto.

Descartes, de fato, recorre a uma demonstração específica, a do triângulo. Coloca-a em dúvida porque desvia o espírito dela. Mas, ao apresentar o motivo, recorre a uma dúvida totalmente geral. Essa dúvida é suficiente para atingir a demonstração, porque do geral obtemos o caso particular.

Entretanto, a questão ainda não está resolvida ao nosso favor. Porque, na sequência, inclusive na mesma frase dessa dúvida geral, Descartes volta à questão das outras razões, que estão, supomos, vinculadas a uma erro de procedimento¹²⁸.

Devemos somar a isso, o fato de que Descartes utiliza o termo outras razões já no §13 e volta a ele no §15.

Parece impossível passar por cima da questão das outras razões, citadas nos §§ 13, 14 e 15. Parece que a questão está envolvida com um erro de procedimento e não com a falsidade da evidência pura e simplesmente. É claro que um erro de procedimento implica a impossibilidade da afirmação da evidência da demonstração. Se há um erro de procedimento, a evidência da demonstração é falsa. Porém, aqui a culpa é do procedimento e não da falsidade (absoluta) possível da evidência.

Em suma, dentro do motivo para duvidar, volta a aparecer as outras razões, que é o erro de procedimento. Mas o motivo não era somente a dúvida geral?

Como interpretar de um modo coerente esse texto? Nossa hipótese é que há uma dúvida sobre a demonstração, e ela possui dois motivos: pela hipótese do Deus enganador e pelo argumento do erro humano.

¹²⁸ Numa interpretação a seguir outras razões podem estar vinculadas a verdades imediatas, mas aqui não.

Ainda não resolvemos o problema, porque não existem somente dois argumentos justapostos, eles estão articulados através do termo "principalmente" (praesertim). É necessário explicar essa articulação para além da mera justaposição.

Para obter uma explicação devemos fazer várias distinções.

Primeiras distinções.

Retomaremos as possibilidades de erros da seção 2, mas agora numa aplicação, e não mais como meras possibilidades.

A utilização dessas distinções se justifica pela tentativa de fornecer uma compreensão do texto. Elas não aparecem na superfície do literal, e são justificadas porque podemos supor que elas estão implícitas, e porque mostramos a sua força interpretativa.

Pela hipótese do Deus enganador, podemos estar enganados:

1) Na evidência imediata (ou verdade imediata), porque pode ter uma falsidade absoluta.

2) Na evidência imediata, porque pode contar um erro de procedimento.

3) Na "evidência" da demonstração, porque pode ter uma falsidade absoluta.

4) Na "evidência" da demonstração, porque pode conter um erro de procedimento (outras razões¹²⁹).

No caso do erro na demonstração, podem existir dois tipos de evidências. Em primeiro lugar, uma evidência como uma proposição evidente, uma evidência de conteúdo. Nesse caso, podemos ter uma lacuna, a falta de uma proposição evidente, ou uma proposição não evidente que foi tomada como tal. Em segundo lugar, uma evidência formal como um raciocínio bem elaborado. Podemos ter então um erro formal. São necessárias

¹²⁹ As outras razões é uma observação posterior ao erro, de que houveram considerações ou passos que não foram pensados ou foram mal pensados.

essas duas evidências internas à demonstração para que possamos afirmar a "evidência" do todo, sua consequência.

Faremos algumas observações para esclarecer os quatro pontos anteriores.

A falsidade absoluta é compatível com a perfeição no procedimento, seja da evidência imediata, seja da demonstração. Inclusive, a força da hipótese da falsidade absoluta vem justamente do paralelo com a perfeição da percepção ou do raciocínio evidente.

O erro de procedimento da evidência imediata, ou verdade imediata, não ocorre por outras razões, mas é um erro interno. Descartes afirma que podemos errar em questões muito simples, como a soma de três mais dois. Interno significa que é nessa operação simples que erramos e não por suas supostas razões. Podemos dizer que há três tipos possíveis de erros quanto às evidências imediatas: porque podem ter uma falsidade absoluta, porque pode haver um erro de procedimento interno, ou porque pode haver um erro de identificação (tomamos por evidente, o que não é). Os textos de Descartes são claros quanto aos dois primeiros.

É necessário explicar o termo "evidência" da demonstração. Nenhuma demonstração é evidente. Sua "evidência" é o resultado das partes evidentes constituintes. O termo será objeto da seção 8.

Um erro de procedimento pode ser produzido pelo Deus enganador e então utilizamos a hipótese do Deus enganador. Depois do erro, verificamos que o cometemos. O mesmo não pode ocorrer com a falsidade absoluta.

Fim das observações.

Pelo argumento do erro humano, podemos estar enganados:

1) Na evidência imediata por um erro de procedimento.

2) Na "evidência" da demonstração. Erramos às vezes na evidência da proposição e na evidência formal. Por que isso não poderia ocorrer sempre ou outras vezes?

Tal argumento não se refere a possibilidade de falsidade absoluta.

No §14, tratamos da demonstração (nossa suposição), logo está em jogo a hipótese do Deus enganador nos números 3 e 4. E o argumentos do erro humanos no número 2.

Lembremos que o texto parte da demonstração e alcança a dúvida geral, pelo menos até o termo "principalmente". Como há um salto, também atingimos a hipótese do Deus enganador nos números 1 e 2. E 1,2 e 3 refutam a interpretação da memória e de demonstração. Essa interpretação também é refutada pelo argumento do erro humano no número 1. Mas agora, tratamos de entender o que acontece após o termo "principalmente".

Com essas distinções, determinamos quais argumentos atuam. É necessário determinar ainda que tipo de fato pode ocorrer após o "principalmente".

Outras distinções.

A expressão outras razões aparece nesse §14 acompanhadas pelos fatos e não é a simples possibilidade do §13. Afirmamos que podem existir outras razões (possibilidade), e nos lembramos que isso já ocorreu (fato).

Ao que esse fato se refere? Determinemos por exclusão.

Não se trata das evidências imediatas, porque as verdades em questão se relacionam a outras razões. Nesse caso, o erro de procedimento é um erro interno e não se relaciona com outras razões.

Não se trata de uma falsidade absoluta, seja na verdade imediata seja na demonstração, porque aparecem outras razões que foram observadas (fato) e que nos deram a consciência do nosso erro efetivo. Na possibilidade da falsidade absoluta, tal consciência não existe. Podemos dar um exemplo de erro, mas é claro que tal deve ser um erro de procedimento, nunca de falsidade absoluta. Não podemos dar um exemplo de um momento em que percebemos uma falsidade absoluta. Logo, essa falsidade

não pode encontrar fatos que a fortaleçam. Somente um fato de erro de procedimento pode fortalecer a dúvida.

Segue-se que o assunto é a demonstração num erro de procedimento. Contudo, estamos longe de uma confirmação da interpretação da memória e da demonstração. Precisamos entender o que aparece após o "principalmente". Antes, porém, houve uma dúvida sobre as evidências imediatas, e sobre a falsidade absoluta das evidências imediatas e das demonstrações. O que refuta a interpretação em questão.

Após o termo "principalmente", estamos restritos à demonstração e ao erro de procedimento. Esse erro pode ser explicado tanto pela hipótese do Deus enganador do número 4, quanto pelo argumento do erro humano do número 2.

Temos as bases para interpretar a articulação entre as duas partes da frase que são separadas pelo termo "principalmente".

---.---

Duas Interpretações.

Tentaremos construir duas interpretações.

Interpretação A.

Podemos entender que a dúvida do Deus enganador é mais vaga, mais remota, menos palpável. Na sequência, aparece uma dúvida mais concreta, com base em algo mais concreto. Persuadimo-nos com mais força, quando nos recordamos de já ter nos enganado. A dúvida adquire força com os fatos. Nós ficamos mais persuadidos. Dizer que nós podemos estar enganados (possibilidade) torna-se mais forte quando nos lembramos de que já nos enganamos (fato).

Esse erro é uma confirmação da tese do engano pela natureza. Fornece força à dúvida geral. Persuadimo-nos mais de que podemos ser enganados pela natureza, porque já fomos enganados. O objetivo do "principalmente" é persuadir mais sobre a possibilidade do engano geral.

O termo "principalmente" deve ser lido como introduzindo uma força. Podemos nos persuadir de que fomos feitos pela natureza de tal modo que nos enganamos. E essa persuasão se torna mais forte quando nos lembramos que já nos enganamos (fato).

Interpretação B.

O termo "principalmente" não diz respeito à dúvida geral. Contudo, embora apareça uma ênfase na demonstração, não há uma negação da dúvida geral.

O termo "principalmente", na interpretação A, diz respeito à hipótese do Deus enganador, que ocorre imediatamente acima. Na interpretação B, o termo diz respeito à demonstração do triângulo que está mais acima.

Saltamos a hipótese do Deus enganador e nos referimos diretamente à demonstração, ao exemplo do triângulo. Na verdade, referimo-nos à dúvida e ao começo da frase posterior "Pois posso persuadir-me..."

Como saltamos a hipótese do Deus enganador, e nos referimos à dúvida sobre a demonstração, o motivo não é mais tal hipótese. O que atua então é o argumento do erro humano.

Comparações entre as duas interpretações.

Na interpretação A, o erro humano (e não o argumento do erro humano) é apenas um fato que fortalece a dúvida geral, que é a hipótese do Deus enganador. Não se trata do argumento do erro humano. O termo "principalmente" significa fortalecimento.

No §15, a prova da existência de Deus e a regra da verdade fundam a evidência, e, portanto, a demonstração.

Na interpretação B, é o argumento do erro humano que é mais forte. O termo "principalmente" significa que esse argumento é mais forte.

O argumento do erro humano é mais forte que o argumento do Deus enganador, no sentido de convencimento, mas não enquanto argumento filosófico. Talvez fosse melhor atribuir dois tipos de forças aos argumentos. A hipótese do Deus enganador é mais forte, porque possibilita a dúvida sobre a falsidade absoluta, o que o argumento do erro humano não permite. O argumento do erro humano é mais forte, porque tem a seu lado o erro de fato das outras razões, o que a hipótese do Deus enganador, não tem (nessa hipótese B).

Na interpretação A, não existem dois motivos de dúvida. Na interpretação B, há dois motivos, com ênfase no argumento do erro humano.

---.---

Como conclusão dessa seção 7, sintetizaremos todos os pontos,

Interpretação A.

O Deus enganador pode produzir um erro de procedimento. Depois conhecemos o erro, ou seja, que haviam outras razões desconsideradas.

Esquematizemos.

Deus pode enganar na evidência (itens 1,2,3 e 4).

Existe uma "evidência" da demonstração.

Deus pode enganar na demonstração.

Esse erro de procedimento não é uma mera hipótese, mas já aconteceu, é um fato.

O fato fortalece a hipótese.

Antes do termo "principalmente", tínhamos as possibilidades 1, 2, 3 e 4. O foco do §14 é a demonstração, itens 3 e 4. Depois do termo, temos somente o item 4.

Interpretação B.

Temos a hipótese do Deus enganador. Surge o argumento do erro humano, que já está fortalecido em si pelo *fato* que o acompanha. Ou seja, o argumento parte de um fato, mas também é fortalecido por ele. Por isso, esse argumento é mais forte que a hipótese do Deus enganador.

As seções que se seguem introduzirão complementos à interpretação dessa seção 7.

Seção 8. A demonstração como uma evidência ou uma percepção evidente.

Descartes utiliza o exemplo da demonstração do triângulo e logo a seguir escreve evidência (francês/ Luynes) ou "percepção evidentíssima" (latim/Castilho). Como não é razoável dizer que Descartes mudou de assunto, é claro que a própria demonstração é denominada de evidência ou percepção evidentíssima. O fato de que a dúvida seja geral não modifica a questão, porque a demonstração é submetida, junto com as evidencias imediatas, à evidencia geral.

Supondo que os textos somente tratem da demonstração, aparecem três problemas de leitura.

No §13, aparece o termo "algo" ou "mesma coisa", ou "coisa verdadeira" e, no final, "qualquer coisa". Lemos no texto "compreendo algo clara e distintamente" (latim: percipio: perceber, compreender, etc.). Uma mesma coisa (latim: cadem rem). Coisa verdadeira (não aparece em latim). Qualquer coisa (latim: nullà unquam re/Castilho: sobre nada).¹³⁰

Numa primeira leitura, parece que coisa é uma verdade isolada. Porém, demonstração está no singular e poderia ser denominada de algo ou coisa. Essas palavras a princípio não são problemáticas.

Essa posição parece se contradizer com as análises do capítulo 2, no qual entendemos as "coisas" das percepções claras e distintas da regra da verdade como particulares. A questão, naquele capítulo, era negar que as "coisas clara e distintamente percebidas" poderiam ser entendidas apenas como demonstrações e não que pudessem ser também entendidas nesse sentido.

No §14, surgem duas questões.

¹³⁰ DESCARTES, 1999, pp.138-139.

A demonstração é dita evidente ou possuindo evidência e certeza. Ainda mais grave é que, em latim, a demonstração deveria ser classificada como uma percepção evidentíssima.

Se pensamos a evidência como um ato da mente, talvez pudéssemos identificar evidência e percepção evidentíssima. Temos então um único problema. De fato, em vários textos, Descartes afirma que uma demonstração é evidente.

No prefácio aos doutores da Sorbonne, Descartes afirma que sua prova da existência de Deus possui clareza e evidência. Mas, em latim, não aparece a palavra evidência.

Na terceira Meditação, no final da segunda prova (§37), Descartes sustenta que a existência de Deus está muito evidentemente demonstrada (*evidentissime demonstrari*)¹³¹. Antes, no §29, Descartes sustenta que a primeira prova é manifesta (*manifestum*) à luz natural. Na tradução brasileira, aparece "fácil". O dicionário traz, *mânifestus*: manifesto, patente, claro, evidente, reconhecido, convicto. Fausto Castilho traduz: que não seja manifesto à luz natural.¹³²

No artigo 30 dos Princípios da Filosofia, Descartes afirma que as verdades da matemática são muito evidentes (*Latim: maximè perspicuae, muitíssimo evidentemente*).¹³³ É claro que ele não está restringindo às verdades mais simples, mas também as suas demonstrações e demonstrações complexas.

Nos artigos da prova da existência de Deus dos Princípios da Filosofia, também aparece a palavra evidente.

No Discurso do Método, a primeira prova é dita evidente¹³⁴ e a terceira, de mais evidente que a matemática¹³⁵.

No §14 da quinta Meditação, Descartes escreve "conheço evidentemente".¹³⁶ A demonstração é conhecida com evidência. Fausto Castilho traduz: parece-me muito evidente. Latim:

¹³¹ AT, IX-1, p. 40.

¹³² DESCARTES, 1999a, pp. 88-89.

¹³³ AT, VIII-1, p. 17.

¹³⁴ AT, VI, p. 33.

¹³⁵ AT, VI, p. 36.

¹³⁶ AT, IX-1, p. 55.

evidentissime quidem (todavia, ao menos, em todo o caso) mihi.¹³⁷

No início do §15, o texto em latim, na tradução de Fausto Castilho, traz: "mas, depois de haver percebido que há, em verdade, Deus..." (Postquam vero percepi Deum esse)¹³⁸ A demonstração da existência de Deus é denominada de percepção. A prova ontológica poderia ser caracterizada como uma intuição. Descartes sustenta essa tese na exposição geométrica das Segundas Respostas, não na quinta Meditação. Seja como for, a primeira e a segunda provas são demonstrações.

O fato de que a prova ontológica esteja mais próxima do texto do §15 não modifica a questão. Porque são as duas provas da terceira Meditação, junto com as teses da quarta Meditação, que fornecem o fundamento à regra da verdade. Como no §15, Descartes rememora a prova da existência de Deus e o fundamento da regra da verdade, o texto está vinculado às provas da terceira Meditação, que são demonstrações. A expressão "percepção" é usada para demonstração.

No §13, Descartes se refere a algo claro e distinto. Se supomos a interpretação da memória e demonstração, esse algo deve ser entendido como uma demonstração. Logo a demonstração é clara e distinta ou evidente.

Não obstante os textos, a utilização desse termo parece problemática. A demonstração pode ser "algo" e "coisa". A demonstração pode ser evidente. Mas é difícil denominar uma demonstração de percepção (evidentíssima). Parece haver uma oposição, na filosofia de Descartes, entre uma percepção e uma demonstração.

Em primeiro lugar, uma percepção é um ato isolado da mente, o que a demonstração jamais pode ser. Descartes nunca disse isso. Nas "Regras para a Orientação do Espírito", introduziu a famosa distinção entre intuição e dedução. Por

¹³⁷ DESCARTES, 1999a, pp.138-139.

¹³⁸ DESCARTES, 1999a, p.141.

mais recursos que possamos utilizar, uma dedução pode tender para uma intuição, mas jamais se identificar com ela.

Em segundo lugar, a palavra evidência e percepção podem representar o fato de que, numa mesma atualidade, temos um conjunto de evidências e percepções.

A demonstração como percepção não significa que se dá sob uma única percepção, mas que várias percepções se dão numa mesma atualidade. Deste modo, podemos dizer que uma demonstração é uma percepção evidente.

É o conjunto de percepções que é abarcado num mesmo momento e atualidade. Abracar pode ser entendido como "perceber". Há um processo evidente, um todo evidente, inteiramente abarcado.

A expressão "demonstração como percepção evidente" significa o conjunto de evidências numa única atualidade, abarcado de uma só vez. É como se fosse uma sobre percepção ao conjunto de percepções evidentes. Porém, essa única atualidade não é uma única percepção. Tal tese transformaria uma demonstração em uma intuição.

Em terceiro lugar, pode significar que a conclusão é evidente. Porém, é difícil denominar uma conclusão de percepção, menos ainda de percepção evidentíssima. Mas como conclusão evidente, ela depende das evidências parciais tomadas numa mesma atualidade. Essa posição pode ser reduzida a anterior.

Em quarto lugar, talvez Descartes esteja se referindo apenas a uma das várias percepções que compõe uma demonstração e que pode ser falsa, falsificando o todo. Tal hipótese será objeto de análise numa seção a seguir.

Tal tese parece explicar o §14, mas não todos os textos acima sobre a demonstração evidente.

Defendemos a tese de que o que está em questão é a atualidade de um todo de percepções evidentes, que é denominado de percepção evidente.

---.---

Uma hipótese.

Podemos pensar que incrementamos a dúvida sobre a evidência do todo da demonstração com o motivo secundário de que haveriam outras razões.

Esse caráter secundário talvez possa ser provado pelo fato de que o termo "outras razões" aparece somente no texto do final da quinta Meditação e em nenhum dos textos do círculo vicioso. É pelo menos um indício de que a formulação do problema da fundamentação não está necessariamente envolvida com tal termo.

---.---

Seção 9. O salto para a dúvida geral nos Princípios da Filosofia e nas Segundas Respostas a Mersenne.

Esse salto para uma dúvida geral ocorre também nos Princípios da Filosofia, artigo 13, e nas Segundas Respostas. Nos Princípios, o objeto considerado são as noções comuns e as demonstrações. Suponhamos (contrariamente a nossa leitura) que a questão é somente da demonstração. Como explicar que, ao apresentar a dúvida, Descartes salte para um nível geral? Ele afirma "o autor do nosso ser teria podido criá-lo com tal natureza que se iludisse em tudo o que lhe parece muito evidente"¹³⁹

Se aceitarmos que há dúvida sobre as noções comuns, então a dúvida geral ocorre em dois momentos: porque há dúvida sobre as noções comuns e porque há dúvida sobre o "muito evidente".

Nas Segundas Respostas (nº21) a situação é ainda mais clara, porque a questão é totalmente específica, trata-se do esquecimento da demonstração enquanto temos somente a conclusão. Na sequencia dessa consideração bem específica,

¹³⁹ AT, IX-2, pp.30-31.

Descartes afirma que "só podem tê-la [uma firme e imutável persuasão] os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade"¹⁴⁰ A faculdade de entender está num nível geral e ela necessita ser fundamentada. Dessa fundamentação geral podemos descer a um nível específico da demonstração, do geral ao caso.

Não podemos dizer que Deus fundamenta a faculdade de entender enquanto ela faz demonstrações, porque o assunto é a capacidade da verdade, o que é totalmente não específico. Podemos também recorrer ao texto nº18 do capítulo 2 em que a fundamentação da faculdade de conhecer não tem nenhuma especificação.

Seção 10. Prova de que a dúvida do §14 é uma dúvida geral.

Elenquemos alguns argumentos.

Em primeiro lugar, porque ela se apresenta na superfície do texto como geral. Nossa primeira impressão é de que é geral.

Em segundo lugar, porque Descartes não afirma que parece que podemos estar enganados nas demonstrações, mas usa os termos coisas mais evidentes e certas ou percepção evidentíssima.

Em terceiro lugar, porque esse texto é semelhante a muitos outros textos em que Descartes sustenta que um Deus pode nos enganar no que nos parece mais evidente. É uma fórmula que se repete e que os textos do capítulo 2 apresentaram.

Em quarto lugar, porque o §15 afirma que, depois da prova da existência de Deus, podemos ter certeza da regra da

¹⁴⁰ AT, IX-1, p.115.

verdade (que é claramente enunciada). Tal regra é de uma total generalidade. Mesmo que alguém afirme que tal regra, nesse momento, está servindo para fundamentar as demonstrações, não pode impedir que seja afirmado, nesse texto, que a prova funda a regra e que essa seja geral.

A regra da verdade não pode ser entendida de um modo específico. Porém, ela poderia ser usada de um modo específico.

Seja como for, pelo texto, a regra deve ser fundada, logo ela foi posta em dúvida. Como concepção e percepção não podem ser entendidas somente como demonstrações, logo a evidência imediata também é dubitável.

Seção 11. Prova de que a natureza do §14 pode ser entendida como a hipótese do Deus enganador.

A natureza enganadora que nos criou do §14 pode ser entendida como o Deus enganador? Para essa identificação, apresentamos os seguintes argumentos.

Em primeiro lugar, o texto do §14 é semelhante a todos os outros textos em que a dúvida radical surge. Nós podemos estar enganados mesmo nas coisas evidentes e os seres enganadores são o Deus enganador, o grande enganador da segunda Meditação, o gênio maligno ou a natureza enganadora.

Em segundo lugar, na sexta Meditação, §22, Descartes afirma: "Pois, por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas."¹⁴¹

Em terceiro lugar, na sexta Meditação, Descartes resume, nos §§ 13 e 14, as três dúvidas da primeira Meditação. E, ao retomar o último argumento, escreve:

¹⁴¹ AT, IX-1, p. 64

"E a segunda é que, não conhecendo ainda ou, antes, fingindo não conhecer o autor de meu ser, nada via que pudesse impedir que eu tivesse sido feito de tal maneira pela natureza que me enganasse mesmo nas coisas que me pareciam ser as mais verdadeiras."¹⁴²

Sem considerar a relação entre o autor do meu ser (que é sem dúvida Deus, porque ele finje) e a natureza (natura), é bem claro que é a natureza que pode nos enganar nas coisas mais verdadeiras. É absolutamente claro que o texto tem por objetivo reproduzir a primeira Meditação e, nessa, cabe ao Deus enganador duvidar das coisas evidentes e não a natureza. Pelo menos não é a palavra usada.

Em quarto lugar, no §15 da quinta Meditação, Descartes afirma que reconheceu que Deus não é enganador. Se reconheceu que Deus não é enganador, então levantou a possibilidade de que ele poderia ser enganador. Descartes poderia ter dito que um outro ser poderia enganá-lo e que, como provou que Deus existe, então provou que Deus não poderia permitir esse ser, mas ele afirma que Deus não é enganador. Em que momento teria levantado a hipótese de um Deus enganador? O §14 é um bom momento.

Em quinto lugar, nos §§ 13 e 14, Descartes afirma que não pode estar certo de não haver outras razões, caso ignore que existe um Deus. Essa afirmação mostra o nível em que a certeza deve estar e portanto o nível da dúvida.

Seção 12. Interpretação do começo do §15.

O começo do §15 e todo ele deve resolver o problema colocado nos parágrafos anteriores.

Um dos pontos principais é a afirmação de que não podem existir outras razões. Segue-se que a regra da verdade, enunciada no começo, tem uma relação com o fato de que não existam outras razões, que a demonstração foi realizada com

¹⁴² AT, IX-1, p. 61.

perfeição, que temos segurança dela. Por que devemos provar a regra da verdade para, em seguida, resolver o problema das outras razões?

Essa seção visa apenas esclarecer esse ponto. Não se trata de interpretar todo o parágrafo, que é muito difícil em função dos seus vários detalhes.

Seguiremos a distinção das interpretações.

Segundo a interpretação A.

Numa primeira abordagem, podemos apresentar a questão da seguinte maneira.

Supomos que demonstração evidente significa um conjunto de passos evidentes, como foi explicado acima.

Há uma dúvida sobre a evidência (dúvida geral). Logo, há uma dúvida sobre cada um dos passos. Logo, há uma dúvida sobre a demonstração.

A prova da existência de Deus funda a regra da verdade. A percepção evidente é verdadeira.

A prova funda cada um dos passos.

A prova funda a demonstração.

---.---

A apresentação acima, mesmo verdadeira, não é compatível com o texto. Surge claramente a questão das outras razões.

Uma segunda apresentação poderia ser enunciada de modo resumido: se Deus existe, não podem existir outras razões. Porém, essa apresentação também é incompatível com o texto.

Não há uma fundamentação da demonstração pela fundamentação da evidência e nem pela incompatibilidade de Deus com as outras razões. Descartes cria uma mediação com a regra da verdade: Se Deus existe, então a regra é validada e, portanto, não existem outras razões. Tentaremos explicar melhor essa mediação.

Façamos uma distinção. Num sentido muito geral podemos dizer que Deus pode enganar na demonstração. Num sentido

específico, submetido ao geral, podemos dizer que Deus pode enganar porque pode haver outras razões. Essa última formulação tem a vantagem de ter fatos para mostrar que isso já ocorreu.

Reformulemos a questão.

Tomamos a demonstração como evidente. Está implícito nesse ato que avaliamos todas as razões. Se não temos segurança de ter avaliado todas as razões, não temos segurança da evidência da demonstração.

Surge uma dúvida sobre a possibilidade de outras razões. A demonstração evidente está em questão. Nessa interpretação A, a dúvida é a hipótese do Deus enganador ou natureza.

A prova da existência de Deus fundamenta a regra da verdade. O que tomo como evidente é evidente. Portanto, estamos seguros de que não há outras razões.

Segundo a interpretação B.

Nesse caso, temos duas formas de duvidar, a hipótese do Deus enganador e o argumento do erro humano. A refutação direta é a incompatibilidade de Deus com a possibilidade de outras razões, mas esse não é o caminho escolhido por Descartes.

A refutação indireta ou mediada pela regra da verdade é idêntica à apresentada na interpretação A.

A situação é idêntica às duas interpretações, porque a forma como eliminamos a dúvida da hipótese do Deus enganador e do argumento do erro humano é a mesma, ou seja, pela prova da existência de Deus.

Essa é a apresentação que pretendemos fornecer. Não se trata como dissemos de uma interpretação do §15 que mereceria uma interpretação em todos os detalhes.

Uma observação.

Na quinta Meditação, uma vez no §13 e várias vezes no §15, aparece a palavra "juízo". (ver latim) Descartes não denominaria uma demonstração de juízo, ou utilizaria a palavra "juízo" exclusivamente para uma demonstração. Descartes também não utilizaria a palavra "juízo" exclusivamente para a conclusão de uma demonstração, conclusão que é realmente um juízo. Isso mostra que o assunto desses parágrafos não é somente a demonstração.

Seção 13. Outras interpretações.

Defendemos as duas interpretações acima apresentadas (A e B). Apresentaremos outras possíveis interpretações desses parágrafos.

Primeira interpretação: as razões como considerações.

Na análise inicial que fizemos desses parágrafos finais da quinta Meditação no capítulo 2, explicamos essa interpretação, no terceiro ponto. Devemos entender por razões qualquer tipo de consideração que fazemos para alcançar uma verdade. As verdades que são passos de uma demonstração são apenas um certo tipo de razões. Logo, razões não devem ser identificadas com passos de uma demonstração. Verdades imediatas também podem ter razões, não necessitam ser entendidas como um ato isolado da mente. Mesmo uma intuição de um axioma pode ser preparada ou fortalecida por razões.

O termo "principalmente" talvez possa ser entendido apenas como um fortalecimento pelos fatos.

Consultemos o dicionário. Râtio: conta, cálculo, ponto de vista; negócio, assunto, coisa; consideração, proveito, interesse, partido, causa; razão, inteligência; método, plano;

propósito; modo, maneira; estado, situação; caminho, meio, possibilidade.

Os significados coisa, consideração, caminho, possibilidade e mesmo causa têm um sentido muito geral e nos desobrigam de pensar no sentido estrito de passos de uma demonstração.

Segunda interpretação: a evidência da demonstração.

As expressões evidência e certeza (francês) e percepção evidentíssima (latim) do §14 referem-se à demonstração.

Se há um defeito num ponto da demonstração então ela é defeituosa.

A expressão evidência ou percepção significa o todo da demonstração e não que ela seja objeto de uma evidência ou que cada um dos seus passos sejam evidentes e portanto ela seja evidente.

Nós poderíamos estar enganados na percepção evidente do todo da demonstração porque uma parte é defeituosa. Haveria então um erro de procedimento.

Deus poderia enganar num erro de procedimento e o fato de erros de procedimento já terem ocorrido ratifica ou fortalece a hipótese.

Não colocamos em dúvida a verdade mesma, ou levantamos a possibilidade de sua falsidade absoluta. O erro é de procedimento, mesmo que seja remetido ao Deus enganador. Não há dúvida sobre a evidência imediata.

Não devemos pensar que a dúvida diga respeito a uma imperfeição de uma percepção particular que compõe o todo. Essa hipótese levaria a afirmação de uma dúvida sobre verdades imediatas, ou melhor, sobre a percepção isolada de verdades. Deve haver apenas erros de procedimento.

Como essa interpretação pode explicar a fundamentação da regra da verdade no §15? Supondo que pudéssemos fazer tal

leitura, como refutar a possibilidade de ler evidência e percepção como atos isolados?

Terceira interpretação: a interpretação da percepção particular.

A expressão evidência e, mais ainda, a expressão percepção evidentíssima pode ser uma parte de uma demonstração e ser falsa, falsificando o todo.

Essa interpretação contraria a interpretação da memória e da demonstração. Quais são as relações com as duas que adotamos?

Quarta interpretação: a demonstração como percepção evidentíssima.

A demonstração pode ser entendida como uma percepção evidentíssima, mas não no sentido de que ela seria objeto de uma única intuição

Como os passos foram evidentes e a conclusão também é evidente, podemos dizer que a demonstração possui toda a certeza. No fundo, percepção evidentíssima deve significar certeza ou segurança da verdade.

Essa interpretação não é muito crível.

Seção 14. Relação da dúvida geral com a dúvida sobre a razão.

Nos três textos analisados, Princípios da Filosofia (artigo 13), quinta Meditação e Segundas Respostas (nº21), há uma ambiguidade aparente: há uma dúvida específica e uma dúvida geral.

Há também textos em que aparece explicitamente uma dúvida sobre a razão, a faculdade de conhecer. Por exemplo:

Princípios da Filosofia, artigo 30 (nº15) e Segundas Respostas (nº18 e nº21). Há também textos contrários, por exemplo, o §12 da terceira Meditação (nº8).

Podemos relacionar a dúvida geral com a dúvida sobre a razão. A dúvida sobre a razão foi objeto da primeira parte desse capítulo e ela é explícita nos textos do próprio Descartes citados acima.

A razão é a faculdade geral da evidência. A dúvida geral tem por objeto a evidência. A dúvida geral coincide com a dúvida sobre a razão.

A análise dos três textos, principalmente da quinta Meditação, confirma a tese da primeira parte desse capítulo.

---.---

Conclusão do capítulo 4.

No capítulo 2, haviam quatro textos que contradiziam a nossa interpretação. O final da quinta Meditação (nº11), o artigo 13 dos Princípios da Filosofia (nº14), a resposta a Mersenne sobre a ciência das conclusões (nº16) e o texto final de Mersenne (nº21).

No capítulo 2, apresentamos uma solução do texto nº16. No capítulo 4, julgamos não ser necessário acrescentar nada àquela solução. Há uma dúvida e fundamentação das verdades imediatas e das demonstrações.

Retomamos o artigo 13 dos Princípios da Filosofia e mostramos que ele diz respeito também a uma dúvida e fundamentação das noções comuns e do "muito evidente". Há uma dúvida e uma fundamentação das verdades imediatas e das demonstrações.

Quanto aos textos nº 20 e 21, mostramos que é sustentável afirmar uma dúvida sobre as verdades imediatas sob a forma da representação da evidência, e, então, podemos

relacionar os dois textos. Há uma dúvida e fundamentação das verdades imediatas e das demonstrações.

Na análise do final da quinta Meditações, mostramos que mesmo que pudéssemos supor que o texto diga respeito apenas à demonstração, e essa foi a nossa suposição, constatamos que há uma dúvida geral, e que é por ela que obtemos a dúvida sobre a demonstração. Se há uma dúvida e uma fundamentação da demonstração, há também uma dúvida e fundamentação gerais. E também a dúvida e fundamentação da demonstração é mediada por uma geral.

Capítulo 5

Comentário e crítica dos comentadores.

O sentido desse capítulo.

Este capítulo é dedicado a resumir e criticar alguns comentadores.

Inicialmente citemos os autores que foram consultados.

Os primeiros são aqueles que fizeram críticas a Descartes nas *Objeções e Respostas* e nas *Cartas*: Mersenne, Arnauld, Gassendi, Cleserlier, Regius e Burman. Suas críticas foram apresentadas no capítulo 2.

Em segundo lugar, os filósofos: Spinoza, Leibniz, Hume e Husserl.

Em terceiro lugar, os comentadores de Descartes: Hamelin, Guérault, Alquié, Gilson, Gouhier, Beyssade, Laporte, Koyrè, Brehier, Marion, Doney, Frankfurt, Gewirth, Philonenko, Barnett, Rodis-Lewis, Markie, Loeb, Murdoch, B. Willians, Cottinguan, Van Cleve, Feldman, Kenny, Clarke, Della Rocca e Rickless.

Como esses comentadores fazem breves resumos de outros comentadores, pudemos entrar em contato com um razoável número de soluções. Se isso não pode significar conhecer realmente a solução deles, pelo menos pudemos entender a linha geral de suas soluções.

Alguns desses comentadores foram escolhidos para serem resumidos e criticados.

Qual o sentido desse capítulo?

Quem se interessa por um problema filosófico, se interessa por conhecer outras e diferentes soluções que foram dadas. Nesse sentido, esse capítulo não necessita de justificativa.

O leitor pode se impressionar, embora através de um número limitado de autores, com o que Loeb denomina de desconcertante divergência de soluções.

Pretendemos criticar as interpretações diferentes da nossa, evidentemente, nunca de um modo exaustivo, apenas escolhendo alguns pontos. Porém, uma crítica direta deixaria o leitor confuso. Foi necessário apresentar o artigo ou capítulo, pelo menos em seus pontos essenciais.

O leitor pode comparar as diversas soluções entre si, com a nossa e com os textos de Descartes, citados no capítulo 2.

Os comentadores poderiam ser colocados num primeiro capítulo, como uma revisão dos trabalhos sobre o tema. Mas, em primeiro lugar, tal não refletiria a verdadeira forma como essa tese foi sendo elaborada. Os comentadores existiram paralelamente à elaboração e não previamente. Também seu número tornaria o capítulo maçante.

Um segundo motivo é que as nossas críticas pressupõe a leitura de toda a tese, de tal modo que são ininteligíveis para uma leitura direta.

Um terceiro motivo é que enxertá-los no decorrer do texto seria artificial e somente seria feito para cumprir padrões de exposição. O que não é necessário.

O que vale efetivamente é que os comentadores foram consultados e criticados, mesmo que o local escolhido não siga os padrões.

---.---

Comentário e crítica.

G.W.Leibniz

Leibniz escreveu um comentário aos Princípios da Filosofia: Advertencias a la Parte General de los Princípios de Descartes.¹⁴³ Verifiquemos seus comentários sobre os artigos 5, 13 e 30.

Leibniz restringe a questão às demonstrações matemáticas e aos erros de cálculo. Para corrigir um cálculo é preciso uma revisão repetida e submissão à prova.

"É impossível eliminar completamente essa debilidade do espírito humano, que se origina num defeito de atenção e de memória, e em vão Descartes leva ao extremo a dúvida até esse ponto e a apresenta como remédio. Seria suficiente que as outras ciências procedessem como a matemática; por certo, todo o raciocínio, inclusive o cartesiano, qualquer que seja a sua solidez e segurança, estará não obstante sujeito a essa dúvida, independente do juízo que mereça o recurso a um gênio poderoso e enganador, ou a diferença entre o sonho e a vigília."¹⁴⁴

Comentando o artigo 13, Leibniz afirma que é inútil mencionar os erros produzidos pela memória e pela atenção, que também podem ocorrer no cálculo matemático, principalmente, nos raciocínios maiores. Logo, devemos recorrer a verificações. Segundo Leibniz, Deus aparece apenas como simples ornamento ou por pura exibição.

Leibniz afirma que:

"(...)ninguém deve impressionar-se por aquela extravagante ficção ou dúvida de se temos sido feitos para errar até nas coisas mais evidentes, já que a natureza da evidência se impõe a isso..."¹⁴⁵

Leibniz acrescenta, se pudermos colocar em dúvida a evidência, tal dúvida será insuperável. E podemos coloca-la para aquilo que o próprio Descartes propõe como evidente.

¹⁴³ LEIBNIZ, 1982, pp. 413-433.

¹⁴⁴ LEIBNIZ, 1982, p. 417.

¹⁴⁵ LEIBNIZ, 1982, p. 419.

E, por fim, não é verdade que se Deus não existe, estamos na incerteza, porque podemos ter certeza sem Deus. Não é verdade que se Deus existe, podemos ter certeza, porque podemos errar por causa, não de Deus, mas por nós mesmos, pelo pecado original.

Crítica.

Leibniz está preocupado com o que podemos denominar de erros operacionais. Descartes nunca pensou que a prova de existência de Deus pudesse eliminá-los. Afirmar isso seria atribuir um caráter mágico a tal prova, do mesmo modo que afirmar que ela poderia eliminar os defeitos da memória.

A questão de Descartes é se estamos submetidos a um engano de tal forma que nossas evidências imediatas e raciocínios perfeitos fossem falsos (falsidade absoluta) ou que elas sempre estivessem submetidas a erros de procedimento. Contudo, Descartes não disse que, após a prova, poderíamos estar tranquilos sobre as evidências imediatas ou as demonstrações. Afastada a possibilidade do erro radical, devemos sempre permanecer atentos às evidências e às demonstrações. Para responder a Leibniz: antes da prova, estamos submetidos a dois erros, um operacional e outro radical, e, depois da prova, ainda estaremos sempre submetidos a erros operacionais. A prova da existência de Deus, não diz respeito a erros operacionais. Se fosse assim, Leibniz teria razão em dizer que a proposta de Descartes soa ridícula.

Leibniz também afirma que podemos ter evidências independentes de Deus. Sustentamos que também Descartes afirma que determinados tipos de evidências são independentes, caso contrário teríamos um círculo vicioso na fundamentação.

---.---

Spinoza

O comentário de Spinoza sobre o círculo vicioso se encontra na introdução da Primeira Parte do livro Os Princípios da Filosofia de Descartes.¹⁴⁶ Ele apresenta o que julga ser a solução de Descartes e, depois, apresenta uma outra.

Resposta de Descartes à objeção, segundo Spinoza.

Não sabemos se Deus não enganou nas percepções evidentes. Não duvidamos daquilo que conhecemos clara e distintamente em si e por raciocínio, durante o tempo em que estamos atentos. Só duvidamos daquilo que anteriormente demonstramos, e que agora nos lembramos, e cujas razões, de que não temos mais atenção, foram esquecidas.

Spinoza afirma: "Mas como essa resposta não satisfaz todo o mundo, eu darei uma outra."¹⁴⁷

(a) Todas as razões de duvidar levam a afirmação de nossa existência.

(b) Se aplicamos nossa atenção ao triângulo, concluímos que os três ângulos são iguais a dois retos. Mas devemos aceitar que Deus pode nos enganar.

(c) Ao contrário, com o cogito, concluímos a nossa existência exatamente com a hipótese do Deus enganador.

(d) Temos um motivo de duvidar da verdade do triângulo, se não temos de Deus "(...) uma tal ideia que nos seja impossível de pensar que Deus é enganador"¹⁴⁸

(e) Aquele que não tem a ideia verdadeira de Deus pode concebê-lo como enganador ou como verás.

(f) Com exceção do cogito, não podemos estar certos de nenhuma coisa, seja qual for a atenção que dirigirmos a sua demonstração, enquanto não tivermos uma concepção clara e

¹⁴⁶ SPINOZA, 1954.

¹⁴⁷ SPINOZA, 1954, p.159.

¹⁴⁸ SPINOZA, 1954, p.160.

distinta de Deus que nos obrigue a afirmar que ele não é enganador.

(g) Toda a questão se reduz a formarmos uma concepção de Deus que não nos permita pensar que ele é ou não é enganador e que nos obrigue a afirmar a sua veracidade.

(h) Para Spinoza, nós temos uma ideia clara e distinta de Deus e sabemos que ele não é enganador.

(i) Spinoza apresenta uma objeção. Só podemos estar certos de qualquer coisa depois de conhecermos Deus. Mas como sabemos que a ideia de Deus não é um engano? Da mesma forma, temos a ideia do triângulo, e da soma de seus três ângulos, de um modo claro e distinto e podemos duvidar de sua verdade.

(j) Spinoza responde que o caso da ideia de Deus é diferente da ideia do triângulo.

"Pois nós temos uma ideia clara e distinta do triângulo ignorando por completo se o autor da nossa natureza não nos engana, e se nós temos de Deus uma tal ideia, como eu tenho mostrado mais acima, nós não podemos duvidar nem de sua existência nem de nenhuma verdade matemática."¹⁴⁹

É claro que essa solução depende da tese de que a ideia de Deus é clara e distinta e verdadeira. Contudo, o que nos interessa é a solução de Spinoza e não as suas provas da existência de Deus.

¹⁴⁹ SPINOZA, 1954, p. 161-162.

Faremos apenas duas críticas.

(1) Na apresentação da solução de Descartes, Spinoza reproduz o pensamento do autor. O problema é que esse pensamento é apenas um entre vários outros, contidos em vários textos, apresentados no nosso capítulo 2.

(2) Se o Deus enganador pode colocar em dúvida as ideias claras e distintas, como é possível que confiemos na ideia clara e distinta de Deus? E é interessante mostrar que o nosso problema da vigência da hipótese do Deus enganador (no nosso capítulo 1) não se apresenta aqui, porque Spinoza coloca em dúvida a ideia clara e distinta do triângulo durante o tempo em que estamos realizando a sua demonstração.

A solução que Spinoza fornece no item (j) não é suficiente, porque ele não distingue entre formas de ideias claras e distintas. Se podemos duvidar de tais ideias, não podemos abrir exceções. Deveria existir dois tipos de ideias, uma que pode e outra que não pode ser dubitável. Diferença que o texto não apresenta. Portanto, o fato de que a ideia clara e distinta de Deus implique o não engano, pode ser um engano.

---.---

David Hume

Comentaremos o texto Da Filosofia Acadêmica ou Cética, seção XII do livro Investigações sobre o Entendimento Humano.

Hume não entra nos detalhes do problema da fundamentação de Descartes. Contudo, faz uma referência explícita, mesmo que geral, ao problema. Esse pequeno comentário tem um valor apenas histórico.

O texto sintetiza o que tinha sido tematizado no Tratado da Natureza Humana. Hume se pergunta: o que é um cético? Ele retoma os argumentos céticos, conhecidos desde antiguidade. O erro dos sentidos, o problema da causalidade e da semelhança das imagens sensíveis e dos objetos reais, as

qualidades secundárias. Quanto ao ceticismo da razão, cita as contradições do espaço e do tempo. Cita os velhos tropos dos cétricos antigos. Também cita o problema das questões de fato (causa e feito). E, por fim, apresenta um ceticismo mitigado, salutar, que pode acalmar a arrogância humana e delimitar os objetos possíveis da investigação científica.

Sua posição central é que o ceticismo radical é irrefutável no seu nível. Somente a vida refuta o ceticismo, e o cétrico não é uma pessoa real. Tema central de toda a filosofia de Hume.

Nesse ponto, Descartes estaria de acordo, na medida em que distingue a pesquisa da verdade e a vida prática e jamais supôs que o seu ceticismo (provisório) pudesse ter qualquer efeito prático. Mas quanto à possibilidade de encontrar uma saída teórica ao ceticismo, os autores discordam.

Vale a pena citar toda a passagem de Hume:

"Existe uma espécie de ceticismo, antecedente a todo o estudo da filosofia, que é muito inculcada por Descartes e outros, como o preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado. Recomenda uma dúvida universal, não só de todas as nossas opiniões e princípios anteriores, mas também de nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem eles, nos devemos assegurar mediante uma cadeia de raciocínio, deduzida de algum princípio original que, possivelmente, não pode ser falaz ou enganador. Mas, não existe um tal princípio original, que tenha uma prerrogativa sobre os outros, que são auto-evidentes e convincentes; ou, se houvesse, não poderíamos avançar um passos para além dele, exceto mediante o uso das próprias faculdades, de que supostamente já desconfiamos. Por conseguinte, a dúvida cartesiana, se alguma vez fosse possível a uma criatura humana atingi-la (na realidade, não é), seria inteiramente incurável e nenhum raciocínio nos poderia introduzir num estado de certeza e convicção acerca de qualquer matéria."¹⁵⁰

Segundo Hume, uma dúvida universal deve atingir todos os princípios e todas as faculdades. Disso deve seguir-se um ceticismo radical sem possibilidade de solução.

¹⁵⁰ HUME, 1985, pp.143-144.

A sua crítica seria perfeita, se Descartes não tivesse um ponto de apoio para superar o ceticismo: a atuação da razão com evidências atuais.

Para Descartes, colocar todas as coisas em dúvida, significa tentar colocar todas as coisas em dúvida. A dúvida radical não é incompatível com a certeza radical. Contudo, o projeto radical pode ser lido de modo tal que não se obtenha mais nenhuma certeza. Descartes diria a Hume que existem evidências indubitáveis, mas Hume discordaria e o faria a partir dos princípios de Descartes.

---.---

Martial Guérault

Comentaremos a solução de Guérault, apresentada em seu livro *Descartes selon L'Ordre des Raisons* de 1953¹⁵¹. O texto é o final do capítulo sobre a primeira prova da existência de Deus, entre as páginas 234 e 247. Nossa apresentação é uma reprodução quase literal desse texto. É difícil e improdutivo refazer a sua exposição.

Guérault parte de algumas distinções. Há duas séries, cada uma com um princípio. O cogito é o princípio da forma do conhecer em geral, da consciência como forma das ideias. Deus é o princípio dos conteúdos das realidades objetivas. Os dois devem ser considerados primeiros princípios da ciência.

O cogito é a verdade primeira e o fundamento primeiro da ciência, mas permanece no nível da certeza subjetiva. O metafisicamente fundado deve ultrapassar o psicologicamente estabelecido, mas tal ainda não ocorre ao nível do cogito.

É preciso estabelecer o valor objetivo das ideias, ou seja, a relação com os objetos externos ao cogito. É Deus quem confere a certeza objetiva às ideias.

¹⁵¹ GUÉROULT, 1968.

O cogito é o primeiro princípio da ciência possível. A ciência é o sistema das razões ligadas por uma necessidade rigorosa. Não há ciência sem essa necessidade. Deus é o primeiro princípio de toda a ciência válida, funda as verdades impostas ao eu como impostas pelas coisas mesmas. A veritas rationum torna-se veritas rei. Não há ciência sem a verdade das coisas. O cogito fundamenta a ciência enquanto ciência necessária. Deus fundamenta a ciência enquanto ciência válida para as coisas. A ciência deve ser a união da necessidade rigorosa com a validade objetiva, união do cogito com Deus. Há dois primeiros princípios.

Pela ratio cognoscendi temos apenas o cogito. Pela ratio essendi temos apenas Deus, que é o criador das coisas.

A ciência, como sistema ligado de conhecimentos, é inteiramente suspensa no cogito. Enquanto considerada nos objetos, no que diz respeito à verdade objetiva e ao conhecimento do fundamento dessa verdade, a ciência é fundada por Deus.

Tudo estaria resolvido, diz Gueroult, se não aparecesse uma súbita fratura: a passagem das condições formais para a ideia do perfeito. Na terceira Meditação, temos uma investigação capital sobre o problema do valor objetivo das ideias. O problema de um fundamento dos julgamentos de evidência para a construção da ciência. A certeza não pode ser mais baseada no cogito, mas na ideia de Deus. Deus não está mais somente na ratio essendi, mas também na ratio cognoscendi.

A partir desse ponto, Guérout começa a colocar o problema e as suas soluções do círculo cartesiano.

Inicia com a distinção entre as séries e a noção de um nexus rationum. O nexus rationum é o entrecruzamento das séries? Séries independentes ou dependentes? É o problema do círculo cartesiano. O cogito serve para provar Deus. Deus serve para provar o cogito. Não estamos mais diante de um

nexus rationum, mas de um paralogismo. Uma violação do princípio da ordem (o anterior não depende do posterior e esse só depende do anterior, Segundas Respostas).

Segundo Guérault, há dois meios de resolver o problema:

1º) Reduzir as duas séries a uma, seja a do cogito, seja a de Deus.

2º) Reestabelecer a completa independência das duas séries, que se entrecruzam num ponto.

Primeiro tipo de solução, primeira variante.

A relação do cogito com a verdade divina deve ser estabelecida por uma analogia: o fato dado em Física e o princípio explicativo. Deus é o princípio explicativo do fato certo do cogito. O cogito funda a verdade e a certeza do princípio que o explica. Só há uma série, a do cogito.

Guérault parece atribuir essa versão a Hamelin, Baudin e Gilson na sua nota de rodapé, mas a questão não fica muito clara.

Guérault rejeita essa interpretação: a existência de Deus não é uma hipótese verossímil, sem certeza absoluta. E o fato físico não se torna mais certo por ter sido explicado. E, ainda, o princípio explicativo, longe de ter uma certeza própria, toma emprestado toda a sua certeza.

"À diferença do fato físico, o Cogito torna-se mais certo desde que ele é fundado em Deus, pois ele escapa então à dúvida que o atinge infalivelmente desde que ele cessa de ser objeto de uma intuição atual, e Deus possui não somente uma certeza própria, mas ainda uma certeza absoluta que condiciona todas as outras, e completa aquela do Cogito que ela torna inabalável"¹⁵²

Guérault conclui: a hipótese tem uma certeza moral extraída de sua capacidade explicativa. Mas Deus é a mais alta certeza absoluta e é o fundamento último da certeza do cogito.

¹⁵² GUÉROULT, 1968, p. 238.

Primeiro tipo de solução, segunda variante.

Trata-se da redução das duas séries à série de Deus. Mas como evitar o círculo se não temos uma evidência como ponto de partida?

Parece que a passagem a Deus deve se dar no interior da intuição atual do cogito, que deve ser o trampolim para a evidência de Deus. Há o desenvolvimento de uma só e mesma intuição, desde o cogito à ideia de perfeição.

Guérault não se satisfaz. Qual é a validade dos julgamentos de perfeição? Talvez os julgamentos tenham uma evidência de valor objetivo. Mas é a existência de Deus que fornece esse valor objetivo. E se os julgamentos tem valor subjetivo, como sabemos que vale para as coisas? Para Guérault essa alternativa é exatamente o círculo.

Primeiro tipo de solução, terceira variante.

A terceira solução é reduzir de novo à série do cogito, sem tornar Deus uma hipótese.

A necessidade subjetiva dos julgamentos de perfeição possui valor objetivo. O que não poderia ser negado, sem negar o próprio cogito. O gênio maligno não pode atingir o julgamento de imperfeição sobre o meu ser, porque a hipótese decorre desse julgamento. No estado de dúvida e de imperfeição, temos certeza de nossa existência imperfeita.

Isso está relacionado com duas condições: (1) para pensar, é necessário ser e (2) para nos julgar falíveis e imperfeitos, temos que ter a ideia do perfeito. Ideia cuja realidade objetiva não pode ser produzida pela realidade formal do eu.

"A objetividade do ser perfeito seria pois imediatamente contida na necessidade subjetiva-objetiva do julgamento concernente a minha existência."¹⁵³

Guérault esquematiza o argumento.

¹⁵³ GUÉROULT, 1968, p. 241.

Duvido. Existo. Sou imperfeito porque duvido. Tenho a ideia do perfeito porque concebo o imperfeito. O perfeito é irreduzível ao imperfeito. O perfeito não é produzido por mim.

Em suma, essas ideias são verdadeiras tão logo pensemos nelas. Pensar nelas exclui a possibilidade de dúvida. São ideias verdadeiras tão logo duvidemos, Para pensar, é necessário duvidar.

Novamente, Guéroutl recusa a solução. Não podemos duvidar que existimos. Mas podemos duvidar de que somos imperfeitos porque podemos nos enganar sobre a avaliação do bem e do mal. Para Gueroutl, não é subjetivamente impossível duvidar de que somos imperfeitos. E, mesmo se fosse subjetivamente impossível, nosso julgamento seria objetivamente válido? O julgamento de perfeição seria necessariamente válido, mas não seria subjetivo?

Segundo tipo de solução.

Trata-se de afirmar a independência das séries e seu intercruzamento num ponto.

Deus é a condição última da certeza. A certeza de Deus deve aparecer num momento em mim como incondicionada, como independente do sujeito. O sujeito deve se apagar, deve se suprimir diante dele.

Guéroutl reconhece que essa solução não está precisada (précissé) nas Meditações "en des termes aussi appuyés". Contudo, ele acredita que:

"(...) ela sairia indiscutivelmente dessa constatação de um constrangimento súbito que faz Descartes dizer; 'meu pensamento não impõe as coisas nenhuma necessidade, mas, ao contrário, a necessidade que está na coisa mesma, a saber da existência de Deus, me determina a ter esse pensamento'"¹⁵⁴

Guéroutl teria que fazer mais para sustentar tal tese. Sempre dizemos que a verdade se impõe a nós. E é preciso

¹⁵⁴ GUÉROULT, 1968, p. 242.

provar que Descartes não está se expressando assim, mas apelando para a coisa mesma. Mesmo que Descartes utilize o termo "coisa mesma" e diga que a necessidade está nela, parece querer dizer que essa necessidade aparece no pensamento. A coisa não interfere no pensamento para que ele reconheça a verdade. Afirmar isso parece ferir os princípios da filosofia de Descartes.

Guéroutlt continua:

"Quando, ao contrário, trata-se de Deus o valor objetivo de minha conclusão constitui a matéria mesma de meu conhecimento. A objetividade se revela ela mesma em meu interior. Sua afirmação é pois inteiramente fundada."¹⁵⁵

Guéroutlt afirma que a solução é aproximada, mas não é ainda rigorosa. Poderíamos perguntar de novo qual é o valor objetivo desse fenômeno. Por fenômeno, Gueroult entende a necessidade absoluta, a alteridade. Esse Outro não seria eu mesmo? Esse constrangimento não seria apenas meu?

Gueroult encerra essas interpretações e críticas, para, no final, fornecer uma solução definitiva.

Outra tentativa de solução.

A impossibilidade de obter uma solução rigorosa permite precisar a natureza do problema do círculo.

Guéroutlt introduz então uma diferença no cogito. O cogito no sentido estrito é a forma da representação que leva à afirmação da existência. Não depende de Deus. O cogito no sentido largo une os dois pontos de partida: o cogito estrito e os julgamentos de perfeição que envolvem a afirmação de Deus. Entretanto, isso é ainda superficial.

O cogito estrito depende do princípio "Para pensar, é necessário ser". Tal princípio é uma variante do princípio "O nada não tem propriedades". E esse decorre imediatamente da noção do ser infinito. O cogito estrito depende da ideia de Deus. Guéroutlt não explica essa última dependência e remete a

¹⁵⁵ GUÉROULT, 1968, p. 243.

sua teoria geral da possibilidade apresentada no capítulo X de sua obra. Ela não se faz necessária, porque essa solução também é recusada.

A questão se desloca para o valor desses princípios. Como fundar seu valor objetivo, sua verdade?

A solução de Guérault.

Para assentar a certeza absoluta do cogito através do gênio maligno, o ponto de partida é uma consciência que se ignora e também uma consciência desnaturada, ou seja, pura e simples. Essa é separada da consciência de Deus. Mas não há consciência que não seja consciência de Deus. O verdadeiro cogito está atado à Deus, ou seja, a sua própria imperfeição.

A separação inicial de Deus só produz a superação do ceticismo, para a afirmação do cogito puro, que é um cogito inautêntico, consciência desnaturada de si mesma, produto de uma abstração, que separa o que é necessariamente unido. O cogito autêntico é o que é conhecido clara e distintamente.

Como chegar a Deus a partir do cogito, sobre o qual ele se apoia de fato? É necessário pedir ajuda à verdadeira luz, que se esclarece ela mesma. É necessário, depois de utilizar o princípio "Para pensar, é necessário ser" apelar ao princípio da causalidade, ao princípio de correspondência da ideia e do ideato, aos princípios dos julgamentos de perfeição, princípios que emanam diretamente da verdadeira luz de Deus. A demonstração de Deus se apoia em princípios fundados nele. Contudo, vemos, antes da conclusão, que o seu valor é fundado nele, valor que lhe reconhecemos. Deus funda o valor desses princípios que provam a sua existência. E só reconhecemos o seu valor após a prova.

É por isso, diz Guérault, que Malebranche toma como ponto de partida "eu vejo Deus" para provar a sua existência. Se devemos nos colocar do ponto de vista da ratio essendi, da verdade das coisas, a dificuldade evapora-se (Malebranche).

Mas segundo Guérault, isso também ocorre do ponto de vista da *ratio cognoscendi*, da verdade da ciência. Porque a primeira verdade é o cogito, mas a primeira verdade também é a existência de Deus.

Guérault nega que essa solução leve a um realismo, contra a filosofia idealista que está nascendo. O realismo defende um contato direto do eu com Deus. Segundo Guérault, a "presença de Deus em mim", a "iluminação", a "inspiração" ocorre por Deus, mas através da ideia de Deus.

Parece então que não é o próprio Deus que ilumina o eu, mas a ideia de Deus.

Críticas.

1. Parece não haver nenhum texto de Descartes que possa sustentar tal interpretação. O que se confirma pelo fato de que Guérault não cita nenhum texto. E os que cita não são relevantes para a sua argumentação central.

2. No prefácio do seu livro, Guérault afirma que não pretende fazer uma interpretação das *Meditações*, mas uma explicação. Por explicação, podemos entender que assumirá as principais teorias de Descartes e o espírito de sua obra, mas não se comprometerá a ser absolutamente fiel. Seguindo nossa hipótese do que é explicação, em vários momentos de sua obra, não sabemos se a tese apresentada por Guérault é a que ele entende que Descartes pensou ou se é uma reconstrução do que Descartes pensou.

Aplicada ao nosso caso, essa solução do círculo é a que Guérault entende que Descartes defendeu ou é uma solução reconstruída?

3. Essa solução implica uma ação de um Outro. O próprio Guérault critica, num momento anterior, esse tipo de afirmação. Esse Outro não seria uma afirmação do eu?

4. Guérault afirma que não se trata de um realismo, mas a preservação do idealismo, porque ainda parte da ideia, que é

do sujeito. Entretanto, esse idealismo não é ainda místico? Não está mais em jogo a pura evidência conhecida por um puro sujeito, mas uma iluminação, mesmo indireta pela ideia. Se não é misticismo, é, sem dúvida, a afirmação da passividade do sujeito. Usando as palavras de Guérault, está contra o "idéalisme qui caractérise les démarches de la nouvelle philosophie". A filosofia moderna tende a colocar toda a atividade no sujeito, ou seja, é avessa à alienação, à atividade de uma alteridade sobre o sujeito humano. Se a fundamentação do conhecimento em Descartes não é realizada através do sujeito, então perde todo o interesse, perde toda a radicalidade, nas palavras de Frankfurt: perde todo o heroísmo.

5. A solução da nossa tese assume a ideia de Descartes de que a evidência é verdadeira e que suporta a mais radical das hipóteses céticas. Partimos do fato de que, para Descartes, há a verdade da evidência atual contra a hipótese do Deus enganador. Não há dúvida sobre essa evidência.

Não desejamos criticar a evidência como critério de verdade. Durante a história da filosofia, vários filósofos o fizeram. E, no século XX, esse critério encontra muito menos filósofos dispostos a defendê-lo. Mas essa crítica não nos permite interpretar Descartes, apenas recusar sua filosofia desde o princípio.

Guérault não pretende criticar a evidência como critério, mas quer levar a dúvida para ela, de um modo mais radical que Descartes. Ele coloca em dúvida, por exemplo, a evidência de princípios que Descartes não colocou. Deste modo, ele não pode encontrar uma solução para o problema do círculo vicioso. Se o Deus enganador pode colocar em dúvida todas as evidências, mesmo as dos princípios, não há solução possível, porque não há uma base segura.

6. Afirmar que Deus, direta ou indiretamente, se impõe ao sujeito, é uma afirmação arbitrária. Por que devemos

aceitar tal hipótese? É muito mais racional afirmar a evidência. Afirmar que a evidência se impõe não é arbitrário, mesmo que ela possa ser dubitável.

Se a evidência é dubitável ou indubitável (como propomos para a atual), ainda nos movemos no plano da racionalidade, que dominamos. Mas se uma luz ilumina o sujeito, então a racionalidade é perdida.

---.---

Étienne Gilson.

Nossa análise tem por objeto o comentário de Gilson ao Discurso do Método, *Discours de la Méthode - Texte et Commentaire par Étienne Gilson*¹⁵⁶. O autor comenta os textos que se seguem às provas da existência de Deus na quarta parte. No nosso capítulo 2, são os n°1, 2 e 3. Mas Gilson pensa esses textos como um único texto e sua análise privilegia o primeiro como se os outros fossem apenas um complemento ou uma repetição. E ele relaciona esse texto com os textos das Meditações Metafísicas, Objeções e Respostas e Princípios da Filosofia, não expressando nenhuma questão sobre a possibilidade dessas relações. Sua análise está nas páginas 360-361.

Há reflexões metafísicas e epistemológicas sobre a noção de verdade e de ser e de falsidade e não-ser, que Gilson afirma ser uma resumo da quarta Meditação. Não nos preocuparemos com essa dimensão da questão.

Nesse texto (n°1), Descartes afirma que, somente depois de provar a existência de Deus, podemos estar seguros da regra da verdade. Gilson apenas reproduz o texto e lembra que ele foi objeto das Segundas e Quartas Objeções e das Instâncias em que a expressão da crítica é mais clara.

¹⁵⁶ GILSON, 1987, pp. 359-361.

É necessário fazer a diferença entre a lembrança de ter percebido com evidência sem perceber atualmente e a evidência que é presente atualmente. Essa diferença aparecerá nos textos posteriores, mas, nesse texto do Discurso do Método, não há nenhuma indicação da diferença entre percepções atuais e lembradas. E por isso, a impressão de círculo é muito forte.

Gilson afirma que as críticas decorrem dos críticos ignorarem a ordem das ideias de Descartes (segundo Gilson, a ordem geométrica). Segue-se a ordem que Gilson apresenta e que reproduzimos.

Em primeiro lugar, o cogito é a primeira verdade na ordem das existências. O momento do cogito é também o momento da regra da verdade. Essa possui uma universalidade que ultrapassa em muito o que é autorizado pelo cogito. A regra não assegura que as evidências sejam suficientes por si mesmas. (Parece que Gilson está dizendo que a regra não pode fazer com que a evidência seja verdadeira e que somente ela mesma, a evidência, pode fazer isso¹⁵⁷). O cogito elimina a dúvida por si mesmo, não depende da regra. Ele também não depende da garantia divina. Não há nenhum círculo nesse ponto.

Em segundo lugar, não há círculo para a prova da existência de Deus. A prova tem por base a ideia de um ser perfeito, que não pode ser enganador. A prova elimina ipso facto a dúvida hiperbólica. Gilson não explica como podemos provar algo se estamos submetidos à hipótese do engano radical (problema da vigência da hipótese do Deus enganador do nosso capítulo 1).

Em terceiro lugar, é impossível pensar nas verdades matemáticas sem reconhecê-las como verdadeiras. Contudo, Gilson deve explicar como as verdades matemáticas foram objeto de dúvida na primeira e terceira Meditações. Nos Princípios da Filosofia, até mesmo os princípios da matemática são

¹⁵⁷ Surge o problema da seção 3 do capítulo 3: se as evidências não necessitam da regra, qual é sua utilidade?

dubitáveis. E na própria análise que Gilson faz do começo da quarta parte do Discurso, ele reconhece que a matemática é dubitável e justifica esse procedimento afirmando que Descartes quis isolar o cogito em seu total privilégio. E no texto não há uma indicação clara de que a dúvida se refere ao passado(rever isso). Além disso, como Gilson poderia justificar o privilégio do cogito (que ele mesmo aponta) se a matemática não necessita da fundamentação?

Em quarto lugar, a regra da verdade é assegurada desde a sua formulação e antes da prova da existência de Deus. Não há círculo quanto a ela.

Portanto, a prova não é garantia do cogito, da prova, da matemática e da regra. O que é essa garantia de um ponto de vista preciso? - pergunta Gilson. É a lembrança das evidências que necessita da garantia.

Gilson relaciona a questão da lembrança da verdade de uma proposição com a questão das provas (razões) de sua demonstração, que não podem não ser esquecidas e que comprometem a verdade. Não podemos refazer as demonstrações porque o trabalho seria infinito. As proposições evidentes lembradas são a base de todo o nosso raciocínio.

Quais as razões de duvidar da memória? Primeiro, muitas vezes duvidamos de uma verdade, que nos parecia certa enquanto a percebíamos, cujas provas não possuímos mais na atualidade. Segundo, nós tomamos como verdadeiras, por erro da memória, proposições que acreditamos ter demonstrado, embora esse não fosse o caso. Essas duas razões são do tipo natural, como defendemos no nosso capítulo 4. Gilson não diz que o Deus enganador pode influir na nossa memória.

A evidência não necessita de garantia, mas sim a lembrança de uma evidência.

Gilson parece estar se referindo somente às proposições que necessitam de provas. Contudo, na sequência, ele se refere ao cogito. Só podemos concebê-lo como um prejuízo se pensarmos

apenas em sua fórmula, sem pensar efetivamente nele. O autor está pensando na carta a Clerselier sobre as críticas de Gasendi e a cita. Somente podemos denominar o cogito de prejuízo se o tomamos com uma fórmula e não no momento de sua intuição. cremos na verdade do cogito apenas porque nos lembramos dele. Entretanto, na carta a Clerselier, a crítica de Gassendi se refere à proposição "aquele que pensa, é", que seria um prejuízo. A resposta de Descartes se refere a essa proposição e não ao cogito, que é uma proposição particular, que se refere a uma existência particular e cujas relações com a proposição geral estão em questão.

---.---

Émile Bréhier

Comentaremos o capítulo La création de vérités éternelles dans le système de Descartes do livro La Philosophie et son Passé de 1940.¹⁵⁸

O texto trata da teoria da criação das verdades eternas, sua relação com a escolástica e os filósofos pós-cartesianos. O problema do círculo aparece apenas como uma parte desse tema. Mas vários outros autores citam esse texto como o lugar em que Bréhier apresenta a sua solução do círculo.

Para nós, ele é importante porque relaciona o Deus criador da verdades eternas com o Deus enganador. Negamos essa relação e sustentamos que são duas ideias diferentes. Contudo, nosso objetivo é apresentar a tese de Bréhier.

Inicialmente, ele identifica a expressão "verdades eternas", do uso agostiniano, com a expressão "essências", do uso escolástico. Seguimos o uso das expressões exatamente como aparece nesse capítulo, sem nenhuma alteração.

¹⁵⁸ BRÉHIER, 1940, PP.103-124.

A certeza tem uma base teológica. A certeza é assegurada pela dúvida metódica. Essa deve analisar todas as razões de duvidar.

A partir desse ponto, Bréhier tenta estabelecer uma relação entre a dúvida, a certeza e a teologia. Contudo, essa última significa a teoria da criação das verdades eternas.

Essa teoria não aparece nas *Meditações Metafísicas* e em nenhuma das obras de Descartes. Não obstante, Bréhier a considera essencial ao projeto da dúvida e da certeza: "(...) nós vimos sua ligação essencial, em Descartes, com a dúvida metódica que ela torna possível."¹⁵⁹

Tal teoria é suposta por duas *démarches* essenciais: aquela que coloca a dúvida mais além do que jamais foi feito e aquela que torna mais forte a certeza do que jamais foi feito.

A dúvida hiperbólica necessita que pensemos num Deus que pode tudo ou um gênio maligno. Em que consiste tal dúvida? Ela não pode nos impedir que vejamos o que vemos, que nós pensamos, que o quadrado tem quatro lados. Se essa fosse a dúvida, então não poderíamos avançar para além da intuição do cogito. Podemos dizer que Bréhier não aceita a noção de certeza interna. que seria ainda submetida a dúvida radical e que necessitaria tornar-se objetiva. Mas essa certeza já objetiva não alcança a ciência. Retornemos à reprodução do capítulo.

Segundo Bréhier, a hipótese diz respeito a mudança das verdades que nós tomamos como verdades eternas. Deste modo, nós não temos nenhuma segurança de que, sob um novo olhar, ao somarmos dois mais três, ou contarmos os lados de um quadrado, o resultado será o mesmo. Eis a essência da tese de Bréhier.

O autor substitui a hipótese do Deus enganador pelo gênio maligno de um modo curioso. O gênio maligno tem a onipotência de Deus sem a sua bondade. Ele é o criador das

¹⁵⁹ BRÉHIER, 1940, p.119.

verdades eternas, mas um criador completamente arbitrário e constantemente mutante.

Através da hipótese do gênio maligno, descobrimos a condição positiva da certeza: a permanência das verdades eternas. A dúvida terminará quando essa permanência for assegurada.

Devemos complementar a ideia do gênio maligno. Além da onipotência, devemos lhe atribuir a bondade e o fato de não querer enganar. Assim, estaremos seguros da certeza da nossa intuição. Precisamos então provar que essa segunda ideia do gênio maligno é verdadeira, ou seja, que um ser onipotente e que não tem a bondade é um ser impossível, um ser fictício e que o ser infinitamente perfeito é onipotente e bom.

Para Bréhier, é falso afirmar que, para Descartes, a garantia divina é requerida somente para as demonstrações que não podem ser objeto de uma única intuição.

Ele afirma que a garantia divina deve apoiar-se numa intuição atual. A garantia é inútil no momento da intuição.

Toda a questão é se a intuição da qual nos desviamos continuará a ser verdadeira. As essências, que são seres criados, podem desaparecer ou serem substituídas por outras? Eis a questão.

A criação das essências por um ser imutável e bom, resolve a questão e torna possível a ciência. Deduz-se que, para Bréhier, a ciência é a estabilidade das verdades, fornecida pela prova da existência de Deus (que também é de sua imutabilidade) e, portanto, da permanência das verdades eternas ou essências.

Para Bréhier, parece que não importa se são intuições ou demonstrações, lembradas ou não. O que importa é a imutabilidade das essências.

Por fim, o autor afasta qualquer relação do problema com a memória. Como se Deus pudesse garantir que não nos enganaríamos quando afirmamos estar seguros de ter percebido

clara e distintamente. Deus assegura que, visto que a lembrança é exata, então ela é como uma intuição atual. Parece que Bréhier sustenta que dado que nossa lembrança é boa, então não existe nenhum problema a ser levantado. Deus não fundamenta a lembrança, mas a permanência da verdade do que nos lembramos.

A dúvida hiperbólica e a garantia divina somente podem ser explicados recorrendo a teoria da criação das verdades eternas!

"(...) vê-se pois que os textos célebres e clássicos das Meditações sobre a dúvida hiperbólica e a garantia divina não podem se explicar sem ambiguidade se não por essa teoria da criação das verdades eternas, que Descartes queria que se publicasse, desde 1630, e de que ele não tem portanto dito nenhuma palavra em seus livros."¹⁶⁰

Críticas.

1) Parece muito estranho que uma teoria que não aparece nem nas Meditações Metafísicas, nem no Discurso do Método ou nos Princípios da Filosofia, seja essencial, seja o centro do empreendimento de Descartes: que torna a dúvida possível, em que a certeza é alcançada. Afirmar que Descartes gostaria que essa teoria fosse publicada, não resolve a questão. Um item essencial a uma elaboração filosófica, não poderia ter a sua publicação adiada.

2) Bréhier deve sustentar que durante a prova da existência de Deus, as verdades não podem mudar, ou seja, pelo menos uma parte da prova deve sair de nossa atenção e as verdades dela podem mudar. Bréhier não coloca essa questão. A questão pode ser resolvida com a afirmação do próprio Descartes de que uma demonstração pode ser realizada numa única atualidade.

3) Muitas vezes, nos textos de Descartes, parece que o conteúdo do pensamento é diferente do conteúdo da verdade

¹⁶⁰ BRÉHIER, 1940, pp.115-116.

absoluta. Assim, a verdade eterna, é uma, e a verdade interna, é outra. Eis o engano. Para Bréhier, elas são iguais e a questão é apenas a mudança das verdades, que produziria, a posterior, a diferença entre a verdade absoluta e a verdade humana.

4) Bréhier afirma que a garantia divina nada tem a ver com a demonstração ou com a memória. Concordamos com ele. Entretanto, devemos explicar os textos em que Descartes parece sustentar exatamente essa tese.

Também devemos explicar os textos em que Descartes parece colocar em dúvida a evidência atual, na medida em que exige um fundamento para as ideias claras e distintas ou para a regra da verdade.

5) Sustentamos que a ideia do Deus criador das verdades eternas é diferente da ideia do Deus enganador. São duas ideias que não se relacionam. A dúvida não se relaciona com o fato de que Deus criou as verdades eternas e que poderia tê-las modificado sem que soubéssemos. Confirmamos nossa tese com:

(a) A prova do Deus verás elimina a hipótese do Deus enganador. E o Deus verás (que agora sabemos que existe) é o Deus criador das verdades eternas. O que Bréhier não discorda. Contudo, a tese de que Deus, após a prova, é o criador sofre o mesmo problema.

(b) Há um Deus criador das verdades antes da prova da existência de Deus, que Bréhier afirma ser o Deus enganador. Contudo, a prova elimina o Deus enganador. O Deus, após a prova, deve ser o Deus criador das verdades eternas. Ele deve ser ainda enganador, por que pode mudar as verdades? A tese de Bréhier é insustentável.

Uma solução seria afirmar que o Deus criador das verdades, antes da prova, estaria sob a suspeita de ser enganador, e o Deus, após a prova estaria livre da suspeita. Entretanto, a única razão do engano é o fato de que, como as

verdades foram criadas, elas podem ser modificadas. É a possibilidade da mudança que produz a dúvida. Mas essa criação e mudança (possível) das verdades, devem permanecer após a prova. A não ser que se sustente que Deus, após a prova, continua a ser concebido como o criador das verdades, sem a possibilidade de mudá-las. Há dois problemas. Por que não poderia mudá-las? E, como conciliar a criação com a impossibilidade de mudança? Como haveria uma onipotência de um lado e não de outro? E, em segundo lugar, se isso fosse possível, por que não poderia ser pensado antes da prova? O que impedira que a noção do Deus criador fosse identificada com a noção do Deus enganador.

(c) Descartes não afirma essa identidade em suas obras. Seja como for, não encontramos razão alguma para confundir as duas ideias de Deus no início da dúvida. Muito menos para afirmar que tal identidade é essencial aos objetivos de Descartes. Ao contrário, sustentamos que todo o empreendimento pode ocorrer com a distinção entre essas ideias.

Enfim, não há uma necessidade absoluta de identificação e há a possibilidade de distinção.

---,---

Jean-Marie Beyssade.

Beyssade comenta o problema do círculo vicioso em sua obra *La Philosophie Première de Descartes (Le Temps et la Cohérence de la Métaphysique)*¹⁶¹. Nessa obra, ele se dedica ao que considera as condições para o tratamento do problema e não a uma solução propriamente dita. Por isso, comentaremos o artigo *Sobre o Círculo Cartesiano*.¹⁶²

¹⁶¹ BEYSSADE, 1979, pp. 317-338.

¹⁶² BEYSSADE, 1997, pp. 11-36.

No artigo, o autor entra em muitas considerações que ignoraremos. Expõe de um modo claro o problema do círculo, que não é necessário repetir. Apenas duas observações. Ele reconhece que o problema aparece desde o Discurso do Método. E acredita que é um erro colocar o problema como uma questão da memória.

Segundo o autor, Descartes forneceu uma solução através da diferença entre persuasão e ciência. "(...) no momento da evidência presente, não posso não crer que a proposição clara e distintamente percebida p é verdadeira."¹⁶³ Por reflexão sobre essa proposição p e sua clareza e distinção, obtemos a regra da verdade. Contudo, antes da prova da existência de Deus, podemos duvidar dessa regra. Logo, podemos duvidar das proposições particulares p. Quando nos concentramos na hipótese do Deus enganador, descuidamos da evidência presente. Temos a evidência no passado e essa é dubitável.

Temos da proposição p uma certeza pela persuasão, mas não uma ciência. Segundo Beyssade, essa é a oscilação "tão bem descrita" do começo da terceira Meditação. De um lado, a hipótese cética e, de outro lado, as evidências particulares.

Para Beyssade essa solução é satisfatória e basta acrescentar alguns complementos.

O problema a ser resolvido é:

"(...) se a veracidade divina é necessariamente uma condição retirada da persuasão, e se antes dela todas as proposições são objeto de persuasão e não de ciência, isto é, são de alguma maneira duvidosas, então as premissas utilizadas para provar a veracidade divinas são duvidosas, e, portanto, sua consequência o será também."¹⁶⁴

O problema da dubitabilidade das evidências passadas, que será resolvida pela prova, se aplica a própria prova. Sem resolver esse problema particular, não podemos resolver o problema central.

¹⁶³ BEYSSADE, 1997, p.20.

¹⁶⁴ BEYSSADE, 1997, pp.21-22.

A prova da existência de Deus deve se apoiar em "(...) premissas e comporta etapas que, no momento em que elas se dão, não são ainda talvez nada além d persuasões."¹⁶⁵ Elas são os axiomas e o cogito. Descartes as toma como uma base. Como isso é feito? Beyssade sustenta que existem duas estratégias, Recusa a primeira e defende a segunda.

Primeira estratégia.

As premissas e etapas são indubitáveis, com *perfectissima certitudo*. A prova deve ser "condensada para ser vista em uma só intuição"¹⁶⁶, excluindo toda a evidência passada.

Beyssade recusa esse estratégia por dois níveis. (1) Se essa solução tivesse êxito, forneceria uma garantia inutilizável: a cada vez que fosse necessário fundamentar uma verdade do passado, teríamos que refazer a prova da existência de Deus.

"Se se sacrifica toda a resistência à dúvida relativamente ao que não é imediata e atualmente evidente, será preciso reativar toda a prova de Deus a cada vez que se quiser fazer que ele garanta uma evidência no passado. A evidência imediata, própria à primeira *perfectissima certitudo*, tornar-se-á a condição da segunda, a das conclusões separáveis de suas premissas. Não se poderá nunca mais dispensar essa fonte originária e abandonar a fundamentação."¹⁶⁷

Observação. Não é muito claro porque essa renovação será necessária, na medida em que, no fim da prova, temos o afastamento da hipótese cética, que é a razão da dúvida das verdades passadas. E esse parece ser justamente o argumento que Beyssade usará em sua solução.

Em segundo lugar (nível 2), tal estratégia não seria bem sucedida ou seria pela metade. Há duas razões. (a) O Deus enganador poderia atuar no momento da prova, ou seja, não podemos eliminar a possibilidade de uma falsidade absoluta.

¹⁶⁵ BEYSSADE, 1997, pp.26-27.

¹⁶⁶ BEYSSADE, 1997, p.27.

¹⁶⁷ BEYSSADE, 1997, p.27.,

(b) Alguém poderia insistir que é difícil sustentar que a prova poderia ocorrer em uma só intuição, sem que surgisse uma evidência no passado.

Segunda estratégia.

A única necessidade é que os elementos da cadeia dedutiva sejam cada um deles claros e distintos, até que cheguemos por fim a conclusão. Não é necessário condensar numa única intuição, também não importa se o caminho é curto ou longo. O processo ocorre na persuasão, mas a conclusão inaugura a ciência. O verdadeiro Deus eliminou a hipótese do Deus enganador.

Críticas.

1) Essa solução de Beyssade é ainda muito insatisfatória e não parece resolver o problema que ele próprio colocou. O autor afirma que essa solução repousa sobre algumas teses epistemológicas de Descartes. Citemos alguns fragmentos de algumas dessas teses.

"(a) É possível separar as cadeias de razões. Um matemático pode deixar de lado por um tempo, *aliquamdiu*¹⁶⁸, considerações metafísicas, dúvidas que o atrapalhariam enquanto ele clarifica sua ideia de triângulo: assim procedendo, ele obterá uma ideia do triângulo que, em seu nível, é perfeitamente clara e distinta, mesmo que, em um nível de exigência mais elevado, dir-se-á que o que ele produziu é persuasão, e não ciência. O metafísico pode, ele também, colocar por um tempo de lado a grande razão hiperbólica para duvidar. Ele não está mais bloqueado por ela, enquanto ele prova a veracidade divina, do que o geômetra ateou no curso de sua demonstração.

(b) É legítimo se desviar por um momento da consideração do deus enganador, se isso é feito para se alcançar, dessa forma, o conhecimento do verdadeiro Deus. Os fins justificam os meios e ninguém é obrigado a permanecer em estupor. (...) Muito menos somos obrigados a nos imobilizar diante da consideração da possibilidade de um deus enganador, o que nos impediria de deixar se desenvolver a prova de sua veracidade. (...)

(c) (...) Ora, depende apenas de mim não deixar, ao longo do caminho, a hipótese do deus enganador irromper em minha mente e arruinar os passos iniciais de minha prova. Posso evitar esse ruinoso bloqueio. Devo evitá-

¹⁶⁸ Aliquamdiu: por algum tempo.

lo. E, se eu o faço, a intervenção do tempo e da memória não implica nem obscuridade nem confusão nem dúvida. Basta ir o mais rapidamente possível."¹⁶⁹

Segundo Beyssade, devemos ter uma atitude frente à hipótese do Deus enganador, expressa por algumas expressões: colocar por um tempo de lado, não estar mais bloqueado, não ser atrapalhado, se desviar da hipótese por um momento, não ser obrigado a pensar nela, não se deixar imobilizar por ela, não deixar a hipótese irromper durante a prova, evitar o bloqueio, ir o mais rapidamente.

Não é possível afirmar que a hipótese cética não pode atrapalhar a questão tratada, quando tal hipótese faz parte da essência da questão! É o seu núcleo! A ideia de Deus é correta, se Deus pode ser enganador? A prova da existência de Deus está bem feita, se Deus pode ser enganador? Tal hipótese está no mesmo nível da prova, não é um assunto que pode ser separado dela.

Beyssade parece não atentar para o problema que apontamos no capítulo 1, e que denominamos de vigência da hipótese do Deus enganador. Depois que fazemos a hipótese, não importa se pensamos nela ou não. A nossa solução é a tese de que deve haver uma comparação entre a força das evidências e a força da hipótese cética. A força irresistível das evidências vence a hipótese, e podemos realizar a prova da existência de Deus.

Para Beyssade, não devemos pensar na hipótese cética para realizarmos satisfatoriamente a prova. Para nós é exatamente o contrário que deve acontecer. Ela deve "irromper na nossa mente" justamente para ser neutralizada.

2) Mesmo que Beyssade afirme claramente que a hipótese do engano radical não deve ser pensada no momento da prova, há algumas frases que parecem indicar o contrário. Por exemplo, na página 23:

¹⁶⁹ BEYSSADE, 1997, pp.29-30. Sublinhado nosso.

"Toda a tentativa de aplicar a essas verdades [simples e atuais] a dúvida metafísica chega ao resultado inverso: eu reativo a evidência imediata de p, e é minha razão de duvidar que é recalcada e negada. Se tento pensar ao mesmo tempo em p e no deus enganador, é o deus enganador que deixa de ser atual e ativo."¹⁷⁰

A razão de duvidar fica "recalcada e negada" e, no fim, deixa de ser "atual e ativa". Significa que a evidência atual destrói a dúvida? É possível, mesmo que a frase também afirme que a hipótese não permanece na atualidade e é destruída, mas deixa de ser atual.

Vejamos os pontos X e XII do final do artigo.

"(X) Essa razão para duvidar não pode coexistir com a evidência atual de uma percepção clara e distinta: uma repele a outra, mas elas não se destroem uma à outra.
(XII) Se as verdades inseparáveis de suas razões (axiomas, *cogito*) renascem a cada vez que se tenta duvidar delas, e se recalcam a razão metafísica para duvidar com a qual elas não podem coexistir, o que é o motivo porque se tem delas a (primeira espécie de) *perfectissima certitudo*, elas não fazem desaparecer essa razão metafísica para duvidar."¹⁷¹

Destruir a razão de duvidar pode significar duas coisas: destruir na atualidade e destruir definitivamente. No primeiro caso, temos as evidências atuais e, no segundo, a prova de Deus. O texto quer dizer que as evidências atuais não destroem definitivamente? Parece que também não na atualidade, porque o texto diz que elas "não podem coincidir" com a dúvida.

Um outro texto parece dizer que a destruição não é definitiva.

"Ora, salta aos olhos que essa condição metafísica implícita, que se pode opor em uma dúvida efetiva às conclusões separadas de suas premissas, permanece a mesma para os axiomas elementares e para isso que se chama de *cogito*. Daí porque eles podem ressuscitar e recalcar a dúvida, mas não fazem desaparecer a razão para duvidar. Eles não podem se manter pacificamente e como que se desmobilizar ou se desarmar: eles devem

¹⁷⁰ BEYSSADE, 1997, p.23.

¹⁷¹ BEYSSADE, 1997, p.34.

sempre se armar, sempre lutar, sempre vencer; e é o que eles fazem."¹⁷²

Esse texto parece dizer que as evidências atuais vencem somente na atualidade, mas não de modo definitivo.

A questão não fica bem determinada por esses textos, que foram colhidos aqui e ali, e que não fazem parte da exposição central. Beyssade afirma que a hipótese do Deus enganador é apenas recalcada quando surge a evidência atual? A expressão "não fazem desaparecer a razão para duvidar" significa no presente ou definitivamente?

Seja como for, o certo é que em seu texto principal, Beyssade não deixa dúvida: é preciso não pensar na dúvida para realizar a prova que eliminará a dúvida. O que é insustentável.

3) A questão da vigência deve ser colocada em dois níveis. Primeiro, na exposição geral da solução de Descartes, que Beyssade aceita sem problema, e, depois, no problema específico da prova de Deus, ao qual Beyssade se dedica.

4) As duas críticas que o autor faz a primeira estratégia se aplicam a sua estratégia. Como contornar a possibilidade da falsidade absoluta? Como resolver o problema de que parte da demonstração se torna passada?

---.---

Ferdinand Alquié.

Comentaremos a concepção de Alquié da metafísica de Descartes contida na obra *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*.¹⁷³ Tal concepção é muito diferente do que pensamos sobre a filosofia de Descartes e é de tal natureza que parece dissolver alguns problemas tradicionais, dentre os quais o problema do círculo vicioso. Mesmo assim,

¹⁷² BEYSSADE, 1997, p. 25.

¹⁷³ ALQUIÉ, 1987.

pensamos que vale a pena conferir como ele coloca os problemas cartesianos. O interesse por Alquié não é tanto como resolve um dos problemas que nos parece envolvido em contradição, mas como encara todos os problemas de Descartes que parecem conter contradições. Interessa mais o modo como trata em geral as contradições do que o modo como trata a questão particular do círculo.

Alquié se opõe a interpretação segundo o espírito científico, ou objetivismo, ou de verdades objetivas. Descartes descobre o homem na medida em que fracassa em fazer um Sistema, ou melhor, na medida em que reflete sobre esse fracasso e o compreende.

O filósofo do Sistema tem o ponto de vista da natureza objetiva, e concebe o homem como uma parte desse vasto todo.

Mas o Sistema só é possível se a evidência pela qual o homem se sente eu, princípio e liberdade é uma ilusão. Descartes não abandona as evidências em nome da coerência. Por exemplo, há uma evidência da liberdade e uma evidência do determinismo.

O homem possui um conjunto de verdades, contém um Sistema, mas não está integrado nele. Ele o quebra e o destrói. O homem torna impossível o Sistema. O homem não é só sujeito, não é só sujeito cognoscente, mas não é só objeto.

Há a ambiguidade do homem. Os paradoxos cartesianos devem ser mantidos em sua ofuscante luz. Os erros do cartesianismo surgem do desejo de ocultar esses paradoxos. Por exemplo, a liberdade como poder de escolher e a submissão dela a um bem conhecido. O cartesianismo autêntico acaba por cair no Sistema, primeiro com Spinoza e Leibniz e depois com os comentadores. Encontram incoerências e querem reduzir a um monismo. Para Alquié, elas são a marca da realidade humana. Descartes evitou a ciência perdida no objeto sem relação com a sua fonte. Os comentadores pensaram as contradições de

Descartes como contidas no objeto e, portanto, deveriam ser resolvidas. Isso leva a um Sistema estéril, fechado e errôneo.

Nos dez últimos anos de sua vida, Descartes se interessa pelo homem. A descoberta da metafísica e a descoberta do homem são a mesma descoberta. Esses dois planos, o da natureza cognoscível e o da metafísica não são o resultado de uma intuição, mas de uma conquista progressiva.

É um preconceito pensar que Descartes se ocupava da Física e pensava a Metafísica como uma introdução a ela. Quando constrói sua metafísica, a sua física já está acabada. E nas discussões que ele faz para que se aceite a sua física, não faz apelo à metafísica. A partir de 1637, ele se ocupa do Ser e do Homem. É estranho que faça isso para funda a física, da qual não se ocupa mais.

Descartes partiu da ciência, na qual buscou a solução de todos os problemas. E descobriu que a ciência não poderia ser pensada senão a partir de considerações metafísicas. Há um progresso da ciência para a filosofia verdadeira e reflexiva sobre o homem. Isso poderia explicar o que denominamos de suas contradições e seus paradoxos.

Para Alquié, a filosofia de Descartes se coloca nos paradoxos e reflete sobre eles, sem tentar resolvê-los objetivamente.

Podemos verificar a "solução" do círculo dada por Alquié.

Como todas as teorias das Meditações Metafísicas, também a teoria da veracidade divina necessita da distinção entre as ideias científicas e as presenças metafísicas. A ideia finita só é totalmente clara se reatada a Deus. O finito não pode ser pensado sem o infinito. Há um primado do infinito. Chegamos a Deus e fundamos a clareza e a distinção.

Há círculo somente se pensamos num único plano, se pensamos que as provas da existência de Deus são conceituais, se pensamos que a ideia de Deus é semelhante as outras. O

círculo desaparece, se ultrapassamos a objetividade, a exigência de cientificidade.

Crítica.

Como a definição da filosofia de Descartes é totalmente diferente da que aceitamos - e da que todos os comentadores (desse capítulo 5) aceitam - é difícil fazer uma crítica. Como se trata de pontos de partida diferentes sobre Descartes, qualquer crítica não faria sentido.

Alquié parte da tese de que as contradições de Descartes não devem receber uma solução objetivista. Parece que isso implica em dissolver o problema do círculo.

Talvez a única crítica possível, seja perguntar: por que Descartes tenta responder às acusações de círculo que lhe foram feitas? Estas respostas estão em vários textos. Mas o mais explícito é o de Arnauld, em que Descartes afirma que não cometeu o erro que os lógicos denominam de círculo. Por outro lado, porque ele não aceita explicitamente o paradoxo da fundamentação? Não há nenhum texto em que podemos perceber uma aceitação tranquila de uma contradição na fundamentação do conhecimento.

---.---

Henry Gouhier.

Comentaremos o capítulo *Le Pseudo-Cercle Cartésien* do livro *La pensée métaphysique de Descartes*.¹⁷⁴ O título do capítulo já mostra as intenções do autor. É um texto longo, que constrói uma interpretação e esse é o seu interesse para nós.

Gouhier toma a seguinte estratégia. Na resposta à carta a Clerselier, que resume as novas objeções de Gassendi, Descartes afirma que se deve ler o que escreveu nas Segundas

¹⁷⁴ GOUHIER, 1999.

Respostas e Quartas Respostas. Porém, nas Quartas, ele já tinha remetido às Segundas. Gouhier conclui que elas exprimem o pensamento definitivo do filósofo. Lembremos também que nas Segundas, Descartes diz que explicou tudo e com clareza no final da quinta Meditação. No desenrolar do texto, veremos que o autor focalizará o final da quinta Meditação.

Qual é a resposta de Descartes ao problema? A garantia divina é necessária não para as evidências atuais, mas para as lembranças da evidências. Gouhier surpreende-se com essa resposta, porque a matemática é colocada em dúvida na atualidade na primeira Meditação. Para Gouhier não há dúvida disso. Mas o texto pode ser lido como se a dúvida fosse sobre o passado. Também considera claro que a matemática é dubitável na atualidade nos artigos 5 e 30 dos Princípios da Filosofia. O que também não parece claro. O artigo 5 cheda a usar a expressão "outrora". O que importa é que o autor encontra um problema nessa resposta, ao menos enquanto é tomada universalmente. A matemática é dubitável na atualidade e deve receber uma fundamentação nesse sentido. É impossível que Descartes afirme que a garantia divina não tenha nada a ver com a evidência atual. Gouhier não acredita que Descartes tenha cometido um círculo, porque consedera um erro grosseiro.

Ele começa sua interpretação afirmando seguir a via de Gilson: o círculo aparece, porque não se segue metodicamente a ordem das ideias.

Na primeira Meditação, a matemática é colocada em dúvida. No fim da terceira Meditação, após as provas da existência de Deus, não temos mais nenhuma dúvida sobre a matemática. Deus fundamenta a evidência atual da matemática. Na verdade, não há mais dúvida sobre a nossa natureza, porque resolvemos o problema de nossa origem. A hipótese do Deus enganador está descartada. Na quarta Meditação, temos uma explicação dos nossos erros.

A quinta Meditação inicia com a verdade da matemática. Não aparece mais a hipótese do Deus enganador, porque a possibilidade do engano da primeira Meditação foi eliminada na terceira Meditação. Temos confiança absoluta.

Para Gouhier, há duas partes da fundamentação. A primeira parte sobre a evidência está concluída. O final da quinta Meditação trará a segunda parte. A questão é, se a evidência está fundamentada, que outro problema pode existir?

Antes de continuar os passos de Gouhier, uma observação. Na reprodução do que ele denomina de *itinerário* de Desacartes, o autor não reflete sobre o início da terceira Meditação, os §§2-5. Seu itinerário passa da primeira Meditação ao final da terceira Meditação, apenas apontando que nessa ocorreram as provas da existência de Deus. Esse início da terceira é o centro da nossa tese. Sigamos o autor, que em algum momento terá que explicar esse texto, mesmo que o considere inessencial. Antes, antecipemos que o cogito e Deus não são atingidos pela dúvida, somente a matemática na atualidade.

Na sequência da quinta Meditação, passamos pela prova ontológica e ela nos leva ao final, aos §§13-15. Aparece um *novo problema* que ainda não tinha aparecido nas Meditações. Há dois problemas diferentes: a evidência atual e a evidência que não é mais atual. A evidência atual da matemática foi resolvida com o final da terceira Meditação. No final da quinta, surge um novo problema. A *ciência* não pode estar toda no presente. Esse novo problema provoca um *novo apelo a Deus*. Não precisamos da prova para afastar o medo de que nossa natureza se engane sempre em função de sua origem. Não há mais uma dúvida sobre a nossa natureza em sua capacidade de verdade.

Gouhier reproduz os §§13 e 14. Há duas realidades para nossa natureza: não podemos deixar de considerar verdadeiro o que percebemos clara e distintamente e, em segundo lugar, não

podemos estar atentos as mesmas coisas. Surge então a necessidade da memória do que tínhamos pensado como verdadeiro.

Gouhier não aceita que Descartes retome nesse momento a hipótese do Deus enganador. O motivo da dúvida é o fato de que já nos enganamos no passado.

Tomamos algo como evidente e depois reconhecemos o nosso engano. É o fato que fundamenta as nossas dúvidas. Agora, lembramos de ter demonstrado uma verdade. Mas como afirmá-la, se sabemos que no passado nos enganamos? A prova da existência de Deus tem uma *nova função*. A de afastar essa *nova dúvida*. Se nos lembramos de ter demonstrado com perfeição, podemos estar seguros. Essa é a essência do pensamento de Gouhier. Passamos por cima de diversos detalhes quanto a sua leitura dos termos envolvidos.

Ele encerra essa primeira parte do capítulo com uma comparação entre as duas dúvidas que denomina de primeira e segunda, que se relacionam com a primeira e segunda partes da fundamentação.

A primeira dúvida é a da primeira Meditação. A segunda, é a da quinta Meditação.

A primeira dúvida atinge a evidência atual. A segunda, a evidência passada.

A primeira dúvida surge da ignorância do autor do nosso ser. A segunda, do experiências dos nossos erros.

A primeira dúvida desconfia de Deus, que ainda não conhecemos. A segunda, desconfia de nós mesmos, cujos erros conhecemos.

A primeira dúvida toma a forma universal. A segunda, é uma dúvida particular. que ocorre na cadeia das evidências passadas.

A primeira dúvida produz a hipótese do Deus enganador. A segunda, surge da constatação de que o homem se engana.

A primeira duvida desencadeia uma audaciosa dedução. A segunda, produz uma prudente indução.

A duas atingem a nossa natureza, mas de modos diferentes.

A primeira dúvida é radical, ocorre mesmo no momento em que cremos estar certos. A segunda, ocorre por acidentes reais até acidentes possíveis.

Gouhier passa a esclarecer melhor as relações entre a evidência e a memória, realizando uma longa exposição que resumiremos ao essencial.

Não há uma garantia da lembrança da evidência, mas da lembrança de ter visto a evidência. Seria melhor distinguir a evidência atual e passada ou, melhor ainda, a evidência no presente e evidência no passado. Deus não garante a lembrança da evidência, mas a lembrança de ter tido a evidência. O que Gouhier quer dizer é que Deus fundamenta a evidência no passado, que é lembrada, que temos só pela lembrança.

Os erros da memória são corrigidos pelo método, principalmente, pela quarta regra. A memória não coloca um problema metafísico. Deus nada tem a ver com os seus problemas, ele não garante a sua fidelidade.

A evidência é indubitável no ato, na experiência. Surge um problema para uma ciência, para uma cadeia de verdades. A evidência no passado não é mais evidência, como fazer uma ciência ou um encadeamento? Temos segurança da evidência no passado por Deus.

A memória cria um problema para a ciência, mas a garantia não se dá sobre a memória, mas sobre a evidência no passado.

Gouhier passa a esclarecer o caso do cogito e de Deus. As objeções afirmam que Descartes não pode obter o cogito e provar a existência de Deus, sem saber antes que a clareza e a distinção é a verdade. Entretanto, só sabe disso depois da prova. Para responder, Gouhier lembra a resposta de Descartes

a Mersenne, em que afirma a fundamentação da ciência das conclusões e não o cogito (texto nº16). O cogito não é uma conclusão, não faz apelo às evidências passadas, é uma simples inspeção do espírito. Gouhier toma esse texto como modelo do pensamento de Descartes.

A prova da existência de Deus se realiza na atualidade, na plena atenção de cada um dos seus passos. Não intervém nenhuma evidência do passado.

Depois da prova é suficiente lembrar de uma evidência passada para estar certo de sua verdade.

Para Gouhier, a dependência da evidência em relação à prova, que aparece na quinta Meditação, foi deslocada para o cogito (segunda Meditação) e para a prova (terceira e meio da quinta Meditações). Nesse momento, não está em questão a evidência atual, mas a evidência passada. O que não toca nem o cogito nem Deus.

É necessário colocar os problemas no seus contextos.

Em primeiro lugar, a dúvida é sobre a evidência atual da matemática pelo Deus enganador.

Em segundo lugar, o cogito é verdadeiro mesmo se Deus for enganador.

Em terceiro lugar, a prova da existência de Deus não necessita da garantia divina, se realiza na atualidade. Ele elimina a hipótese cética.

Em quarto lugar, a garantia divina só existe para as verdades da matemática.

Para Gouhier, o cogito e Deus não necessitam de garantia, somente as outras coisas que se seguem a eles. Gouhier afirma que não há nenhum texto que negue essa ordem, nem mesmo o texto sobre a regra da verdade.

Outras reproduções e críticas.

Chegamos ao fim do capítulo, em que o autor critica Lachièze-Rey. O que importa são os problemas colocados. E que se relacionam com a nossa crítica a esse capítulo. Apresentaremos o texto de Gouhier junto com nossas críticas.

Gouhier afirma que seguiu o *itinerário* de Descartes e que esse é a chave para interpretar seu pensamento e reconhecer o pseudo-círculo. Nesse itinerário, não aparece os §§2-5 da terceira Meditação. Como é possível que esse texto não faça parte do itinerário da dúvida, da fundamentação e da resposta à acusação de círculo? Nesse texto, há a extração da regra da verdade (§2), há a busca de uma exceção a ela (§§3-4), há a oscilação entre a hipótese do Deus enganador e as evidências (§4) e a apresentação do objetivo dessa Meditação (§5), que é um objetivo epistemológico, pelo menos nesse texto. Esse começo da Meditação é central para a nossa interpretação. Ainda mais, muitos comentadores reconhecem a sua importância no desenrolar da busca de um fundamento do conhecimento, se precisássemos de um argumento de autoridade, além do que o próprio texto diz explicitamente.

O capítulo de Gouhier tem 26 páginas, mas é somente nas três últimas que o autor analisa textos de Descartes que contrariam a sua interpretação. Os três textos do Discurso do Método, números 1,2 e 3 do nosso capítulo 2. E, por fim, o texto do início da terceira Meditação (nº6). Parece que são textos que foram sugeridos pelo artigo de Lachièze-Rey.

Quanto ao Discurso do Método, o autor começa por desconsiderá-lo. Se não existe a hipótese do Deus enganador é difícil colocar o problema do círculo. Não obstante, o autor coloca o problema.

O problema do círculo no Discurso do Método está situado depois das provas. Parece estar ligado ao fato de que Descartes tinha o argumento e resolveu não utilizá-lo. Esse fato explicaria a estranha situação de existir o problema do círculo depois das provas, mesmo que não haja o Deus enganador

na dúvida. O próprio Gouhier aceita essa possibilidade, mas apenas no começo de seu capítulo, citando Gilson.¹⁷⁵

Gouhier se dirige ao texto n°1. A regra da verdade depende da prova da existência de Deus. Para o autor, a garantia parece universal, mas ela é corrigida nos textos a seguir (n°2 e n°3). "Mas, se não soubéssemos que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro vem de um ser perfeito e infinito (...)"¹⁷⁶. Ele lê este texto, como se Deus fosse anterior à verdade das ideias claras e distintas, sendo, portanto, independente. E lê, na palavra "depois" do texto n°3, uma confirmação dessa anterioridade.

É claro que Descartes afirma a anterioridade da prova em relação à regra da verdade. Mas isso não mostra que a prova não dependa da regra. O que pareceu a muitos leitores, é que essa anterioridade é circular. Gouhier afirma que há a anterioridade, mas uma mera afirmação não é suficiente para afastar o problema.

A seguir, aparece sua tese sobre o início da terceira Meditação. A análise segue o texto. Admite uma oscilação entre as evidências e a hipótese cética. No lado das evidências, apenas discorda do "ou que" e "ou então que" da tradução de Luynes. A expressão latina é "vel forte etiam" que pode ser traduzida por "ou talvez também", que Fausto Castilho traduz por "ou talvez mesmo". O importante é o forte, talvez.¹⁷⁷

Na oscilação, reconhece que somos obrigados, de um lado, a aceitar as evidências e, de outro, aceitar a hipótese. Contudo, do lado das evidências, está somente a matemática, dois mais três são cinco.

Como explicar o cogito? O autor aceita a presença do cogito, mas ele surge como uma verdade inquestionável. Mas, de seu lado surge também um arrebatamento, *Erumpam* (prorrompo),

¹⁷⁵ COUHIER, 1999, p.300. GILSON, 1987, p.290. Geneviève também se refere a esse fato (RODIS-LEWIS, 1986, p.273).

¹⁷⁶ AT, VI, p.39.

¹⁷⁷ DESCARTES, 1999a, pp, 66-67.

que, de fato, não é muito forte na tradução de Luynes. O arrebatamento não é uma atitude de filósofo, e esse deve continuar com seus escrúpulos. Ao repetir a verdade do cogito da segunda Meditação, esse arrebatamento acaba por levar a afirmação precipitada da matemática, mesmo que seja também acompanhada por uma hesitação que, segundo Gouhier, está nas palavras *vel forte etiam*. Tentando explicar a ideia de Gouhier, poderíamos dizer que, do lado das evidências, o cogito surge para acabar com a oscilação, mas a matemática permanece nela. Toda essa oscilação se limita à matemática, cujo verdade já tinha sido questionada na primeira Meditação. Segundo Gouhier, o texto pode nos levar a tentação de colocar o cogito no mesmo nível da matemática. E afirma, curiosamente, que o texto que se segue (§5) confirma essa impossibilidade.

Faremos algumas críticas a essa leitura.

Em primeiro lugar, o próprio fato de que esse texto não conste no *itinerário* da fundamentação é algo suspeito.

Em segundo lugar, Deus pode nos enganar nas "coisas mais manifestas", nas "coisas que vejo por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente"¹⁷⁸. Como o cogito poderia ser uma exceção a essas coisas, enquanto ele não está sendo pensado? A formulação de Descartes é muito geral.

Em terceiros lugar, o lado das evidências inclui não apenas o cogito e a matemáticas, mas também os axiomas e também "coisas semelhantes que eu vejo claramente que não podem ser de outro modo como as concebo"¹⁷⁹. Do lado das evidências, existem um conjunto de verdades que não podemos negar e não apenas as verdades de uma determinada ciência, a matemática.

Em quarto lugar, o §5 mostra o meio de solucionar essa oscilação, ou seja, a prova da existência de Deus. Essa prova visa fundamentar o conhecimento certo. Não há nenhum sinal, em

¹⁷⁸ DESCARTES, 1999a, pp. 66-67.

¹⁷⁹ AT, IX-1, p. 28.

todo esse texto, de uma restrição da fundamentação a determinadas verdades.

Em quinto lugar, a expressão *vel forte etiam*, ou seja, *ou talvez também*, talvez possa ser traduzida de outra maneira, ou mesmo, entendida de modo diverso. É uma expressão pouco clara para fundamentar toda uma interpretação.

Poderíamos fazer muitas outras críticas, mas nos restringiremos a acrescentar apenas duas sobre o final da quinta Meditação.

A primeira é que, segundo Gouhier, esse texto concentra toda a questão, Os textos citados no nosso capítulo 2 desmentem essa afirmação.

A segunda é que o privilégio dado a esse texto não é proporcional a uma leitura atenta e fiel. Verifiquemos alguns pontos.

O autor tem uma estranha atitude para com a dúvida com base na natureza enganadora que nos criou. Aceita o texto, mas nega que, nesse ponto, existe a hipótese do Deus enganador ou natureza enganadora, porque ela já foi refutada pelas provas da existência de Deus. Em função do que acredita ser a ordem das Meditações, ele nega o texto. Para resolver esse problema, bastaria considerar que Descartes tem um estilo de retomada de questões. Em muitas partes das Meditações uma questão é retomada. Para dar um somente um exemplo, o método da dúvida aparece na primeira Meditação, no início da segunda Meditação, no início da terceira Meditação e na sexta Meditação. Não significa que Descartes voltou à dúvida, mas que o assunto teve de ser retomado para determinados fins. Deste modo, o fato de que a fundamentação tenha sido retomada no fim da quinta, não significa que voltamos ao início de tudo. Portanto, pode aparecer, nesse local, a dúvida sobre o Deus enganador, a prova da existência de Deus, a fundação da regra da verdade, etc. que foram dadas anteriormente. Porém, por que Descartes escolheu o final da quinta? É algo a ser

explicado. Talvez porque todas as provas tenham sido dadas e, finalmente, o problema da fundamentação pode ser retomado para ser revisto, resumido e abandonado.

Gouhier afirma que a palavra *interdum* não foi traduzida por Luynes, o que não é verdade. Foi traduzida de outra maneira. E não é verdade que ela deva ser traduzida somente da maneira que ele deseja. *Interdum* foi traduzida por Luynes como *aisément* (*facilmente*). Mas pode ser: durante esse tempo, algumas vezes, entretanto. Gouhier aceita a segunda, como se fosse a única possibilidade. Contudo, o primeiro significado é plenamente justificado e faz todo o sentido dentro da questão.

Gouhier passa por cima do fato de que a regra da verdade do §15, está envolvida na solução da questão dos §§13 e 14. Como poderia ocorrer isso, se Gouhier limita a fundamentação à questão muito específica das demonstrações da matemática?

---.---

Doney e Frankfurt - Memory gambit.

A base deste comentário é o artigo "Memory and the Cartesian Circle" de Frankfurt de 1962¹⁸⁰, cujo objetivo é criticar o artigo de "The Cartesian Circle" de Doney de 1955.¹⁸¹ Doney reconheceu a crítica num artigo posterior. Reproduziremos apenas a reconstrução de Frankfurt e sua crítica.

Esse texto não é uma tradução do artigo, mas é muitas vezes quase uma cópia de suas frases. Como o artigo é muito pequeno, a leitura fica algumas vezes ambígua e por isso foi melhor ser fiel ao literal. Um segundo motivo é sua extrema concisão que dificulta sínteses.

¹⁸⁰ FRANKFURT, 1996, pp. 354-361.

¹⁸¹ DONEY, 1955.

Ponto I.

Nessa primeira parte, Frankfurt apresenta uma versão do problema da fundamentação e do círculo vicioso.

Descartes prova a existência de Deus com o objetivo de fornecer um fundamento da crença de que todas as ideias percebidas clara e distintamente são verdadeiras. Tais ideias foram objeto da dúvida do gênio maligno.

Essa formulação tem uma aparência de circularidade: a existência e veracidade de Deus são estabelecidas por premissas que são garantidas por sua clareza e distinção.

Parece que Descartes não pode estabelecer Deus sem assumir as percepções claras e distintas. Então, não pode oferecer Deus como fundamento da sua verdade.

Descartes parece assumir a verdade das coisas que quer provar. Comete a falácia da circularidade ou petição de princípio.

Uma outra forma de colocar a questão é reconhecer que a razão é a faculdade das percepções claras e distintas. Deus então é fundamento da razão. Dar razões para a razão é circular. É uma inevitável petição de princípio tentar investigar se a razão é confiável. Parece que a única esperança de inocentar Descartes da acusação de circularidade é aceitar o veredito de que ele não está tentando fornecer uma justificação da razão.

Ponto II.

O modo de pensar acima é o seguido por Doney: a justificação da razão é uma tarefa impossível. Ele nega que Descartes tenha entendido a questão dessa maneira.

Doney oferece uma interpretação alternativa das intenções de Descartes, de acordo com a qual o que está em jogo é a confiança (ou exatidão ou fidedignidade) da memória e não da razão. Esse foi o objeto da dúvida metafísica. Descartes não tentou justificar a razão, mas a memória.

Frankfurt acredita que Descartes não cometeu um círculo, mas discorda da interpretação de Doney.

Eis a reprodução da exposição resumida da tese de Doney feita por Frankfurt.

O conhecimento certo (que é humanamente possível) é adquirido por meio da intuição e da dedução. Ambas são infalíveis. Quando uma proposição é intuída (ou seja, percebida clara e distintamente), sua verdade não pode ser colocada em dúvida. O mesmo ocorre quando percebemos clara e distintamente as relações entre as proposições. Nossas crenças derivam de que atualmente percebemos clara e distintamente. Descartes sustenta que não é possível levantar qualquer ceticismo nesses casos.

As percepções claras e distintas presentes nunca foram objetos de dúvida. Nenhuma proposição percebida deste modo depende de Deus como garantia de sua verdade.

Uma observação. Segundo o nosso entendimento, para Doney, não somente as percepções atuais são verdadeiras (como defendemos em toda a nossa tese), mas, porque as percepções claras e distintas atuais são verdadeiras, então todas as percepções claras e distintas são verdadeiras, inclusive as passadas. Em suma, tais percepções jamais foram objetos de dúvida. Voltemos ao resumo de Frankfurt.

Contudo, quando uma sequência de raciocínios é percorrida, é necessário lembrar de alguma coisa percebida clara e distintamente num estágio inicial do processo. Uma dificuldade aparece então, na medida em que a memória é falível. E Doney alega que foi essa dificuldade que Descartes procurou remover, provando a existência de um Deus verás.

Frankfurt reproduz uma passagem de Doney. Suponhamos a prova de uma proposição T a partir de um princípio auto evidente P. Mas P acarreta Q, Q acarreta R, R acarreta S e finalmente S acarreta T. Não há dúvida, para a mente, sobre o princípio quando ele é percebido e nem sobre todos os passos

dados. Mas quando ela alcança T, ela atravessou uma distância tal que pode não perceber qual foi o seu princípio ou os seus passos. Pode lembrar de ter provado S. Mas como a memória é falível, a mente não pode estar absolutamente certa disso. A prova de T, que depende da memória, não pode ser certa. Essa situação se mantém enquanto Descartes nutre uma dúvida sobre a memória. Mas a prova de T pode ser certa pela certificação do uso da memória pela veracidade de Deus. Assim, a dúvida metafísica engendrada pela hipótese do gênio maligno é dissipada.

Toda a questão para Doney se refere às proposições que necessitam de prova, quando lembramos de ter provado, mas não temos mais a prova atualmente.

A dúvida é simplesmente sobre a fidedignidade da memória.

Se Doney está correto, Descartes pensa ter demonstrado que nós podemos estar absolutamente certos da exatidão da memória das percepções claras e distintas. Nossa certeza é fundada no conhecimento de que tais memórias são fundadas em Deus.

Ponto III.

Na parte III do artigo, Frankfurt apresenta suas críticas.

Segundo Frankfurt a leitura das *Meditações Metafísicas* nos dá a impressão de que a questão é muito mais do que Doney pensa.

Frankfurt cita A. Boice Gibson:

"O gênio maligno é apresentado como um inimigo do princípio da razão no Universo e não meramente como um demônio menor intrometido brincando com enganos com a nossa memória."¹⁸²

Para Frankfurt, a luta de Descartes com a dúvida, segundo Doney, é decepcionantemente fraca e anti-heroica.

¹⁸² Mas Gibson não se refere diretamente a Doney, porque seu texto é anterior. *The Philosophy of Descartes*. London, 1932. (FRANKFURT, 1996, p. 356).

Mas existem críticas mais rigorosas a sua interpretação.

Doney aparentemente compromete Descartes com uma doutrina absurda da memória infalível. Ou no mínimo com a tese de que o que a memória relata é alguma coisa que foi clara e distintamente percebida. Temos a exatidão da lembrança que S tem sido provada e tal é estabelecida simplesmente pela veracidade de Deus. No primeiro caso, temos a lembrança da própria prova de S, no segundo caso apenas a lembrança de que S foi provado.

Para Doney, Descartes acredita que toda a dúvida sobre a confiança da memória é dissipada pela prova da existência de Deus.

Frankfurt sustenta que Descartes não poderia ter aceito essa incrível doutrina. É impossível dizer que todas as memórias das percepções claras e distintas podem ser aceitas com absoluta confiança.

O conhecimento com base na memória é em algum momento enganoso. E Descartes, mesmo depois de provar a existência de Deus, ainda não toma os relatos da memória como garantidos. Para provar isso, Frankfurt cita algumas passagens dos Princípios da Filosofia. Deste modo, Descartes reafirma a dúvida, que Doney pretende remover com a prova da existência de Deus.

Frankfurt afirma que, tomada estritamente, essa é a formulação de Doney. Mas algumas ambiguidades do artigo poderiam levar a uma outra leitura. Talvez não se trate de todas as lembranças, mas apenas de algumas. Haveriam lembranças totalmente infalíveis, outras mais fracas e outras ainda que dificilmente poderiam ser isentas de suspeita de traição. As primeiras não trariam nenhum problema. As lembranças exatas (fracas) poderiam ser distinguidas das que não são fidedignas de todo e nós realmente fazemos tais

distinções. A garantia de Deus funda a faculdade de distinguir tais lembranças.

Essa interpretação fraca não é tão estranha e absurda como a primeira, que Frankfurt denomina de interpretação forte. Frankfurt acredita que existem passagens que são coerentes com essa visão de que devemos usar de modo cuidadoso nossa memória. Mas aqui Frankfurt parece confundir uma questão operacional com uma questão de fundamento do conhecimento. Do ponto de vista operacional, devemos usar com cuidado os sentidos, a razão, a memória e a imaginação, mas tal tema está deslocado.

Frankfurt conclui que ambas, a interpretação forte e a fraca, libertam Descartes da acusação de circularidade. Porém, ao custo de levar Descartes a defender um pensamento desajeitado, rústico.

Para Frankfurt, que as duas interpretações salvam Descartes da circularidade parece evidente. A prova da existência de Deus não fundamenta a razão, mas a memória e a prova mesma não necessita da memória. Doney está certo, afirma Frankfurt, porque Descartes afirma que muitas provas podem ocorrer sem o uso da memória, as curtas e simples. E também afirma que as provas da existência de Deus são desse tipo.

Frankfurt encontra um novo círculo a partir da garantia de Deus. Nas demonstrações longas, em que precisamos da memória, teríamos que estar seguros das lembranças dessa demonstração em questão. Para fundamentá-las, teríamos que nos lembrar da demonstração da existência de Deus. Estaríamos numa nova circularidade. Essa situação tem uma solução aparentemente simples. Suspendemos a demonstração, refazemos a demonstração da existência de Deus e de que ele é a garantia de memória. Todas essas três séries de pensamentos devem ocorrer paralelamente. Frankfurt afirma então que por mais que a mente possa ter mais de um pensamento no presente, como Descartes aceita, não pode ter tantos pensamentos como essa

hipótese requer. Parece que Frankfurt toma essa situação como insolúvel e como uma crítica radical das interpretações fraca e forte.

Essa crítica de Frankfurt não é sustentável. Em primeiro lugar, ele não relaciona com muita clareza (em todo o seu artigo) a desconfiança da memória com a hipótese do gênio maligno. Se fosse o caso, a prova da existência de Deus eliminaria essa hipótese e o novo círculo não poderia ocorrer. Em segundo lugar, se Deus fundamenta a confiança da memória, então, depois da prova, teríamos tal segurança e poderíamos usar a memória sem problemas, sem ter que repetir a prova da existência de Deus.

Ponto IV.

Na parte final do seu artigo, Frankfurt apresenta ainda mais duas críticas.

Para Frankfurt, se Doney pudesse apresentar um suporte inconfundível, claro e inequívoco de textos de Descartes, então deveríamos reconhecer que Descartes caiu nos mesmos problemas de Doney. Ou concluir que não existe nenhuma solução possível. Contudo, Doney não apresenta provas diretas em nome de sua interpretação. Ele cita e examina passagens que são apenas consistentes com a sua interpretação, mas não textos que efetivamente a sustentem. Nessas passagens observamos que a memória tem alguma coisa a ver com o problema, mas elas não dizem nada que sustente a visão de Doney da relevância da memória na questão.

Na segunda e última crítica, Frankfurt sustenta que há fortes evidências de que a dúvida metafísica não diz respeito à confiança na memória. Afirma que há numerosas passagens que deixam claro que, embora a memória esteja envolvida no problema, a dúvida não diz respeito a sua fidedignidade.

Sua tese é de que, longe de ser o objeto da dúvida, a confiança na memória é pressuposta como condição da dúvida.

Cita então a passagem da resposta a Mersenne (nº21/cap.2). Segundo Frankfurt, a memória é dada como assentada para que a dúvida seja possível. O que está em questão é se o que é lembrando é suficiente para estabelecer a sua verdade. A memória é confiável. A dúvida é se a lembrança de alguma coisa, que foi outrora provada, autoriza a certeza atual do que foi então provado. Deus não é invocado para garantir a fidelidade da memória. De fato, a confiança na memória é aceita a fim de gerar a dúvida que será eliminada por Deus.

Contudo, embora possamos concordar que a dúvida não seja sobre a memória e que Deus não é invocado para fundamentá-la, há alguma confusão na argumentação de Frankfurt. Na passagem, a memória pressuposta para a realização da dúvida é a que denominamos de memória 2. Isso não é verdade no que diz respeito à memória 1. Descartes diz: "esquecer as razões" (memória 1), embora "lembramos de que foram deduzidas" (memória 2). Se esquecermos as razões, não temos a memória (1), logo ela não é pressuposta para a realização da dúvida, ao contrário, é sua inexistência que é pressuposta como condição da dúvida. E a existência da memória 2 é a condição. Se não nos lembrássemos de ter demonstrado não haveria nenhum problema e a única coisa a fazer seria refazer a demonstração. Acrescentamos que, se tivesse a memória 1, não haveria problema algum, é a sua inexistência que gera o problema do círculo, ou melhor, da fundamentação.

Frankfurt também cita a "Conversação com Burman", em que Burman afirma, que depois da prova da existência de Deus assegurar o entendimento, ainda temos que ter a memória e essa não é confiável. Ao que Descartes responde que nada dirá sobre a memória, porque cada homem deve saber se tem ou não uma boa memória. Para Frankfurt, Descartes deveria ter dito que Deus fundamentou a memória (para confirmar a interpretação de Doney), mas não diz nada a esse respeito.

A observação de Frankfurt é correta, mas parece que a resposta de Descartes se desvia da questão e se refere ao problema operacional de ter uma boa memória ou talvez ter um método para usá-la com cuidado. Esse problema operacional não se confunde com o problema da fundamentação do conhecimento. Mesmo depois da fundamentação (independente de que papel a memória terá nela), subsiste a imperfeição da memória, assim como a imperfeição da razão e dos sentidos. A não ser que Frankfurt tenha razão ao afirmar que, para Doney, quando Descartes resolve o problema da fundamentação, resolve também o problema operacional. O que parece uma solução mágica e que Frankfurt denomina de doutrina absurda.

A conclusão de Frankfurt é a de que Descartes não tentou justificar as percepções claras e distintas presentes. Mas a alternativa de Doney de que Descartes tentou justificar a lembrança é errônea. O problema é a validade da proposição lembrada. Esse problema pressupõe a confiança na memória. Como esse problema foi levantado e se Descartes teve êxito em sua solução são questões importantes, que Frankfurt não se propõe entrar nesse artigo e assim o encerra.

Concordamos com Frankfurt que o problema da fundamentação não é o da confiança na memória. Contudo, discordamos de algumas de suas críticas. Nossa crítica central a Doney (sem entrar em outras) é que ele ignora as passagens (citadas no capítulo 2 da nossa tese) em que Descartes coloca em dúvida as percepções claras e distintas. É preciso reconhecer a existência dessas passagens e fornecer uma explicação. Assim, Doney as ignora não no sentido de desconhecer por completo, mas no sentido de não as colocar em pauta na sua explicação.

---.---

Anthony Kenny

Comentaremos o artigo *The Cartesian Circle and the Eternal Truths* de Kenny de 1970.¹⁸³ O autor trata de várias questões, mas principalmente do círculo vicioso, das verdades eternas e da realidade dos conceitos matemáticos. Todas as suas teses contrariam as teses de Alan Gewirth. Ele sustenta que é impossível confundir o criador das verdades eternas com o Deus enganador, ou seja, os dois conceitos são incompatíveis. Também sustenta um platonismo de Descartes quanto aos objetos matemáticos, contra a hipótese de Gewirth de um aristotelismo de Descartes, de que os objetos matemáticos se encontram ou se relacionam com os objetos reais. Mesmo que esses assuntos se relacionem com o problema do círculo, não os abordaremos.

Kenny parte de algumas distinções de Gewirth. Há uma certeza psicológica e uma certeza metafísica, uma dúvida psicológica e uma dúvida metafísica. Se temos uma dúvida psicológica, não temos uma certeza psicológica. Se temos uma certeza psicológica, não temos a verdade. A dúvida metafísica incide sobre a verdade da certeza psicológica. Com a certeza metafísica, temos a verdade. Eis as distinções tomadas de Gewirth.

Kenny também concorda com Gewirth que a concepção de Descartes da verdade é uma teoria da correspondência e não uma teoria da coerência (como alguns autores atuais sustentam, 1970).

A discordância é quanto à tese de Gewirth de que a certeza psicológica não implica a verdade. Essa discordância parece implicar que a noção de psicológico é mais fraca do que parece à primeira vista. Parece que por psicológico devemos entender apenas o que é interno à mente, sem implicar uma relação com as coisas reais. No mínimo, essa é a leitura que Kenny faz do termo.

¹⁸³ KENNY, 1970, pp. 685-700..

Para Gewirth, é preciso uma passagem da certeza psicológica para a certeza metafísica para obter a verdade.

Para Kenny, as duas dizem respeito à verdade. Estar certo de alguma coisa é estar certo de sua verdade.

A clareza e distinção são propriedades internas das ideias que nos levam a afirmar a sua verdade, ou seja, que elas representam as coisas. Portanto, a certeza psicológica elimina a dúvida sobre a verdade.

A dúvida psicológica e a dúvida metafísica não são dúvidas sobre algumas proposições particulares. No começo da terceira Meditação, temos os exemplos de proposições particulares como "dois e três fazem cinco" e "quando eu penso não posso não existir". Essas proposições particulares são indubitáveis e verdadeiras na medida em que são particulares.

A dúvida metafísica tem por objeto a proposição geral de que "aquilo que intuimos de modo muito evidente é verdadeiro". A dúvida geral pode ser levantada para as proposições particulares, mas é levantada em segunda ordem, é uma dúvida implícita.

As proposições particulares não são mencionadas nos parágrafos em que a dúvida ocorre. Kenny se refere aos parágrafos do começo da terceira Meditação (que nós denominamos de §§ 4 e 5). De fato, na oscilação, há uma exclusão dos lados (que, segundo nossa interpretação, é uma exclusão de atualidades). Se Descartes as mencionasse, ele não poderia colocá-las em dúvida, eis a tese de Kenny: elas não devem ser mencionadas.

Kenny cita a resposta a Mersenne (nº20) em que Descartes afirma que há certas verdades (por exemplo, os axiomas e o cogito) que só podemos duvidar se pensarmos nelas, mas não podemos pensar nelas e duvidar ao mesmo tempo, portanto, nunca podemos duvidar delas.

Mas cita também uma passagem que parece contrariar a sua tese. Na primeira Meditação, as proposições particulares

"dois e três fazem cinco" e "o quadrado possui quatro lados" é contraposta à hipótese do Deus enganador. Sua resposta a essa possível crítica é que "dois mais três" e a "soma dos lados de um quadrado" são mencionadas, mas não são usadas (used ou performed). A operação de adição é referida para, mas não performada. Não há dúvida metafísica sobre elas. Em nenhum lugar, diz Kenny, Descartes diz que "dois mais três não fazem cinco" ou que "o quadrado tem cinco lados".

O autor introduz uma formalização que passaremos por alto, da qual daremos um resumo.

Se eu pensar:

"Para algum p , eu percebo clara e distintamente que p , mas não p ."¹⁸⁴

Tal pode ocorrer se nós não pensarmos numa instanciiação existencial. E podemos pensar numa possibilidade de instanciiação. Em outras palavras, podemos dizer que a clareza e distinção é falsa se não pensarmos num caso de clareza e distinção. E podemos pensar na possibilidade de um caso em que a clareza e distinção é falsa. Em nenhum das duas possibilidades, estamos pensando efetivamente num caso de clareza e distinção, numa proposição particular.

"Se eu percebo clara e distintamente efetivamente que p , p é verdadeiro." Mas não podemos afirmar essa proposição de um modo geral. A frase tem dois significados.

As fórmulas são:

"Para todo p , se eu percebo clara e distintamente que p , então eu não posso duvidar que p ."

Mas essa frase é falsa, se ela significa:

"Eu não posso duvidar que (Para todo p , se eu percebo clara e distintamente que p , então p)."

A primeira frase se refere ao lado da oscilação, em que pensamos proposições particulares, e a segunda frase se refere

¹⁸⁴ KENNY, 1970, p. 680.

ao lado da oscilação, em que pensamos a hipótese do Deus enganador.

Na linguagem da nossa interpretação, quando pensamos numa evidência real, não podemos duvidar dela. Mas, quando pensamos na representação de uma evidência, podemos duvidar.

Dada a distinção entre as proposições particulares e a dúvida geral, Kenny conclui que não há nenhum círculo vicioso. As proposições que provam a existência de Deus são proposições particulares. A veracidade de Deus é usada, não para estabelecer uma proposição particular, mas a proposição geral de que qualquer proposição percebida clara e distintamente é verdadeira, ou seja, a regra da verdade.

Segundo esse desenvolvimento, a regra da verdade deveria ser posta somente depois da prova da existência de Deus. A sequência seria: as proposições particulares, a prova e a regra. Essa significaria somente a plena segurança da verdade da clareza e distinção. A incerteza continuaria porque sempre podemos pensar apenas na hipótese do enganador sem mencionar as proposições particulares. A dúvida permanece até a prova ser concluída. Mas isso significa que as proposições particulares são dubitáveis, mesmo indiretamente. Haveria um acordo geral da nossa tese com a de Kenny. Apenas dizemos que a regra da verdade vale antes na atualidade e depois independente de qualquer condição. Mas a situação é um pouco mais ambígua. Kenny, depois da exposição que reproduzimos, afirma, no segundo parágrafo da p.690, sem alterar nada do que tinha dito, que a regra da verdade é descoberta no momento do cogito, ou seja, existe antes da prova (o que por outro lado é literal). Infelizmente, ele muda de assunto e a questão não é colocada, qual seja, de que modo a regra da verdade existe antes e depois da prova, na medida em que afirmou que foi fundada pela prova, mas que também foi extraída do cogito.

Parece que podemos dizer que Kenny concorda em geral com a solução do círculo pelas evidências atuais, que ele

denomina de proposições particulares. Parece ser unanimidade entre os comentadores, que sustentam que Descartes questionou as percepções claras e distintas (contra os comentadores que negam essa tese), que a solução do problema é pela atualidade das percepções. Nossa tese se encaixa nessa linha. Entretanto, temos algumas divergências de detalhe quanto a Kenny.

Críticas.

1) Na nossa interpretação, a regra da verdade vale na atualidade das evidências. Na oscilação temos de um lado a hipótese do Deus enganador e de outro lado as verdades imediatas e a regra da verdade.

Para Kenny, a regra somente aparece para ser questionada. A dúvida é uma dúvida geral, ou seja, atinge a proposição geral de que as evidências particulares (não mencionadas) são verdadeiras. A regra é o objeto imediato da hipótese do engano.

Para Kenny, os lados da oscilação se dividem quanto à evidência em generalidade e particularidade. Para nós, no lado das evidências, encontram-se tanto as verdades particulares (para Kenny, proposições particulares) quanto a regra da verdade, ou seja, uma proposição geral.

Nosso argumento, para afirmar a validade da regra do lado das evidências, é que o assunto dos §§2-5 da terceira Meditação é a regra da verdade. Ela foi extraída do cogito no §2 e os §§3 e 4 visam encontrar uma exceção a ela. A exceção não é uma simples proposição evidente e falsa, mas uma proposição evidente que, num momento (da oscilação), é falsa e, em outro momento, é verdadeira. Significa que, num momento, a regra é inválida porque tem exceções e, em outro momento, a sua validade (do §2) é confirmada porque não há exceções. Nesse momento (lado das evidências), a regra é plenamente válida porque, acompanhada das evidências reais, enfrenta a

hipótese do Deus enganador e pode ser usada na prova da existência de Deus. Mais ainda, supondo a hipótese da seção 3 do nosso capítulo 3, ela deve ser usada porque funda os axiomas, que são usados na prova.¹⁸⁵

Uma segunda consideração aponta para uma diferença um pouco mais difícil de estabelecer e para a qual faremos apenas uma tentativa.

Para Kenny, as proposições particulares não podem ser dubitáveis, somente a proposição geral. Parece que a questão ocorre entre a generalidade e a particularidade. Essa hipótese não é muito clara, mas vamos segui-la. Para nós, a proposição pode ser dubitável, mas não a proposição real atual. Kenny concorda com esse ponto. Por outro lado, a proposição geral é indubitável no lado das evidências contra a hipótese do Deus enganador. Kenny parece discordar nesse ponto.

A oposição entre o dubitável e o indubitável não é correlata à oposição entre o universal e o particular. O dubitável seria o geral e o indubitável seria o particular. Contra essa tese, a oposição entre o dubitável e o indubitável é correlata à oposição entre a representação da evidência e a evidência real. No lado do dubitável, podemos ter o universal e o particular (Kenny aceita isso ao escrever sobre a dubitabilidade indireta). Do lado do indubitável, podemos também ter o universal e o particular.

A dubitabilidade ocorre não pela universalidade, mas pela referência indireta (representação da evidência). É indiferente, na oposição, se a proposição é particular ou universal. Na discordância com Kenny, o mais importante é poder afirmar a validade da regra, na atualidade das evidências, antes da prova da existência de Deus. Quanto à

¹⁸⁵ A hipótese da seção 3 do capítulo 3 pode ser encarada como um pouco artificial, mas ela não é indispensável em nenhum momento da nossa tese. Ela visa encontrar uma solução para a hierarquia das evidências e, principalmente, para a hierarquia entre o cogito e os axiomas. Sem nossa hipótese, permanecemos com o problema. Também aqui, essa hipótese não é imprescindível para sustentar a validade da regra na atualidade.

dubitabilidade das proposições particulares do lado da hipótese do Deus enganador, parece haver concordância.

Acrescentamos que a regra da verdade é dubitável não por sua generalidade, mas porque ela é vazia, ou seja, ela não é uma evidência real e porque não aparece uma evidência real que a acompanhe. A generalidade pode enfrentar a hipótese do Deus enganador, se acompanhada.

Também no lado da hipótese cética, podemos duvidar das evidências particulares fazendo uma referência indireta (ver nosso capítulo 1). Nesse caso, Kenny diz algo bem semelhante.

2) Para Kenny, podemos ter uma proposição particular evidente e verdadeira e não ter a regra da verdade. Mas acreditamos que uma proposição particular leva necessariamente à regra. Se afirmamos que uma evidência é verdadeira, afirmamos que todas as evidências da mesma natureza são verdadeiras.

3) Para Kenny, só temos a regra da verdade depois da prova da existência de Deus. Mas ela aparece no §2. Por que não haveria a regra no lado das evidências se há o cogito e se já extraímos a regra do cogito no §2? Por que o cogito volta e a regra não? Afirmamos que há a regra do lado das evidências porque há a proposição do cogito, porque a regra foi extraída dele no §2 (imediatamente antes). Não podemos desvincular a regra do cogito, ao menos não no contexto desses parágrafos. E não podemos supor que a regra tem uma validade ainda subjetiva, porque ela vincula-se ao cogito que é válido objetivamente (para nós e para Kenny). A questão da exceção foi resolvida no sentido em que temos exceção no lado da hipótese do Deus enganador e não temos exceção do lado das evidências. Logo, temos a regra da verdade antes da prova da existência de Deus.

4) Em algumas passagens, a dúvida ocorre sobre as ideias ou concepções claras e distintas e não sobre a regra da verdade. Há uma dúvida focalizada em proposições particulares.

Não importa que afirmemos que elas não são mencionadas. Kenny afirma que elas não são objetos da dúvida, somente a proposição geral. Sua afirmação de que são implicitamente atingidas é a prova de que não podem ser diretamente atingidas.

5) Kenny afirma que não podemos colocar em dúvida as proposições particulares e que Deus funda a regra da verdade. Contudo, como cada pensamento é um pensamento particular, qual seria a utilidade da regra? Talvez seja apenas a de conferir a estabilidade da ciência. Mas, se for assim, então a palavra "regra" significa apenas a estabilidade fornecida por Deus. A palavra seria apenas um sinônimo de estabilidade e não teria outras funções.

6) Há muitos motivos para recusar a solução que Kenny fornece para o problema da matemática da primeira Meditação, que contraria a sua interpretação.

a) A solução parece muito artificial.

b) As proposições particulares completas citadas imediatamente no parágrafo anterior (§8). Mesmo assim Kenny poderia se defender, dizendo que essa proximidade não diz nada e que a mesma proximidade ocorre na oscilação do início da terceira Meditação, numa mesma frase.

c) O texto parece se referir à ação completa quando diz "as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado". A expressão "faço a adição" se refere à ação total. Não há nada que possa supor uma ação incompleta. Mas Kenny poderia se defender dizendo que, como o resultado não é dado explicitamente, a proposição particular não se faz presente e portanto não a sua evidência e verdade.

d) Seria interessante que Kenny citasse outras passagens em que essa ação incompleta aparecesse.

e) O "Todavia" que começa o §9 é uma oposição ao que é dito no parágrafo anterior. E, imediatamente, a esse "todavia"

aparecem os exemplos com a ação completa. Esse termo liga as proposições particulares à hipótese cética a seguir.

f) Se Kenny tem razão, as verdades matemáticas são indubitáveis na atualidade. Ele harmoniza os textos da primeira e da terceira Meditações. Contudo, gera-se o problema da identidade da matemática e do cogito, que apresentamos na seção 5 do nosso capítulo 3. Nossa solução é afirmar que a matemática não enfrenta, na atualidade, a hipótese do Deus enganador e temos que introduzir a diferença entre o pensamento filosófico e o pensamento matemático. Os dois só aparecem juntos no começo da terceira Meditação porque tem o mesmo inimigo, mas não porque são iguais em evidência, como explicamos no nosso capítulo 3.

7) Kenny afirma que, quando pensamos na hipótese do engano, as proposições particulares não podem ser mencionadas. Mas ele não apresenta uma razão dessa afirmação.

Mencionar uma evidência real (ou proposição particular de Kenny) é pensar nela. Então pensar numa evidência real é não poder duvidar dela. Mas por quê, em plena atualidade, não poderíamos duvidar de uma evidência real, se levantamos a hipótese de que a evidência pode ser um engano? Nada há na atualidade pura e simplesmente que impeça nossa dúvida. Não basta afirmar que não podemos duvidar de uma evidência que estamos pensando na atualidade, porque temos o pleno direito de duvidar.

Eis o problema da vigência do capítulo 1. Nossa solução é a de que a qualidade da evidência atual vence a hipótese do Deus enganador. Tal solução não é dada por Kenny. Ainda mais, ele sequer coloca o problema da vigência: se colocamos as evidências em dúvidas, temos que fundamentar o seu uso posterior e sua atualidade simples não basta como fundamento.

Não é suficiente dizer que Descartes sustenta literalmente que não podemos duvidar das evidências atuais¹⁸⁶,

¹⁸⁶ Burman, Regius, Princípios da Filosofia, etc. Ver nosso capítulo 2.

porque o problema da vigência é colocado para o próprio Descartes. Mesmo ele não pode simplesmente dizer que as evidências atuais são verdadeiras, porque ele próprio questionou a sua verdade.

8) Se as proposições particulares não dependem de Deus (em sua verdade), não dependem da regra da verdade e também, por isso, não dependem do cogito, ressurge o problema do privilégio do cogito, tratado no nosso capítulo 3.

Essas foram nossas considerações sobre o artigo de Kenny, que de todos os artigos e capítulo de livros que lemos, é o que mais se aproxima de nossa tese, pelo menos no sentido geral.

---.---

James Van Cleve.

O artigo de Van Cleve tem por título *Foundationalism, epistemic principles, and the Cartesian Circle* de 1979.¹⁸⁷

O autor acredita que o problema do círculo cartesiano não é apenas um exercício escolar, mas toca no problema do critério e, para resolvê-lo, temos que tematizar a questão dos princípios epistêmicos, que é central no debate atual (1979) entre os fundamentalistas e coerentistas. O artigo se divide entre a questão do círculo e a questão dos princípios. Cleve posiciona-se entre os fundamentalistas.

Na questão do círculo, Cleve analisa as posições de Doney, Gewirth, Kenny, Feldman, Prichard e Frankfurt. Introduz a sua posição a partir de Kenny, com quem diz concordar, com algumas diferenças.

Segundo Cleve, Kenny parte da distinção entre duas proposições:

¹⁸⁷ VAN CLEVE, 1979, pp. 55-91.

(a) Para todo p , se eu percebo clara e distintamente que p , então eu não posso duvidar que p .

(b) Eu não posso duvidar que (para todo o p , se eu percebo clara e distintamente que p , então p).

Cleve substitui a expressão "eu não posso duvidar" por "eu estou certo". Infelizmente, ele não justifica a substituição, nem explica o significado preciso das duas expressões. Essa falta continua a causar problemas no decorrer da leitura do artigo.

(A) Para todo o p , se eu percebo clara e distintamente que p , então eu estou certo que p .

(B) Eu estou certo que (Para todo o p , se eu percebo clara e distintamente que p , então p).

Para Cleve, (A) afirma que a percepção clara e distinta é certa. A proposição (B) afirma que eu estou certo do princípio geral, que conecta a percepção clara e distinta e a verdade. Enquanto (A) pode ser verdadeira, (B) pode ser falsa.

Pode parecer que Cleve sustenta que apenas (B) diz respeito a verdade, não a proposição (A). Haveria uma passagem entre a certeza e a verdade. Mas não parece ser assim. Em todo o caso, o texto não é muito claro e forneceremos nossa interpretação: as duas proposições dizem respeito à verdade. Essa leitura é mais coerente com a visão de Kenny, que Cleve diz aceitar.

A análise de Cleve é a seguinte. A proposição (B) implica que tenhamos um conceito de clareza e distinção, que não temos em (A). E mesmo se tivéssemos o conceito, estaríamos inseguros sobre a conexão geral entre a clareza e distinção e a verdade. Ainda que estivéssemos certos de cada proposição que percebemos clara e distintamente, é a proposição (B) que estabelece a conexão geral entre a clareza e distinção e a verdade.

Assim, podemos entender a oscilação aparentemente inconsistente do começo da terceira Meditação. Deus ou não

Deus, estamos certos das percepções claras e distintas e podemos colocar em dúvida a verdade das percepções, se ainda não conhecemos a existência de Deus. A consistência é que estamos certos das proposições particulares percebidas clara e distintamente. Não estamos certos da conexão geral entre a clareza e distinção e a verdade.

O círculo se resolve porque não necessitamos estar certos de (B) desde o começo. Não estamos certos de que toda a percepção clara e distinta é verdadeira antes da prova da existência de Deus. (B) é falsa no início, mas (A) não.

Temos um estoque de premissas no início. A partir delas, podemos provar muitas coisas, incluindo Deus e eventualmente que todas as coisas que percebemos clara e distintamente são verdadeiras.

A proposição (A) apenas descreve o que acontece com uma percepção particular. Para Cleve, a relação entre a percepção clara e distinta e a proposição (A) não é de fundamentação. A percepção não fundamenta a proposição (A). Ela é apenas uma fonte de conhecimento e não um fundamento de qualquer coisa. Tampouco a proposição (A) fundamenta a percepção clara e distinta. Ou seja, a percepção é uma situação totalmente particular da qual surge conhecimento e que não necessita de mais nada para se sustentar. A proposição (A) descreve essa situação e não acrescenta nada. Ela apenas descreve que a percepção particular descobre uma certeza. Com essa situação particular, não podemos fundamentar nem a proposição (A), porque não se trata disso, nem a proposição (B), porque essa está num nível de universalidade.

Parece mesmo que Cleve argumenta que, quando estamos certo, de alguma coisa, temos uma percepção clara e distinta. mas isso não significa que sabemos que é uma percepção clara e distinta, mesmo que estejamos muito certos dela, ignorando a razão disso. Mas essa última tese não é tão clara no artigo.

Quando estamos mergulhados na percepção, não sabemos que é clara e distinta (não temos o conceito), não sabemos que toda a percepção clara e distinta é verdadeira. E também não sabemos dessa proposição particular: algumas percepções claras e distintas são verdadeiras. Também não sabemos dessa proposição mais particular: essas percepções claras e distintas são verdadeiras. Enfim, não precisamos pensar numa proposição sobre o poder epistemológico das percepções claras e distintas.

Cleve entra em outros detalhes que não abordaremos.

Crítica.

A posição de Cleve parece mais radical que a de Kenny. Mas nossas divergências com esse se aplicam àquele.

Selecionaremos apenas uma crítica. E continuaremos na proposta do autor de explicar o começo da terceira Meditação. Cleve particulariza demais a percepção clara e distinta antes da prova da existência de Deus. Nem sequer temos o conceito de clareza e distinção. cremos que o interessante das meras percepções evidentes é que nos mostram algo sobre a evidência em geral e não somente sobre elas mesmas, numa visão totalmente fechada sobre si. Na nossa interpretação, o lado das evidências não estabelece pura e simplesmente as evidências, mas a evidência em geral que é negada do lado da hipótese do Deus enganador. A oposição é da afirmação e da negação da evidência em geral. Isso também se expressa na ideia de que a regra da verdade (junto com as evidências) vence a hipótese do Deus enganador no lado das evidências. Mesmo sem colocar a questão da regra, é pouco provável que, ao pensarmos em uma evidência particular, não estejamos pensando na evidência geral exatamente nesse momento em que toda a questão é colocar em dúvida a evidência (todas) pela hipótese do Deus enganador e tentar solucionar esse ceticismo total. Não é possível que a força de uma evidência particular

signifique, apenas, que ela é verdadeira e tal fato não tenha nenhuma relação com a força de uma evidência sobre a hipótese cética, num contexto de discussão sobre o conhecimento em geral.

Cleve precisava resolver o problema do círculo e tomou uma estratégia, mas cremos que teve que colocar o lado das evidências numa tão grande particularidade que podemos dizer que perdemos o sentido da questão: a fundamentação geral do conhecimento certo.

---.---

Alan Gewirth.

O artigo de Gewirth *The Cartesian Circle reconsidered*¹⁸⁸ é quase todo dedicado ao problema da realidade dos objetos matemáticos, problema que não trataremos. Esse artigo de 1970 remete ao artigo *The Cartesian Circle* de 1941¹⁸⁹. Segundo o autor, esse artigo não foi considerado pela maioria dos comentadores subsequentes, com exceção de Frankfurt, que lhe dedicou um afável (gracious) reconhecimento. Na parte final do artigo de 1970, o autor resume sua solução de 1941 e é a ela que nos referiremos. Tanto Kenny quanto Cleve resumem, em seus artigos, a posição de Gewirth e a recusam.

A dúvida metafísica diz respeito à verdade das percepções claras e distintas e não à possibilidade da mente ter tais percepções. A clareza e a distinção é uma qualidade interna das ideias. A verdade é uma qualidade externa. É uma relação das ideias com as coisas extra-ideias ou objetos. A clareza e a distinção não é igual à verdade. A mente pode averiguar a primeira sem a segunda.

¹⁸⁸ GEWIRTH, 1970, pp. 668-685.

¹⁸⁹ GEWIRTH, 1941.

A clareza e a distinção leva a mente a uma irresistível crença de que as ideias são verdadeiras. A mente não necessita julgar sobre a verdade e a falsidade de todas as outras percepções claras e distintas, incluindo as que ela lembra de ter percebido desse modo (especialmente porque sabemos que Deus pode nos enganar sobre elas).

Enquanto a mente não afasta a hipótese do Deus enganador, ela pode percorrer a cadeia de suas ideias e conexões.

A hipótese do Deus enganador é a única razão para duvidar das percepções claras e distintas.

Dado esses preliminares, Gewirth levanta a sua hipótese.

É preciso avaliar as condições de aceitação de uma razão de duvidar. Nesse momento, só é possível aceitar o que é necessariamente verdadeiro. A razão deve ser válida. O que pode significar validade para Descartes? A validade é fornecida pelo critério de clareza e distinção. Para Gewirth, não há outros critérios de validade em Descartes. Portanto, a hipótese do Deus enganador deve ser clara e distinta, porque uma razão de duvidar deve obedecer ao critério de validade. Eis a essência da hipótese do autor. Basta tirar as consequências.

Contudo, acompanhemos Gewirth.

O método de Descartes prescreve que o conhecimento deve ser indubitável e claro e distinto. Mas Descartes também tem uma investigação epistemológica: "o que a razão é capaz de conhecer?", objeto das Meditações Metafísicas. Ele usa o método para validar o método para obter a verdade. A metafísica é o exame crítico da razão pela razão.

O método prescreve a clareza e a distinção, logo a investigação da razão deve ser ela mesma clara e distinta. A investigação da razão usa a clareza e a distinção para saber se a clareza e a distinção são verdadeiras. Isso é totalmente

inteligível. Mas por que a metafísica de Descartes é acusada de circular? Segundo Gewirth, a circularidade é uma característica de toda a epistemologia que diga respeito a poderes da mente em geral. Um ou mais desses poderes deve ser utilizado na investigação.

Gewirth deixa de lado essa consideração mais geral e volta ao problema mais específico.

A tese do autor é que o procedimento de Descartes é mostrar, com o uso de percepções claras e distintas, que a hipótese do Deus enganador não é clara e distinta. A proposição que é, de preferência, primeiramente clara e distinta é que, como Deus é supremamente perfeito, ele não é enganador, isto é, ele é verás.

Gewirth pergunta: o que isso tem a ver com a verdade? A proposição "Deus não é enganador" é verdadeira. Essa verdade é derivada de percepções claras e distintas. Parece uma petição de princípio. Se nós não sabemos que "Deus não é enganador" é verdadeiro, então como tal proposição pode ajudar a provar que as percepções claras e distintas são verdadeiras?

A resposta de Gewirth é que "Deus é enganador" (GD) é uma razão válida para "as percepções claras e distintas não são verdadeiras" (-CT), somente na medida em que GD pretende ser clara e distinta.

Se podemos mostrar, usando percepções claras e distintas, que GD não é clara e distinta, mas o que é claro e distinto é antes -(GD), então removemos a única razão válida para -CT. Temos a validade de CT, isto é, que as percepções claras e distintas são verdadeiras.

Podemos provar isso pelo *modus tollens*. Se as percepções claras e distintas são falsas. Então "Deus é enganador" é uma percepção clara e distinta. Portanto, não é o caso de as percepções claras e distintas serem falsas.

Críticas.

Cleve apresenta o argumento de Gewirth com detalhes e formalizações e o rejeita. Apresentaremos uma das suas duas críticas. Gewirth sustenta que uma razão de duvidar requer ser percebida clara e distintamente. Cleve sustenta que Descartes certamente não afirmou essa condição. Descartes disse que as razões de duvidar eram "muito fracas", "metafísicas" e "elas mesmas duvidosas".

Vejamos uma das várias críticas de Kenny. Em nenhum lugar Descartes sugere que "Deus é enganador" pode ser percebido clara e distintamente. Descartes afirma a validade racional da dúvida hipotética, mas validade não significa o que Gewirth sugere. Para Descartes, uma razão pode ser válida e dubitável.

Na nossa compreensão, há também várias formas de criticar Gewirth. Apresentaremos algumas críticas.

a) A hipótese de que existem jacarés na Lua é clara e distinta, mesmo se um dia for verificada como falsa. Temos que pensar com clareza e distinção uma hipótese, que se mostrará falsa, ou deve ser possível pensar algo que não é claro e distinto, caso contrário deveríamos sempre e desde o início pensar verdades. O que é insustentável. Podemos pensar falsidades ou hipóteses que serão verificadas ou refutadas. Para Descartes, esse é o caso da hipótese do Deus enganador.

b) Parece haver uma unanimidade entre os comentadores em relação ao fato de que Descartes caracterizou insuficientemente a noção de clareza e distinção. Se todo o pensamento claro e distinto é verdadeiro, o que são os outros pensamentos claros, mas falsos ou hipotéticos, que pensamos? Não é possível um pensamento absolutamente claro e absolutamente falso? Há uma lacuna na interpretação dada justamente pelos textos de Descartes. Dizer que a noção de clareza e a distinção não é clara não significa dizer que não sabemos o que é evidência, indubitabilidade e certeza. Para saber isso, temos a dúvida e as certezas da matemática, do

cogito e dos axiomas, que nos esclarecem com toda a perfeição.

No Discurso do Método, Descartes afirma que a clareza e a distinção é aquela da razão e não a dos sentidos e da imaginação. Contudo, isso não ajuda muito. E, nos Princípios da Filosofia (I,68-70), afirma que há clareza e distinção nos dados dos sentidos, como na percepção da dor e da cor. Também há afirmações desse tipo na sexta Meditação. O que confunde um pouco.

c) A formulação de Gewirth não aparece nos textos de Descartes, sequer um vestígio dela. Parece mais uma formulação pessoal de Gewirth que reorganiza algumas teses da filosofia de Descartes.

d) É necessário esclarecer o conteúdo da hipótese do Deus enganador.

A hipótese não é a mera ideia do Deus enganador.

Não é a tese de que existe um Deus enganador.

É a tese de que talvez exista um Deus enganador.

Suponhamos três proposições:

"Deus é enganador."

"Talvez Deus seja enganador."

"Deus não é enganador." (Prova).

A prova torna falsas as duas primeiras. Uma afirmação e uma hipótese são falsificadas. Se afirmamos a possibilidade de X e verificamos que X não existe, então falsificamos a possibilidade.

A hipótese do Deus enganador é a segunda proposição. Essa proposição, que apenas levanta a possibilidade, é concebida com clareza e distinção. Ela deve ser concebida como verdadeira em um sentido especial. A hipótese não pode ser falsa enquanto hipótese, em si mesma. Descartes mesmo diz que ele ainda não sabe se Deus é ou não enganador. Não há problema em dizer que esse "não saber", incluído na hipótese, é concebido de um modo claro e distinto.

e) Contudo, talvez possamos colocar a questão de uma outra maneira, a partir na mera ideia de Deus. Concebemos as propriedades de Deus; perfeição, potência, desejo de enganar, etc. Não temos perfeita clareza sobre as relações entre algumas de suas propriedades. Não sabemos a relação entre perfeição e querer enganar, por exemplo. Esse "não saber" permite levantar a hipótese do Deus enganador, ou melhor, é a própria hipótese. A hipótese diz que talvez essas propriedades estejam unidas. A prova da existência de Deus estabelece que elas não podem estar unidas. Talvez esse possa ser um caminho para colocar a questão.

---.---

Fred Feldman

No seu artigo, Cleve faz uma análise e formalização da tese de Gewirth e, na sequência, um resumo da tese de Feldman, que adota a solução de Gewirth, no artigo *Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle*.¹⁹⁰ Essa apresentação é uma mera indicação por não se tratar de um resumo de uma leitura direta.

Feldman, com uma intenção epistemológica, modifica a distinção de Gewirth entre certeza psicológica e certeza metafísica pela distinção entre certeza prática e certeza metafísica. Essa implica a ideia de que um conhecimento é uma crença verdadeira justificada. Certeza prática seria então um conceito mais epistemológico.

Ser praticamente certo de algo é diferente de ser psicologicamente certo de algo. Cleve repete o seu esquema de proposições para apresentar Gewirth e substituir a expressão certeza psicológica por praticamente certo ou certeza prática, como quer Feldman.

¹⁹⁰ FELDMAN, 1975.

Antes da prova da existência de Deus, as proposições possuem certeza prática, incluindo a própria prova. Nenhuma possui certeza metafísica, porque a dúvida está levantada pela hipótese do Deus enganador.

Feldman afirma que, enquanto estamos praticamente certos de que Deus não é enganador, a hipótese de que Deus é enganador não é aceitável. Logo, essa hipótese deve ser afastada como clara e distinta. Logo, a proposição sobre Deus é metafisicamente certa, porque o único motivo de duvidar foi afastado.

Para Cleve, nem Gewirth nem Feldman, conseguem fornecer uma garantia da verdade das percepções claras e distintas. Para Cleve, a proposta de Feldman é um progresso, mas conclui, com respeito a tese do praticamente certo: "Para um cartesiano isso não é suficiente."

---.---

Alexis Philonenko.

Philonenko, em seu livro sobre Descartes, *Reler Descartes*¹⁹¹, dedica duas páginas e meia à questão de um possível problema da oscilação e do círculo no começo da terceira Meditação. Para o autor, não existe qualquer problema.

Para o autor, esse texto afirma com absoluta clareza que não pode existir qualquer dúvida sobre a matemática e o cogito. E ele concebe tais verdades como verdades de essências e não de existências, que são ainda objetos de dúvida (pelos argumentos anteriores §3). Portanto, ele não vê nenhum problema nesse começo da terceira Meditação. Assim, ele passa a tratar das dúvidas que Alquié e Gueroult encontram nesse texto.

Ele cita uma nota de Alquié, em que esse coloca algumas questões. Descartes teria colocado o cogito e a matemática no

¹⁹¹ PHILONENKO, 1993, pp.160-161..

mesmo plano? Teríamos perdido aquilo que alcançamos na segunda Meditação? E ele nos deixaria na escolha entre uma dúvida universal e as ideias claras?

Philonenko responde. Não parece que o cogito está no mesmo plano da matemática, ele está efetivamente. Ambos são essências das quais não podemos estar enganados. Quanto à alternativa entre a dúvida universal e as ideias claras e distintas, o autor afirma ser uma possibilidade falsa, porque a regra da verdade foi estabelecida, e cita o §2.

Acreditamos que Alquié tem razão. Philonenko se engana em vários aspectos. Em primeiro lugar, dizer que duas verdades são dubitáveis ou indubitáveis, por um mesmo argumento cético, não significa que elas estão no mesmo plano, como sustentamos na seção 5 do nosso capítulo 3. Em segundo lugar, se estão no mesmo plano, por que o cogito é privilegiado? Em terceiro lugar, o cogito não é uma verdade de essências. O próprio Descartes diz que é uma verdade de uma "coisa existente" no artigo 10 dos Princípios da Filosofia¹⁹². Em quarto lugar, não é verdade que Descartes estabeleceu a regra da verdade no §2 da terceira Meditação. Descartes afirma três coisas: a regra não seria suficiente se pudesse ocorrer que uma percepção clara e distinta, em algum momento, se mostrasse falsa, depois diz "parece-me" e o §3 começa com um "todavia", relativizando o "parece-me" e, no restante dos §§3 e 4, procura uma exceção, uma clareza e distinção falsa.

Quanto a Gueroult, Philonenko centraliza a crítica no cogito, mas o texto é ambíguo. Elogia Gueroult por distinguir "o cogito atualizado e o cogito objetivado em relação a mim, que se situa no conjunto das verdades que nosso entendimento sempre reputou de verdadeiras"¹⁹³. E segue-se uma crítica pouco clara. Tudo depende do conceito desse conjunto de verdades. Num momento ele parece ser anterior à dúvida e noutro parece

¹⁹² AT, IX-2, p.29.

¹⁹³ PHILONENKO, 1993, p.161.

ser a ciência inaugurada pelo cogito. Num primeiro momento, Philoenco afirma que Guérault desconhece que a dúvida também se estendeu às essências e que Descartes nunca afirmou que existe um conjunto de verdades sempre verdadeiras. Essa crítica a Guérault é obviamente injusta. O que Gueroult entende por conjunto de verdades é a ciência que se segue ao cogito e a questão é que, antes da prova da existência de Deus, esse ponto primeiro não tem estabilidade. Após a prova, o cogito fica estabelecido e faz parte da ciência. Num segundo momento, Philonenko entende o conjunto de verdades como a ciência, e volta a criticar Guérault, afirmando que, mesmo sendo o fundamento dela, o cogito não faz parte da ciência. O cogito é a primeira verdade, o modelo das verdades e o fundamento da ciência. E, por isso mesmo, não pode fazer parte da ciência. Novamente, há um engano de Philonenko, porque o cogito é a primeira verdade, modelo e fundamento e também parte da ciência. Gueroult pensa que, enquanto estivermos restritos ao cogito, não podemos avançar, mas, se nos desligamos dele, caímos na dúvida absoluta e que, então, temos que alcançar a prova da existência de Deus sem abandonar o cogito. Entretanto, depois temos que abandonar a atenção voltada ao cogito e esse se torna a parte inicial da ciência, que não precisamos mais renovar. Acrescentemos também que o cogito produz a regra da verdade e que essa permanece e substitui o cogito como modelo.

---.---

Samuel C. Rickless

O artigo de Rickless tem por título *The Cartesian Fallacy* e é de 2005. Ele é interessante para nós porque exemplifica com perfeição uma atitude que condenamos. Ele escolhe apenas um texto para a sua interpretação. Esse texto não é um, entre muitos textos que ele poderia citar, mas

é o texto central e único de todo o seu artigo. E esse texto é sem dúvida inessencial para uma interpretação, ou, pelo menos, deveria estar entre muitos outros. Trata-se do §12 da terceira Meditação (nº8). Apresentemos um breve resumo de sua tese.

A matemática é dubitável. Mas as premissas da prova da existência de Deus, não, porque elas são objetos da luz natural. Essa é a faculdade da clareza e distinção. O que ela revela é indubitável, como diz o §12 da terceira Meditação. Logo, as premissas da prova são indubitáveis.

A luz natural é a faculdade de percepções claras e distintas. Mas Rickless acredita que é necessário esclarecer o que é percepção clara e distinta. Os sentidos possuem percepções claras e distintas. Para provar essa afirmação, o autor cita os Princípios da Filosofia, em que Descartes afirma que a dor e a cor são claras e distintas. Ele avança e diz que há percepções claras e distintas nos sentidos, na imaginação e no intelecto. São três faculdades de percepção que são capazes de percepções claras e distintas. Há o entendimento ou intelecto, como faculdade geral de percepção, e o entendimento como faculdade especial de percepção. O entendimento puro. Há incerteza nos sentidos e na imaginação, mas não no entendimento puro.

Podemos então entender o problema do círculo vicioso, distinguindo a luz natural (faculdade do entendimento) e a faculdade geral de clareza e distinção.

Na primeira Meditação, a dúvida ocorre para os sentidos e a imaginação, mas não toca o entendimento puro.

A validade das percepções dubitáveis, sentidos e imaginação, precisam da regra da verdade, que é validade pelo entendimento puro ou luz natural.

Segundo Rickless, a primeira Meditação só atinge os sentidos. Para ele, a matemática somente é dubitável se for obtida por meio dos sentidos ou da imaginação.

Críticas.

1) Começemos pelo último ponto. Em primeiro lugar, não há nenhuma indicação de que a matemática, criticada na primeira Meditação, seria aquela dos sentidos e da imaginação. Em segundo lugar, o autor deveria fundamentar em Descartes uma matemática tripartida: dos sentidos, da imaginação e do entendimento puro. O que ele não faz e que talvez seja falso. Em terceiro lugar, o movimento da Meditação começa pela negação dos sentidos, tem como resíduo os objetos próximos e bem sensíveis, que são atacados pelo argumento do sonho. Não resta então nada de sensível. Mas resta as coisas mais simples e universais, que são os elementos do sonho, reais, mas não sensíveis. Eles são os objetos da matemática e que exigem um terceiro argumento cético. O nível em que a matemática aparece é então não sensível, nível que foi destruídos pelos dois primeiros argumentos céticos.

2) Descartes afirma claramente que as evidências intelectuais são dubitáveis: o cogito, os axiomas e as verdades da matemática.

3) O leitor, que nos acompanhou nos 27 textos que arrolamos no capítulo 2, não pode aceitar uma interpretação que tenha por base apenas o §12 da terceira Meditação (nº8). A insuficiência dessa proposta é óbvia. Esse artigo é um exemplo perfeito, se bem que exagerado, do que condenamos na introdução do capítulo 2.

---.---

Dugald Murdoch

Apresentaremos o ponto central da solução do artigo de Murdoch *The Cartesian Circle*.¹⁹⁴ O autor parece apresentar o

¹⁹⁴ MURDOCH, 1999.

que ele considera ser a solução de Descartes, porque ele próprio a critica.

Parte da distinção entre a percepção de julgamentos claros e distintos pela luz natural e a percepção de julgamentos claros e distintos por inferência. Nesse último caso, temos a necessidade da percepção de outros julgamentos claros e distintos. Para o autor, não duvidamos das percepções pela luz natural, apenas das percepções por inferência. Não há erro no que percebemos pela luz natural. Já as inferências estão submetidas a correção.

As percepções por inferência necessitam do conhecimento de Deus. Mas a prova da existência de Deus é uma inferência! Segundo Murdoch, "Deus existe" é um caso especial, uma exceção à regra de que podemos duvidar de todas as percepções por inferência. Cita a resposta a Arnauld e a carta a Regius, em que Descartes afirma que devemos estar atentos as premissas da prova e que depois basta que nos lembremos de qualquer demonstração para estarmos seguros de sua conclusão.

Murdoch pergunta que resposta daria Descartes a quem objetasse que durante a prova da existência de Deus poderíamos estar sendo enganados.

Nossa crítica a Murdoch é que existem muitos textos (capítulo 2) que afirmam que podemos estar enganados nas percepções claras e distintas e na regra da verdade. Os textos de Descartes refutam este tipo de interpretação.

---.---

Conclusão.

O projeto de uma ciência certa utiliza a dúvida. A dúvida é a possibilidade de um erro. Ela pode atingir as *verdades imediatas* e as *demonstrações*. Ela pode se relacionar a dois tipos de erros: a *falsidade absoluta* e o *erro de procedimento*. Ela pode ser efetivada através de dois argumentos: a *hipótese do Deus enganador* e o *argumento do erro humano*. Podemos unificar essas três distinções em um único projeto: colocar todas as verdades em dúvida, ou atentar para todas as possibilidades de erro. Seja qual for a verdade, seja qual for o tipo, sejam quais forem os meios ou argumentos. Temos uma unificação do projeto de dúvida com seus desmembramentos.

Entretanto, essa apresentação é muito geral, embora concorde com as formulações gerais do próprio Descartes. É necessário se aproximar dos textos e observar quais as formulações mais concretas sobre a dúvida e a fundamentação.

O capítulo 2 arrolou textos importantes sobre o que deve ser o objeto de dúvida e de fundamentação. Os textos afirmam cinco teses:

- a) A evidência é dubitável pela hipótese do Deus enganador.
- b) A prova da existência de Deus funda a evidência (o que implica em "a").
- c) A evidência e a razão jamais são dubitáveis.
- d) Temos uma oscilação entre a verdade da evidência e a dúvida sobre a sua verdade.
- e) Temos um problema com a lembrança da demonstração que invalida a sua conclusão.

No capítulo 1, começamos a resolver uma parte do problema. Os textos da oscilação ou da verdade atual ("d") resolvem os problemas dos textos indicados em "a", "b" e "c". A evidência é dubitável fora da atualidade, a prova da

existência de Deus é realizada na atualidade e funda as evidências não atuais. E a evidência e a razão são indubitáveis na atualidade.

Resta resolver o problema do item "e" e os quatro textos que tendem para a memória e a demonstração. Dedicamos o capítulo 4 a esse problema e ensaiamos apenas algumas considerações no capítulo 2.

A conclusão do capítulo 4 mostra como eles podem ser assimilados à interpretação da evidência fundada. No texto do final da quinta Meditação (nº11), há uma dúvida geral. No artigo 13 dos Princípios da Filosofia (nº14), há uma dúvida sobre as noções comuns e a evidência. No primeiro texto citado da Resposta a Mersenne (nº16), há um jogo de ênfases e escolhas, de modo tal que só parece que Descartes nega a dúvida sobre as verdades imediatas e se refere apenas à ciência das conclusões. No último texto das Respostas a Mersenne (nº21), junto com o texto anterior (nº20), há uma dúvida sobre as verdades imediatas e as demonstrações. Em cada um dos quatro textos, que parecem se referir apenas à memória, demonstração e ciência das conclusões, há também uma dúvida e fundamentação das verdades imediatas.

Com relação à interpretação da memória e da demonstração pudemos tomar três procedimentos. Refutar essa interpretação, como no capítulo 2. Mostrar que os textos que aparentemente a fundam, tinham uma referência às verdades imediatas ou a dúvida geral. E, por fim, apresentar uma interpretação desses textos. Mesmo que essa interpretação não tenha podido ser completa, como no caso da terceira parte do capítulo 4, sua incompletude já se mostrou satisfatória para nossos fins.

A unificação dos textos pode ter uma outra visualização. A dúvida e a fundamentação se dão sobre a razão, a evidência ou a regra da verdade. Porque a razão é que elabora as verdades imediatas e as demonstrações. Porque há

uma evidência das verdades imediatas e das demonstrações. E porque a regra da verdade deve se utilizada em ambas verdades.

A motivação da interpretação da memória e da demonstração é a de que criticar a razão, a evidência ou a regra da verdade levaria a um absurdo. E como há textos que enfatizam a memória e a demonstração, então a solução seria explorá-los, se não se quisesse acusar Descartes de círculo vicioso. Esse temor da contradição levou a uma simples negação dos outros textos, contrários a ela.

Essa preocupação tem a sua validade: não é possível questionar tudo, sem aceitar um perfeito ceticismo! No entanto, a dúvida deve ser a priori universal, mas deve encontrar uma rocha. O que a interpretação da memória e da demonstração não entende é que essa rocha não é a evidência, mas a evidência atual.

Por que Descartes enfatiza a questão da memória e da demonstração em certos textos? Tal atitude deve ser justificada com a tese da ênfase (capítulo 2), que afirma que na fundamentação a demonstração é o problema mais grave.

Por fim, é interessante reconhecer que, ao lermos os textos, constatamos, com surpresa ou estranheza, que Descartes passa da formulação da evidência para a formulação da demonstração como se fosse um mesmo assunto, como se não houvesse nenhuma oposição.

Referências bibliográficas.

Obras de Descartes.

DESCARTES, R. "*Oeuvres de Descartes*". Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Organizado por Charles Adam e Paul Tannery).

DESCARTES, R. *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010a.

DESCARTES, R. *Les Méditations/ Les Objections et les Réponses*. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Éditions Granier, 1967. v. II. Editado por Ferdinand Alquié.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques, Objections et Reponses, suivies de Quatre Lettres*. Paris: Flammarion, 1992. Tradução de Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssade.

DESCARTES, R. *Meditações*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior.

DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Campinas: CEMODECON/IFCH-UNICAMP, 1999a. Tradução de Fausto Castilho da primeira edição em latim.

DESCARTES, R. *Meditationes de Prima Philosophia/ Méditations Métaphysiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. Texto latino e tradução de Duc de Luynes. Introdução e notas de Geneviève Rodis-Lewis.

DESCARTES, R. *A Procura da Verdade pela Luz Natural (Recherche de la vérité)*. In: *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010b.

DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

DESCARTES, R. *Entretien avec Burman*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães e C. Editores, 1978.

DESCARTES, R. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1999b.

DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. In: *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010c.

Obras de comentário sobre o problema do círculo vicioso.

ALQUIÉ, F. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Editora Presença, 1980.

ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

BARNETT, D.J. *Knowledge, Luck and Cartesian Circle*. 2011. Internet.

BEYSSADE, J-M. *La Philosophie Première de Descartes (Le Temps et la Cohérence de la Métaphysique)*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, J-M. Sobre o Círculo Cartesiano. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.2, n.1, 1997.

BRÉHIER, É. *La Philosophie et son Passé*. Paris: ALCAN Presses Universitaires de France, 1940.

BROUGHTON, J. Skepticism and the Cartesian Circle. *Canadian Journal of Philosophy*, n.14, 1984.

CUMMINS, R.C. Epistemology and the Cartesian Circle. *Theoria*, n.41, 1975.

CURLEY, E.M. *Descartes against the Skeptics*. Harvard UP, 1978.

DELLA ROCCA, M. Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God. *Philosophy and Phenomenological Research*, n.1, 2005.

DeROSE, K. Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and Scientia. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 78, 1992.

DONEY, W. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. New York: 1967.

DONEY, W. *Eternal truths and the Cartesian circle*. Garland, 1987.

DONEY, W. The Cartesian Circle. *Journal of the History of Ideas*, v.XVI, n.3, jun. 1955.

FELDMAN, F. Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle. *Philosophical Studies*, 27, 1975.

FRANKFURT, H.G. *Memory and the Cartesian Circle*. René Descartes: critical assessments, London, Routledge, 1996.

GARNS R.L., Descartes and indubitability. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXXI, n.1, 1988.

GEWIRTH, A. The Cartesian Circle. *Philosophical Review*, v.L, n.4, jul. 1941.

GEWIRTH A. The Cartesian Circle reconsidered. *Journal of Philosophy*. v.LXVII, n.19, out. 8, 1970.

GILSON, E. *Discours de la Méthode - Texte et Commentaire par Étienne Gilson*. 6.ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

GOUHIER, H. Le Pseudo-Cercle Cartesien. In: *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

GREGORY, T. *La tromperie divine*. Spoleto, Studi Medievali, 1982.

GUÉROULT, M. *Descartes selon L'Ordre des Raisons*. 2.ed. Paris: Aubier - Montaigne, 1968.

HAMELIN, O. *Sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.

HUGHES, R.D. The Cartesian Circle. *Bulletin cartésien*, Archives de Philosophie, VII, 1978.

HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Edições 70, 1985.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Porto: RÉS-Editora.

KENNY A., The Cartesian Circle and the Eternal Truths. *Journal of Philosophie*, v.LXVII, n.19, 1970.

KOIRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. 4.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LACHIEZE-REY, P. Réflexions sur le cercle cartésien. *Revue philosophique de la France et Étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1937.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

LEIBNIZ, G. W. Advertencias a la Parte General de los Principios de Descartes. In: *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Chargas, 1982.

LEVETT, Note on the alleged Cartesian Circle. *Mind*, n.46, 1937.

LOEB, L.E. The Cartesian circle. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Organizado por John Cottingham.

LOEB, L.E. The Priority of Reason in Descartes. *The Philosophical Review*. v.XCIX, n.1, jan. 1990.

MARKIE, P. O Cogito e sua importância. In: *Descartes*. São Paulo: Ideias e Livros, 2003.

MURDOCH, D. The Cartesian Circle. *Philosophical Review*, n.108, 1999.

NEWMAN, L. e NELSON A. Circumventing Cartesian Circles. *Noûs*, n.39, 1999.

ORENDUFF, J. M. The Cartesian Circle. *Philosophical Topics*, n.13, 1982.

PHILONENKO, A. *Reler Descartes - O Gênesis do Pensamento Francês*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

REYNA, A. W. La Certeza en Descartes. *Revista de Filosofia. Instituto de "Luis Vives"*, Madrid, 10(36), p.165-174, jan.-mar. 1951.

RICKLESS, S. The Cartesian Fallacy Fallacy. *Noûs*. San Diego, University of California, 2005.

RODIS-LEWIS, G. Note sur le cercle" cartésien. *Bulletin cartésien*, Archives de Philosophie, VII, 1979.

RODIS-LEWIS, G. On the Complementarity of Meditations III and V: From the "General Rule" of Evidence to "Certain Science". *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley and Los

Angeles, University of California Press, 1986. Editado por A.O.Rorty.

ROSE, L. E. The Cartesian Circle. *Philosophy and Phenomenological Research*, n.26, 1965.

RUBIN, R. Descartes's validation of clear and distinct apprehension. *Philosophical Review*, n.2, 1977.

SALMON, E.G. The Cartesian Circle. *The New Scholasticism*, n.12, 1938.

SEBBA, G. *BIBLIOGRAPHIA CARTESIANA. A CRITICAL GUIDE TO THE DESCARTES LITERATURE 1800-1960*. Martinus Nijhoff, 1964.

SPINOZA, B. Le Principes de la Philosophie de Descartes. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1954.

VAN CLEVE, J. Foundationalism, epistemic principles, and the Cartesian Circle. *Philosophical Review*, LXXXVIII, n.1, jan. 1979.

WILLIAMS, B. *Descartes*. Hassocks, 1978.

The Cartesian Circle Persists. *Summa Philosophiae*, 1997. Sem autor. Internet.

Obras sobre a Filosofia de Descartes.

CLARKE, D. M. *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995.

GAUKROGER, S. *Descartes: uma Biografia Intelectual*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora Ltda/EdUERJ, 1999.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GOUHIER, H. *Les Premières Pensées de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.

GRANGER, G-G. Principes Scientifiques, Principes Philosophiques. *Principia*, Florianópolis, v.3, n.1, jun. 1999.

GRIMALDI, N. *L'Expérience de la Pensée dans la Philosophie de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

LOPARIC, Z. *Descartes Heurístico*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1997.

MARION, J.-L. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes*. 2.ed. Paris: Vrin, 1981.

MARION, J.-L. A importância da dúvida metódica e as naturezas simples. In: *Descartes*. São Paulo: Ideias e Livros, 2003.

RODIS-LEWIS, G. *Descartes. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.