DO SISTEMA DE CONHECIMENTO DE DESCARTES: o "eu" como "coisa em si" e a "consciência da consciência"

OF THE SYSTEM OF KNOWLEDGE FROM DESCARTES: the "me" like "thing in itself" and the "consciencie of the conscience"

Luiz Carlos Mariano da Rosa[1]

RESUMO: Se o sentido e a finalidade da razão como instrumento de conhecimento converge para a possibilidade de discernimento envolvendo o verdadeiro e o falso, o que se impõe ao seu exercício não é, senão, um método que consiste na aplicação de determinados preceitos destinados tanto ao entendimento como à vontade, cuja contradição caracteriza o fundamento metafísico do erro. Para Descartes, conforme assinala o referido artigo, recorre a uma dúvida de que, na investigação dos fundamentos absolutos, encerra uma radicalidade que tende a se deter nas fronteiras do próprio ato de duvidar, que implica na experiência do *Cogito* e traz a prova ontológica da existência de Deus como única condição capaz de assegurar a realidade do mundo.

Palavras-chave: Descartes, razão, pensamento, dúvida, conhecimento.

ABSTRACT: If the meaning and purpose of reason as an instrument of knowledge converges to the possibility of discernment involving the true and the false, which is necessary to the exercise is nothing but a method that involves the application of certain provisions intended both to understanding how the will, whose contradiction characterizes the metaphysical ground of mistake, according to Descartes, as noted in that article, uses a doubt, the absolute foundations of research, contains a radical which tends to stop at the borders of the act of doubting himself, who implies the experience of the *Cogito* and brings the ontological proof of God's existence as a single condition, to ensure the reality of the world.

Keywords: Descartes, reason, thinking, doubt, knowledge.

[1] Poeta e filósofo, pesquisador e ensaísta. Autor de O Todo Essencial, Universitária Editora, Lisboa, Portugal, Quase Sagrado, Politikón Zôon Publicações, São Paulo, Brasil, e, entre outros, Mito e Filosofia: Do Homo Poeticus, Politikón Zôon Publicações, São Paulo, Brasil. E- mail: marianodarosaletras@terra.com.br

INTRODUÇÃO

A única faculdade que possibilita a diferencialidade dos homens diante dos animais, segundo Descartes, é a razão. Sob a perspectiva de luz natural, guardando correspondência sinonímica com o bom senso, cuja distribuição emerge equitativamente, configurando "o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso" (DESCARTES, 1996, p. 65), se impõe como um instrumento de caráter universal que, embora existente inteiramente em cada humano, demanda um método, tendo em vista a diversidade de opiniões para as fronteiras das quais converge a inter-relação que, envolvendo os pensamentos e as coisas, constitui, pois, em última instância, o conhecimento, cujas questões alcançam relevância. Isso se dá à medida que, contrapondo-se ao saber contemplativo que impera desde a antiguidade, escapa à circunscrição que remete tão somente a noções e princípios, enfatizando a realidade emergente como objeto de observação e experimentação que, sob a leitura em referência, implica o tema da causalidade a qual, embora característico do racionalismo escolástico, adquire um sentido mecanicista, determinante do pensamento pragmático do futuro.

Se resultando da impossibilidade de que se estabeleça uma distinção envolvendo o verdadeiro e o falso a dúvida que o ceticismo defende tem um fim em si mesma, aquela proposta por Descartes se impõe como provisória e metódica, guardando relação com uma intenção de verdade, caracterizando-se, pois, como voluntária, radicalista e hiperbólica, à medida que, respectivamente, justifica-se basicamente através de uma decisão, objetivando a investigação dos fundamentos da estruturalidade do conhecimento, alcançando uma aplicabilidade generalizada que se impõe ao extremo, convertendo-se, em suma, no instrumento de um pensamento crítico que, afastando imediatamente qualquer possibilidade de erro provocado pela suspensão geral do raciocínio, torna-se capaz, enfim, de operacionalizar a sua própria superação, convergindo a referida construção filosófica para tornar a realidade um problema, diferentemente da concepção realista que dos primórdios do pensamento filosófico ao século XVI configura uma atitude natural à medida que considera a existência e realidade das coisas no mundo como inteligíveis em si mesmas, ou

seja, possíveis objetos de conhecimento.

À atitude que até então se caracteriza como realista, natural, pois não questiona a existência do objeto, a realidade do mundo, afinal, o que se impõe é a inversão do polo de atenção, à medida que, sob a perspectiva moderna, o sujeito cognoscente, não mais o objeto conhecido, torna-se o horizonte para o qual converge a questão do conhecimento, que emerge como uma correlação que abrange aqueles elementos (a saber, sujeito cognoscente e objeto conhecido) que, inter-relacionados, se movimentam através do pensamento dialogando com as fronteiras da verdade, que consiste, em suma, em que haja concordância envolvendo o conhecimento e o objeto, assinalando, enfim, que, nesta relacionalidade, o pensamento construído pelo sujeito em relação ao objeto guarde correspondência com o mesmo (objeto), cuja conformidade, escapando à leitura que a remete ao arcabouço do "critério da verdade", se detém no âmbito da "definição da verdade", constituindo a sua essência mesma, não servindo para possibilitar a descoberta, no que tange ao conhecimento, acerca da questão que implica a sua condição, se é verdadeiro ou não, perfazendo antes aquilo em que consiste que um conhecimento seja verdadeiro, tendo em vista que verdadeiro conhecimento não é senão o conhecimento verdadeiro, convergindo para as fronteiras que encerram a noção de que o conhecimento falso não guarda o significado que envolve conhecimento.

Mantendo, pois, sob a perspectiva de falsidade todas as coisas, das produções dos sentidos (imaginação) às razões que emergem através das demonstrações (raciocínio) – chegando ao ponto de considerar que todas as coisas não são mais verdadeiras do que as ilusões dos sonhos -, Descartes considera até mesmo o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar como ficções do espírito, pois se há um grau de dificuldade maior envolvendo a aplicação da dúvida quanto a uma idéia clara e distinta, que se imponha através de uma evidência indubitável, não existe, contudo, nada que assegure a realidade de qualquer coisa pensada, tendo em vista que, no âmbito da sua estrutura como tal, o pensamento não guarda necessariamente nenhuma correspondência entre o objeto que o seu exercício contempla (objeto pensado) e a realidade que se mantém em sua exterioridade.

Convergindo para as fronteiras que apelam ao problema que envolve a

existência e a realidade das coisas no mundo, que demanda não menos do que a sua dedução, a sua demonstração ou a sua construção, o que se impõe não é senão um método que, no caso em questão, referencializado pela própria experiência, escapa à circunscrição que remete a um corpo de regras, como o *Organon* de Aristóteles, emergindo através de alguns preceitos, o primeiro dos quais sendo a evidência, que se caracteriza como aquilo que se impõe imediatamente ao espírito e que implica o seu assentimento, que traz em si a clareza e a distinção, acenando para o horizonte da verdade, que, em suma, não tem outro signo senão ela mesma. Se a religião, detendo o horizonte da estruturalidade do saber, desde o Renascimento, se mantém envolvida em uma crise que implica do questionamento da autoridade papal ao advento do protestantismo, à destruição da sua unidade se impõe o poder exclusivo da razão para discernir, distinguir e comparar, contrapondo-se ao critério da fé e da revelação à medida que acena para o horizonte que encerra a possibilidade da dúvida que, inclinando-se contra o dogmatismo, emerge através da construção de uma mentalidade crítica, que desenvolve uma atitude polêmica diante da tradição, escapando à sujeição aos paradigmas da Igreja, tanto quanto aos pressupostos do aristotelismo, os quais até então reinavam absolutos.

Nessa perspectiva, pois, embora o pensamento de Descartes não deixe de guardar indícios envolvendo o horizonte da religião e o arcabouço da ordem social tradicional, alcança relevância a convergência da sua filosofia para as fronteiras que dialogam com elementos que se impõem acenando para a configuração de uma concepção nova envolvendo o homem e a natureza, com cujas raízes os movimentos da sociedade dos dois séculos seguintes permanecem inter-relacionados[2].

DA "DÚVIDA METÓDICA"[3] COMO INSTRUMENTO DO

2Alcança relevância, nessa perspectiva, o comentário de Hegel, que atribui à Descartes a condição que implica a origem da "cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna" (HEGEL, 1971, p. 120), que encerra a possibilidade de conquista envolvendo a verdade às fronteiras da reflexão.

3À dúvida cartesiana o que se impõe não é senão um movimento dialético, convergindo o momento *negativo* que a implica para as fronteiras que envolvem uma afirmação *positiva*, na qual se converte, emergindo como fundamento do conhecimento (*Cogito*), conforme a leitura de Henri Lefebvre (1947).

PENSAMENTO CRÍTICO NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO E A EMERGÊNCIA DO COGITO COMO PRINCÍPIO E FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO

Não deixando, pois, de submeter à dúvida à sua própria existência concreta como homem, à redutibilidade máxima, para cujo horizonte o processo em questão converge, se impõe a única coisa que emerge como certa - e que somente se torna verdadeira depois da prova da existência de Deus -, a saber, "eu penso, logo existo" (DESCARTES, 1996, p. 92), que se põe como "a consciencialização da minha existência como sujeito da dúvida e, por isso mesmo, como sujeito do pensamento" (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 118), tendo em vista que

> pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. (DESCARTES, 1996, p. 92)

Tornando-se a dúvida relevante como conhecimento do fato de que eu duvido, não como ato, à medida que o *Cogito* não perfaz um raciocínio senão uma constatação de fato[4], à primeira certeza adquirida, que inaugura a cadeia das razões que emerge no plano cartesiano, se impõe a perspectiva de que somente se caracteriza como verdadeira cada vez que penso nela atualmente, servindo para justificar a natureza do eu-existente afirmado[5].

4O tratamento dispensado à dúvida na perspectiva de Descartes não guarda raízes senão nas fronteiras que encerram o pensamento de Santo Agostinho, conforme o exposto: "Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa." (AGOSTINHO, 1995, X, 10, 14)

5"[...] o Cogito só representa a 'primeira verdade' em seu sistema no sentido de que é o primeiro elemento da existência sobre o qual podemos ter certeza [...]. É preciso ficar claro, entretanto, que o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um ato

> Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele (enganador mui poderoso) me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, *enquanto eu pensar ser alguma coisa*. De sorte que, após ter pensado bastante nisto, e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, "eu sou, eu existo", *é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito* (DESCARTES, 1996, pp. 266-267, grifos meus)

Procurando escapar, sob o horizonte do "eu penso, logo existo", ao equívoco envolvendo a estruturalidade do conhecimento ora alcançado como certo e evidente através do referido processo, à Descartes se impõe a investigação dos fundamentos da perspectiva que possuía em relação a si, segundo o que acreditava ser, em virtude da necessidade de encontrar o que é de todo indubitável, na perseguição do qual transpõe, então, as fronteiras que acenam para a definição de homem como animal racional, que implica uma multiplicidade de questões que tendem a esvaziar a problematicidade do conteúdo disposto, detendo-se, afinal, no âmbito da leitura "natural", que converge para a seguinte conclusão:

> Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma; mas, não me detinha em pensar em que consistia essa alma, e, se o fazia, imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras. (DESCARTES, 1996, pp. 267-268)

A instauração da dúvida, pois, desestabiliza a construção em questão à medida que Descartes recorre à hipótese do gênio maligno, que não indica senão a impossibilidade de certeza quanto a existência dos atributos da natureza corpórea, consequentemente invalidando as ações que, inter-relacionadas à alma, guardam correspondência com o corpo, a saber, alimentar-se, caminhar e sentir, emergindo o pensamento como a única faculdade que resiste à exclusão, o pensamento cuja inseparabilidade, objeto da reflexão proposta, permite o

---

individual de pensamento: é na realização desse ato por cada mediador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável." (COTTINGHAM, 1995, p. 44)

desvelamento da natureza daquilo que o homem é propriamente.

> *Eu sou, eu existo*: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (DESCARTES, 1996, p. 269, grifos do autor)

Consistindo todo pensamento, na acepção de fenômeno psíquico – e mais especificamente todo ato intelectual - , na apreensão de um objeto, que demanda, em suma, um movimento da mente que se dirige para algo, a distinção entre o ato (pensamento) e o seu conteúdo (objeto) se impõe, convergindo para a conclusão de que se o objeto do pensamento se dispõe ao homem através do referido exercício o ato de pensar não ocupa senão uma posição de intermediação, tendo em vista que é o que possibilita a instauração da relação em questão, funcionando para permitir o contato entre ambos.

Se nada escapa à dúvida, afastando de si tudo quanto se impõe como mediato, Descartes descobre, pois, a identidade que envolve o pensamento, imediato, e o próprio eu, que acena para a emergência de uma nova existência, a saber, "*je suis une chose qui pense*" ("eu sou uma coisa que pensa")[6], o ser do pensamento puro, enfim, cuja resposta é a única possibilidade que emerge na circunscrição do problema proposto, tendo em vista que o processo em questão elimina a influência da própria imaginação. Se a substância "coisa pensante" se impõe como "um espírito[7], um entendimento ou uma razão", depois da

---

6"1º) A inseparabilidade simples do pensar e do ser do pensante. *Cogito, ergo sum* equivale, de todo, a dizer: que me foi revelado na consciência imediatamente o ser, a realidade, a existência do Eu (Descartes declara ao mesmo tempo, expressamente – *Principia philosophiae*, I, 9 –, que por pensar ele entende a consciência em geral, como tal); e que essa inseparabilidade [do pensar e do ser pensante] é o conhecimento absolutamente primeiro, (não mediatizado, comprovado) e o mais certo [que há]." (HEGEL, 1995, §76)

7Alma racional ou intelecto, eis o significado imposto por Descartes ao âmbito da filosofia moderna e contemporânea, convergindo a noção de substância para as fronteiras envolvendo o significado novo e o significado antigo (substância incorpórea), se lhes mantendo uma relação de intermediação, pois, e alcançando o status de consciência, o que confere o caráter de sinônimos de espírito aos termos que seguem:

determinação da sua essência, Descartes reintegra, na acepção de diferentes modos do pensamento, tudo o que antes sofrera exclusão, a saber, imaginar, sentir, querer, faculdades não propriamente intelectuais que, embora não pertençam à natureza do ser pensante, emergem da certeza do *Cogito*[8], pois implicam este pensamento puro.

Ao apelo do pensamento imaginativo, que se inclina à leitura de que as coisas corpóreas, expostas aos sentidos, "sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação" (DESCARTES, 1996, p. 271), Descartes propõe uma investigação envolvendo os corpos que se disponibilizam ao tato e à visão, exemplificando através de um pedaço de cera tirado da colméia que, embora inicialmente possa mostrar da doçura do mel a algo do odor das flores, carregando de maneira patente cor, figura, grandeza, sendo duro, frio, chegando a produzir algum som diante de um toque empreendido com mais força, basta submetê-lo ao fogo para que perca tais características, permanecendo, afinal, a mesma cera, a mesma, o que comprova que uma vez subtraídas as coisas que não pertencem a ela, nada resta senão algo de extenso, flexível e mutável. Conclusão: A possibilidade de reconhecer a mesmidade da cera guarda relação com a sua identidade à medida que se impõe como uma coisa extensa.

> Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta. (DESCARTES, 1996, p. 273)

Substância pensante, consciência, intelecto, razão.

8"Mas o que sou eu que existo? Só existo enquanto me penso: sou, portanto, apenas uma coisa que pensa. Mas enquanto coisa que pensa, posso atribuir-me todas as modalidades do pensamento. Duvido, imagino, concebo. Assim, *imaginar* é a faculdade de representar as figuras ou as imagens corpóreas, o que muitas vezes exige um esforço, "uma aplicação do espírito" que o ato de conceber não requer. Este é o trabalho do *entendimento*, faculdade pela qual percebemos as idéias." (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 118, grifos do autor)

Se o caso da cera demonstra que, sob tal horizonte, a percepção escapa aos sentidos (paladar, olfato, visão, tato, audição), não havendo possibilidade de que a imaginação produza o conhecimento da natureza dos corpos que se lhe expõem, estabelecendo uma comparatividade envolvendo a visão dos olhos e a inspeção do espírito (pensamento puro), Descartes recorre à construção de um cenário no qual de uma janela olha homens que passam pela rua, cuja visão, da mesma maneira que se impôs à cera, se detém, contudo, ao dizê-lo, na perspectiva que envolve "chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas" (IDEM), ilustração que, contudo, circunscreve-se às suas formas, o conteúdo das quais, a saber, os "homens verdadeiros", somente se inclina à compreensão, que assim se faz, em virtude do poder de julgar do espírito. A distinção e evidência que caracteriza a percepção à medida que se impõe a diferenciação da cera em relação às suas formas exteriores, segundo Descartes, por si só, apesar de não isentar absolutamente o juízo de erro, é suficiente para a confirmar a superioridade do espírito humano, tendo em vista que a possibilidade do conhecimento, no que concerne à percepção ou à imaginação, não guarda correspondência senão com a compreensão ou o reconhecimento que, por intermédio do pensamento, implica a essência da coisa.

> Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois até aqui não admiti em mim nada além de um espírito. Que declararei, digo, de mim, que pareço conceber com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? Não me conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez? Pois, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver. Pois pode acontecer que aquilo que eu vejo não seja, de fato, cera; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. (DESCARTES, 1996, pp. 274-275)

O pensar a cera, nessa perspectiva, independentemente da possibilidade ou não de conhecer a sua natureza ou do meio que viabiliza essa relação, através dos sentidos ou da imaginação, torna-se fundamental à medida que converge para que Descartes possa constatar a sua própria existência - e não só, mas

certificar-se absolutamente de que existe como uma "coisa que pensa", cujo conhecimento se impõe imediatamente ao espírito, implicando o assentimento deste, trazendo em si a clareza e a distinção, que acenam, pois, para o horizonte da verdade que, em suma, não tem outro signo senão ela mesma. Se os pensamentos não são outra coisa que eu pensando, como ser pensante, à medida que guardam proximidade de modo imediato em relação a mim, confundindo-se, pois, com meu próprio eu, tendo em vista a condição de imediatez que os caracteriza como indubitáveis, convergindo, simultaneamente, para as fronteiras que encerram a unidade do eu, em cuja construção se fundem, o que se impõe, nessa perspectiva, não é senão o alcance do conhecimento da existência e da natureza do meu espírito, enquanto que, conforme expõe o caso da cera, que encerra uma concepção que depende da faculdade pela qual as idéias são percebidas (entendimento), o meu pensamento me proporciona apenas a idéia clara e distinta dos corpos, que implicam uma existência que ainda se mantém sob a égide da problematicidade.

Nessa perspectiva, pois, assumindo-se como uma "coisa que pensa", Descartes procura escapar à influência dos sentidos, tentando manter o pensamento imune ao assédio das imagens de coisas corporais, relegando-as ao âmbito da falsidade à medida que leva a efeito o plano que envolve a construção do conhecimento de si mesmo, convergindo para a conclusão de que se sentir e imaginar guardam relação com coisas que em si mesmas não sejam absolutamente nada na esfera da exterioridade do eu, essas maneiras de pensar, a saber, sentimentos e imaginações, somente nesta acepção podem se localizar na circunscrição da interioridade. Apesar de estabelecer como regra geral que todas as coisas cuja concepção se impõe através da clareza e distinção são todas verdadeiras, Descartes ainda dialoga com a possibilidade de que até mesmo estas escapem à certeza, como aquelas que se inclinam à percepção dos sentidos (a terra, o céu, os astros), o conteúdo das quais, existente embora no âmbito do espírito, não assinala, porém, que aquilo que há na esfera da exterioridade do eu se impõe como a raiz de uma idéia, perfazendo, nessa perspectiva, uma relação de absoluta semelhança entre ambas (coisa e idéia), leitura que esconde, no tocante ao processo de construção do conhecimento, o verdadeiro engano. Recorrendo, no entanto, ao âmbito da Aritmética e da Geometria, cujos casos se

impõem como inquestionáveis, emergindo através de idéias claras e distintas, verdadeiras, pois, a dúvida proposta guarda correspondência, segundo Descartes, com a possibilidade da própria natureza do eu se inclinar ao engano, carregando tal tendência, ou mesmo, antes, do soberano poder de um Deus sujeitar à ilusão o pensamento no processo de construção do conhecimento, o fato é que

> 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. (DESCARTES, 1996, p. 279)

Se o *Cogito* se impõe, nessa perspectiva, como o único fundamento para a ciência, a razão da dúvida que traz como argumento a existência de um Deus enganador, caracterizada pela fragilidade – e circunscrita embora às fronteiras da metafísica -, demanda, sem prejuízo da "cadeia das razões" instaurada, uma investigação que se detenha tanto na questão que envolve a possibilidade de haver um Deus como no problema da condição de que este Deus não seja enganador, formulando provas que reclamam fundamentos que não escapem aos dados que porventura estejam no âmbito do referido processo.

DA INVESTIGAÇÃO DAS IDEAIS E O SEU VALOR OBJETIVO NA EXPERIÊNCIA DO COGITO: a consciência da finitude e o princípio de causalidade como base da ideia de perfeição

> Quando posteriormente o pensamento passa em revista as diversas ideias ou noções que estão em si aí encontra a noção de um ser onisciente, todo-poderoso e extremamente perfeito [e facilmente julga, através do que apreende em tal ideia, que Deus, que é esse Ser todo perfeito, é ou existe: com efeito, embora o pensamento possua distintas ideias de muitas outras coisas, não encontra nada que o certifique da existência do seu objeto] e observa nessa ideia não-somente uma existência possível, mas absolutamente necessária e eterna. (DESCARTES, 1997, p. 32)

Detendo-se na investigação dos pensamentos, Descartes primeiramente os distingue em gêneros, procurando identificar os indícios de verdade ou erro, definindo aqueles que se impõem propriamente como idéia, os quais emergem

como as imagens das coisas (que envolve o processo de representação) - comparação que acena para o horizonte da função da idéia, além daqueles que carregam outras formas, engendradas através de uma determinada ação (querer, temer, afirmar ou negar) inter-relacionada à idéia em referência, que convergem, enfim, para o âmbito das fronteiras das vontades ou afecções, e outros juízos, classificação que possibilita a organização de dois grupos, a saber, as idéias e os conteúdos que trazem, pois, concernente a estas, o acréscimo de uma ação do espírito.

As idéias, por si próprias, escapando à qualquer tipo de relação que as envolva, não se inclinam à falsidade, propriamente, guardando os conteúdos que encerram confiabilidade à medida que, independentemente do objeto do pensamento, se é uma cabra ou uma quimera, como explica Descartes, "não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra" (DESCARTES, 1996, p. 280), perspectiva que se aplica também às afecções ou vontades, pois jamais é menos verdade o seu desejo, ainda que este remeta à coisas más, ou mesmo inexistentes, excluindo-se os juízos desta leitura à medida que, embora enquanto conteúdos de pensamento sejam tão certos como os outros, o erro consiste no julgamento de que há uma relação de semelhança ou conformidade entre as idéias que se impõem à minha interioridade e as coisas que se mantém em minha exterioridade, ou seja, refere-se à afirmação ou à negação infundada de que o conteúdo da idéia corresponde a uma realidade fora dela, ou ainda, prescindindo do exame prévio relacionado ao conteúdo de uma idéia, envolve a afirmação ou a negação de que o conteúdo em questão ("realidade objetiva") detém um valor objetivo.

"Ora, destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo" (DESCARTES, 1996, p. 281). Entendendo-se por idéias tudo o que está presente no espírito, tudo o que o nosso espírito concebe, Descartes encontra as idéias *adventícias* (ou sensíveis), que se impõem através do exterior, e as idéias *factícias* (inventadas, como a idéia de quimera), além daquelas que não vêm por intermédio dos sentidos e da experiência, as *idéias inatas*, que estão "naturalmente nas nossas almas", emergindo como naturezas verdadeiras e imutáveis, germes de verdade, em suma. Detendo-se, no âmbito da investigação

das idéias que aparentemente se impõem através dos objetos localizados na exterioridade do eu, nas razões que emergem estabelecendo uma relação de semelhança entre ambos (idéias e objetos), Descartes obtém uma conclusão que converge para o ensino da natureza, primeiramente, tanto quanto para a independência que guardam em face da intervenção da vontade, pois se este último caso escapa à possibilidade de demonstração de que essas idéias mantêm certamente correspondência com uma coisa que implica uma condição de exterioridade em relação a mim, a diferencialização daquele, na acepção de instinto pretensamente "natural", da luz natural (que carrega a capacidade de estabelecer a distinguibilidade entre o verdadeiro e o falso), converge para a impossibilidade da aplicação de confiança na inclinação que propõe.

Nessa perspectiva, pois, supondo que a origem das idéias corresponda aos objetos que se impõem através da exterioridade do eu, Descartes elimina a possibilidade envolvendo uma relação de semelhança entre ambos, transpondo a "via" do senso comum à medida que a sua leitura assinala que o juízo concernente à origem (X é causa de Y) não serve como um fundamento que possibilite, de forma alguma, o exercício do juízo em relação ao valor objetivo (Y assemelha-se a X). Detendo-se apenas nas idéias, as quais, na acepção que envolve determinadas formas de pensar, não se impõem entre si à qualquer diferença ou desigualdade, como imagens, no entanto, guardam diferencializações relevantes, segundo Descartes, pois "aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes" (DESCARTES, 1996, p. 283).

Se a diferença entre os conteúdos, escapando à designação que a circunscreve aos conteúdos mesmos, enquanto tais, envolve antes os seus graus de ser ou de perfeição, a qual, nessa leitura, assinala um bem que, pertencendo pois ao ser, se se lhe impõe naturalmente possuir, conforme o objeto representado, Descartes, recorrendo ao princípio de causalidade[9], cujo valor se

9"O raciocínio cartesiano supõe o que se pode designar como o princípio da 'não-inferioridade' da causa – segundo este princípio, a causa de algo que possui um determinado grau de perfeição deve ter perfeição igual ou superior à da coisa causada

impõe tanto no caso de uma "realidade atual ou formal" quanto no caso de uma "realidade objetiva", à medida que examina as idéias, inclusive as que carregam clareza e distinção, procurando alguma dentre estas que porventura apresente um valor objetivo, não encontra senão a idéia de Deus, que contém um máximo de realidade objetiva, remetendo necessariamente a uma causa que conterá, no mínimo, um máximo absoluto de realidade formal.

Nessa perspectiva, pois, se a investigação em questão converge para as fronteiras da idéia de Deus, a descoberta do valor objetivo que esta detém acena para o horizonte da primeira prova da existência de Deus pelos efeitos, cuja verdade se impõe ao *Cogito* invalidando o poder do Grande enganador à medida que Deus se torna a garantia quanto à veracidade das idéias claras e distintas, tendo em vista que a leitura cartesiana mostra que a noção do infinito se sobrepõe à do finito, motivo pelo qual há possibilidade do conhecimento que envolve a dúvida e o desejo, que guardam relação com a ausência de algo e com a exclusão da perfeição, tanto quanto, antes, com a comparação da natureza humana com um ser mais perfeito ao qual remete. Contrapondo-se ao argumento de que a intelecção do infinito emerge através da negação da limitação, pois esta, que estabelece a diferencialização envolvendo o finito daquele é não-ser ou negação do ser, que jamais encerra a possibilidade de produzir o conhecimento do que é, Descartes defende a clareza e a distinção desta idéia que contém em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não havendo "nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade" (DESCARTES, 1996, p. 290).

À possibilidade de supor a inexistência de um tal ser, de acordo com a leitura em questão, se impõe a incapacidade de fingir que a sua idéia não representa nada de real, convergindo para a conclusão de que tudo o que o espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, alguma perfeição contendo em si, circunscreve-se inteiramente à essa idéia, ainda que não haja

---

em questão (...). Por que este princípio seria verdadeiro? Ao que parece, Descartes pressupõe, implicitamente, um modelo de causalidade no qual as causas passam ou transmitem propriedades aos efeitos, dizendo-se então que estes extraem suas características das causas. E isso por sua vez pressupõe que há certos tipos de relação de semelhança entre causas e efeitos – nos termos da máxima tradicional à qual, segundo consta, Descartes ter-se-ia reportado em tom aprovativo: "o efeito se assemelha à causa" (...)." (COTTINGHAM, 1995, p. 28)

compreensibilidade quanto ao infinito, cuja natureza escapa ao finito e limitado, tornando-se, pois, para este, inapreensível, enfim. A questão que envolve a possibilidade do ser existir por si, na qual Descartes se detém então, acena para a compreensão de que, se assim fosse, todas as coisas que se mantêm contidas na idéia de Deus participariam da natureza que o concebe, hipótese que se impõe como absurda à medida que há mais dificuldade quanto a criação de uma substância (mesmo finita) do que em relação à atribuição de perfeições que jamais são algo exceto acidentes, de maneira que se não há condições de que as perfeições que o pensamento carrega sejam produzidas se tornar o autor do próprio ser tampouco cabe ao princípio ora aplicado.

Se a própria possibilidade da existência do ser sem causa é invalidada pela perspectiva que envolve a descontinuidade e a independência dos momentos do tempo, pois implicam a necessidade que demanda a sua conservação, em cada instante, através de uma causa, tendo em vista a leitura que traz como fundamento que o eu não é nada mais do que uma coisa pensante, que assinala, em suma, que uma substância reclama, em função da necessidade de se manter no decorrer do tempo (durante), o mesmo poder e a mesma ação, necessário para produzi-la e criá-la de novo, convergindo para a conclusão da dependência em relação a algum ser diferente, que, existindo por si - e impondo-se necessariamente que deve causar-se com todas as perfeições de que tenho idéia -, não pode ser outro senão Deus. Nessa perspectiva, pois, concebendo como uma das principais perfeições que se impõem a Deus a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas existentes nele, que permanece inter-relacionada à mesma causa que encerra as idéias de todas as outras perfeições, Descartes demonstra a existência de Deus, idéia cuja aquisição escapa aos sentidos, tanto quanto à pura produção ou ficção do espírito, não havendo outra alternativa senão considerá-la como inata, tal como a idéia de si, pois nasce e é produzida com o ser desde o momento da criação.

Detendo-se na questão do valor objetivo das idéias, tanto quanto no princípio de causalidade, que encerra a noção de que não há possibilidade de existir maior realidade objetiva no efeito do que na causa, leitura que indica que se ao infinito cabe a possibilidade de produção da sua própria idéia ao pensamento do infinito o que se impõe necessariamente não é senão uma causa

infinita da qual emerge então como expressão, a investigação cartesiana, à medida que põe Deus como causa de si, autor do ser e soberanamente perfeito, converge para a conclusão que assinala a sua existência, primeiramente, e, conseqüentemente, a impossibilidade de que seja enganador. Às coisas corporais (sensíveis ou imagináveis) Descartes impõe aquelas que são puramente inteligíveis, cujo conhecimento alcança uma possibilidade que escapa àquelas, tornando-se a idéia que envolve o espírito humano mais distinta do que qualquer outra que porventura guarde relação com os sentidos, emergindo Deus, nesse contexto, como um ser cuja possibilidade de conhecer se sobrepõe ao próprio Eu pensante, tendo em vista que, remetendo à incompletude e à dependência, a dúvida demanda a completude e a independência que somente Deus encerra, a idéia do qual se expõe, então, trazendo distinção e clareza, a despeito da incompreensibilidade que carrega.

DO FUNDAMENTO METAFÍSICO DO ERRO: a contradição entre a liberdade infinita e o entendimento finito

Convergindo, pois, para as fronteiras que interseccionam duas teses aparentemente contraditórias, aquela que envolve a idéia de que a criação do ser se impõe a um Deus que escapa à condição de enganador, posto que perfeito, e aquela que indica a possibilidade da sujeição do ser ao erro e à inclinação ao mal, Descartes recorre, à medida que pretende garantir o conhecimento das outras coisas do Universo através do horizonte da veracidade de Deus, à justificativa que apela à inter-relação no pensamento de uma idéia real e positiva de Deus (perfeição) e uma certa idéia negativa do nada (não-ser), das quais participa, enfim, não descobrindo nenhuma causa de erro ou falsidade, segundo a primeira, mas, de acordo com a segunda, exposto a uma infinidade de faltas. Escapando, no entanto, à perspectiva que define a existência do erro como simples falta de ser, Descartes procura uma explicação que corresponda aos princípios do referido raciocínio, concluindo que, mais do que uma negação, ele se impõe como uma privação, tratando-se, pois, de uma "imperfeição positiva", que possibilita, então, uma justificativa que dialoga com a incompreensibilidade de Deus, trazendo como fundamento a questão ora

proposta: “E por certo não há dúvida de que Deus só pode me ter criado de tal maneira que jamais eu pudesse enganar-me; é certo também que ele quer sempre aquilo que é o melhor: ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar?” (DESCARTES, 1996, p. 299).

À questão que envolve a perfeição das obras de Deus, Descartes impõe o argumento que acena para a impropriedade da perspectiva que se detém na leitura de uma única criatura separadamente, tendo em vista que a percepção da imperfeição que porventura emerge desta somente se circunscreve ao âmbito da verdade em relação àquele que a prescreve, escapando, portanto, ao exame que implica a totalidade, o conjunto do Universo, diante do qual o que parece imperfeito não o é, mas apresenta-se perfeito em sua natureza. Nessa perspectiva, pois, investigando os erros cuja existência não se impõe senão como testemunho da sua própria imperfeição, Descartes os relaciona a duas causas, a saber, o poder de conhecer (entendimento) e o poder de escolher (livre-arbítrio, vontade), faculdades às quais recorre a fim de mostrar que não há qualquer privação que, por assim dizer, advenha de Deus, no sentido que remete à “uma imperfeição em Deus, pois se não há razão alguma que possa provar que Deus devesse conferir mais capacidade ao entendimento (diante do qual emergem coisas incognoscíveis de direito), a questão do livre-arbítrio tampouco a demanda, tendo em vista a infinidade da vontade que, evocada quanto à grandeza primeiramente, define a semelhança humana com Deus à medida que se constitui, em ambos, um poder de caráter absoluto envolvendo o sim e o não. Se o poder da vontade não traz em si a causa dos erros, que escapam também ao âmbito do entendimento, posto que a concepção que se impõe através deste não se desenvolve senão como necessária, qual é, pois, a sua origem, afinal?

> A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (DESCARTES, 1996, p. 303)

Eis o mecanismo do erro, cuja possibilidade se detém na “indiferença”

da vontade que, embora fundamentalmente "indiferente", expressa-se sobre aquilo que, inteira ou suficientemente, escapa ao entendimento, constituindo-se, nessa perspectiva, "privação", pois envolve a formulação de um juízo diante de uma coisa que ainda não se impõe com suficiente clareza e distinção, tendo em vista que supõe a garantia do que não é verdadeiro[10]. Se a privação, que constitui a forma do erro, guarda correspondência com o mau uso do livre-arbítrio, não se impõe senão atrelada à operação que procede do ser, escapando, nesse caso, ao âmbito do poder que em si carrega tal como concedido por Deus e na medida que ela depende dele, emergindo como "imperfeição", sim, de modo algum embora produzida por Deus, pois, se de acordo com a perspectiva do ser trata-se de "privação" ou "imperfeição positiva", segundo a perspectiva de Deus não se detém senão nas fronteiras que encerram negação ou limitação.

> Quanto à privação, que consiste na única razão formal do erro e do pecado, não tem necessidade de nenhum concurso de Deus, já que não é uma coisa ou um ser e que, se a relacionamos a Deus como à sua causa, ela não deverá ser chamada privação mas somente negação, segundo o significado que se atribui a essas palavras na Escola. (DESCARTES, 1996, p. 305)

Se Deus poderia efetivamente impossibilitar a emergência do erro na natureza humana, conservando embora a sua liberdade e o seu conhecimento limitado, à medida que conferisse ao entendimento uma clara e distinta inteligência das coisas que se impõem à deliberação, ou então se houvesse atribuído à memória a capacidade de resolução no sentido de jamais exercer um juízo acerca de alguma coisa que escapa à clareza e à distinção, a permissão dos defeitos não o culpabiliza, segundo Descartes, que recorre às relações que envolvem o todo e as partes, acenando para o horizonte dos fins, embora impenetráveis. Reter a vontade, circunscrevendo-a ao âmbito do conhecimento que ora se impõe, escapando à formulação de juízos que não se incline senão sobre as coisas que emergem no entendimento sob o horizonte da clareza e da

---

10Tese que remete à doutrina que emerge do pensamento de Ockham, que afirma que "o assentimento da vontade deve necessariamente seguir-se à evidência intuitiva dos primeiros princípios da demonstração, ou das verdades empíricas ou conclusões das demonstrações; por outro lado, pode se dar assentimento ao que é desprovido de qualquer evidência (*Jbid.*, II, q. 25, Y); nesses casos, determina-se a possibilidade de erro." (ABBAGNANO, 2007, p. 343, grifo do autor)

distinção, cuja concepção encerra algo de real e positivo, não havendo possibilidade de que traga o nada como fundamento mas Deus, ser soberanamente perfeito, eis a conclusão para a qual, à medida que investiga a causa das falsidades e dos erros, Descartes converge, sintetizada pela leitura que mostra que as idéias claras e distintas têm um valor objetivo imediatamente certo.

Detendo-se no exame da essência das coisas materiais, Descartes primeiramente procura estabelecer diferenciação, dentre as idéias que as trazem, aquelas que carregam distinção daquelas que são confusas, inclinando-se então sobre a "quantidade contínua", que abrange a extensão, largura e profundidade, além das partes diversas que se impõem à enumeração, cada uma das quais encerrando, por sua vez, grandezas, figuras, situações e movimentos (sujeitos a toda espécie de duração), cujas coisas se dispõem ao conhecimento como distintas não só através de uma leitura que as mantém sob o âmbito geral, mas também diante daquela que as investiga de modo particularizado, procedimento que possibilita, enfim, a concepção de uma infinidade de especificidades referentes aos números, às figuras, aos movimentos, que à medida que emergem como verdade trazem tanta evidência que não acenam senão para a conclusão de que tal percepção envolve aquilo que o espírito já encerrava em si, guardando a descoberta em questão o sentido de recordação.

Nessa perspectiva, pois, Descartes destaca as idéias das coisas que, embora talvez escapem à qualquer tipo de existência no âmbito exterior ao pensamento, se impõem a este, não havendo possibilidade de que sejam reduzidas a nada, pois detêm naturezas verdadeiras e imutáveis, caracterizando-se como independentes do espírito, não passíveis de simulação e invenção, como o demonstra o caso do triângulo, objeto da referência da investigação em questão, que converge para a noção de que "as idéias das essências matemáticas não são, portanto, simuladas nem provenientes do sensível", correspondendo, em suma, enquanto detentoras de clareza e distinção, a algo. Diante do valor objetivo das idéias claras e distintas, Descartes impõe a questão que envolve a existência de Deus, que, "legível em sua essência", não detém menos certeza do que as verdades matemáticas, mas tampouco o é mais, mantendo-se no mesmo plano dessas verdades essenciais

que escapam à dúvida natural, tendo em vista que, caracterizando ambas, trata-se de um tipo idêntico de certeza, a saber, espontânea e ingênua, que emerge configurando a condição de inseparabilidade que determina a relação que envolve, nessa perspectiva, essência e existência.

> (...) quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1996, p. 312)

Se, no tocante a análise em questão, recorrendo à exemplificação da leitura que envolve Deus (com existência) e montanha (com vale), Descartes conclui que o pensamento não impõe às coisas qualquer tipo de necessidade, tendo em vista a possibilidade da construção de um cavalo alado através da imaginação, ainda que não haja nenhum que exista dessa forma, objeção que não se justifica, porém, tornando-se improcedente à medida que a impossibilidade de se conceber uma "montanha sem vale" não serve como confirmação quanto à sua existência como tal, mas somente como condição da inseparabilidade de ambos, a montanha e o vale, no caso, tanto quanto em relação a Deus e a existência."Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas." (DESCARTES, 1996, p. 313). Se a concepção de que à Deus, ser soberanamente perfeito, se impõe necessariamente a existência, reconhecida, nessa leitura, como perfeição, não é senão, no tocante à ideia de Deus, uma essência que se lhe guarda correspondência, convergindo para a inseparabilidade de ambas, a saber, essência e existência, à medida que se sobrepõe ao sentido de representação, perfazendo uma relação que traz a emergência de uma essência necessária, não se detendo nas fronteiras que encerram a noção que implica uma existência em ideia circunscrita ao pensamento.

À idéia de Deus, segundo Descartes, o que se impõe não é senão uma

condição que a encerra como a primeira e principal no que concerne aquelas que emergem como inatas, convergindo para a sua caracterização como o fundamento da certeza de todas as outras coisas, inclusive das essências matemáticas, à medida que emerge como algo que por si contém tanta evidência, clareza e distinção que chega a abranger a existência necessária ou eterna, tendo em vista que em nenhuma outra concepção a existência pertence necessariamente à essência, como nesta, que envolve Deus, e não mais do que um que, implicando a noção da eternidade, dialoga com a anterioridade, tanto quanto com o futuro, detendo uma infinidade de atributos que, afinal, escapam à possibilidade de diminuição ou mudança. Nessa perspectiva, pois, Descartes mostra que se a clareza e a distinção se impõem configurando uma compreensão que, no tocante á uma determinada coisa, se inclina para o campo da verdade, a natureza humana carrega a possibilidade de perder a referencialidade das razões que acenam para tal horizonte, tornando-se capaz de se deter nas fronteiras de outras que porventura se exponham, convergindo para a mudança de opinião, caso o conhecimento da existência de Deus não se impusesse como fundamento, sem o qual jamais haveria uma ciência verdadeira e certa, mas somente opiniões vagas e inconstantes.

DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E O RECONHECIMENTO DA SUA POSSIBILIDADE

À questão que envolve a existência das coisas materiais, Descartes impõe o reconhecimento da sua possibilidade, que guarda relação com a emergência das idéias claras e distintas envolvendo as suas essências, escapando à dúvida o poder de Deus no tocante à produção de tudo quanto se detém no âmbito da capacidade humana conceber com distinção, inclusive porque o exame da imaginação acena para o horizonte da probabilidade, tendo em vista que a operação que desenvolve se inclina para um corpo que se expõe como intimamente presente, existente, portanto. Demonstrando, através das exemplificações que envolvem do triângulo ao quiliógono, além do pentágono, comparando as suas figuras, a finitude da imaginação (que demanda contenção de espírito) e a “infinitude” do entendimento (pura intelecção), Descartes se

detém na diferencialidade que emerge entre ambas, convergindo para a conclusão de que aquela não se impõe de modo algum como necessária à natureza humana (ou à essência do espírito), pois caracteriza-se como dependente de algo que guarda diferenciação em relação ao espírito, indício que embora sirva como prova da existência dos corpos, demanda, enfim, para alcançar a condição de explicação verdadeira, uma comprovação que por ora escapa, mas para a qual a investigação em questão acena, à medida que a análise da sensação se põe, dialogando com as coisas expostas à apreensão dos sentidos, especificamente sob o horizonte que encerra o eu unido a um corpo, que, nessa perspectiva, possibilitando o curso das idéias que carregam as qualidades sensíveis, as torna as únicas que própria e imediatamente se oferecem ao sentir, de acordo com os seguintes motivos: a "coerção", "vivacidade particular das idéias sensíveis", o grau de importância aparente das idéias sensíveis, a inseparabilidade do próprio corpo (se comparado com a condição em relação aos demais), a capacidade de sentir afecções e apetites (por intermédio do corpo, do qual assim se constrói a sua noção), a possibilidade de sentir prazer e dor (que guarda dependência quanto às partes do corpo), o vínculo estabelecido entre a fisiologia e a alma (contrações do estômago e fome).

Examinando da capacidade de sentir afecções e apetites à possibilidade de sentir prazer e dor, além do vínculo estabelecido entre a fisiologia e a alma, Descartes se detém nas relações que envolvem o sentimento de dor e a tristeza do espírito, o sentimento de prazer e a alegria, a emoção do estômago (fome) e a vontade de comer, a secura da garganta e o desejo de beber, diante das quais não se impõe outra razão senão que trazem o ensinamento da natureza como fundamento, tendo em vista a inexistência de qualquer compatibilidade ou correspondência entre os fenômenos em questão, segundo a sua leitura, que assinala que esta explicação serve também para todas as demais coisas que se inclinam, no tocante aos objetos dos sentidos, ao juízo, pois a sua formulação forma-se antes da consideração de quaisquer razões que porventura possam engendrá-lo, não se tratando senão de "pré-juízos", sob cujo horizonte encerra todas as experiências dos sentidos à medida que recorre ao argumento do sonho, que as desestrutura através da dúvida, insinuando, nessa perspectiva, a hipótese de uma faculdade que produzisse as idéias sensíveis.

No entanto, o conhecimento da existência de Deus - cujo ato produtivo não pode deixar de guardar relação com todas as coisas que se impõe com clareza e distinção ao pensamento - possibilita a análise dos dados sensíveis, emergindo o corpo como um deles, pois diferencializando-se da essência, "uma coisa que pensa", inextensa, impõe-se, pois, através de uma idéia distinta, "coisa extensa e que não pensa", assumindo a alma, nessa perspectiva, a condição que acena para a possibilidade de "ser ou existir sem ele". Se há possibilidade, no tocante a si, da construção de uma concepção clara e distinta sem a intervenção das faculdades de imaginar e de sentir, estas, por sua vez, dependem da substância inteligente, demonstrativo da distinguibilidade delas em relação à essência, raciocínio que permite o exame daquelas que envolvem o movimento, que demandam uma substância corpórea e extensa, segundo Descartes que, dessa maneira, estabelece a distinção dos modos das substâncias (a saber, extensa e inteligente), convergindo a sua leitura para o reconhecimento de uma sensibilidade passiva, encarregada de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis, que depende de uma faculdade ativa, que guarda capacidade no que tange a sua formação e produção.

> Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas idéias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (...) (DESCARTES, 1996, p. 327)

Nessa perspectiva, a faculdade em referência (ativa), demandando uma substância que escapa à essência, posto que emerge em sua exterioridade, impõe, em virtude do princípio de causalidade, ou algo mais "nobre" do que o corpo (causa eminente), ou o próprio corpo (causa formal), não restando senão a segunda opção, tendo em vista que a primeira violaria o princípio da veracidade divina. Conclusão: "E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem" (DESCARTES, 1996, p. 327). Se a percepção dos sentidos caracteriza-se pela obscuridade e confusão, o valor objetivo da verdade sensível, mínimo que seja, não se esgota através da simples atestação da

existência dos corpos, tendo em vista que a possibilidade que envolve a falsidade dialoga com a faculdade que se impõe à devida correção, cuja constatação converge, então, para a conclusão de que a existência de Deus, que como tal não encerra engano, permite a confiabilidade quanto aos meios de conhecer as coisas com certeza.

Se às percepções dos sentidos se impõem as influências dos demais corpos que o circundam, embora o conhecimento da existência destes possa guardar relação com o ensino da natureza, tendo em vista a incorporação de alguns dados através de um juízo inconsiderado, que carrega a possibilidade da falsidade, a verdade dessas coisas somente se põe diante do espírito, escapando, pois, ao composto antes mencionado (a saber, envolvendo espírito e corpo), diante do qual os sentimentos ou percepções dos sentidos funcionam a fim de significar ao espírito a conveniência ou nocividade que em relação a ele (composto, no caso) as coisas trazem, não se constituindo como legítimo, afinal, o emprego dos dados sensíveis na construção do conhecimento. No tocante à possibilidade da existência do erro transmitido pelo seu ensinamento, impõe-se a conclusão de que a natureza humana não detém o conhecimento integral e universal de todas as coisas, tendo em vista a sua finitude, que não possibilita senão "um conhecimento de uma perfeição limitada", segundo Descartes, que esclarece que a expressão "minha natureza" não se restringe ao corpo material como máquina, concepção que reduz a substância composta humana ao corpo físico (ou ao animal-máquina), tornando-se incompatível com a união substancial, leitura que emerge no exame em questão convergindo para a explicação da razão pela qual Deus não impede o seu caráter falível e enganador, que não se mostra senão pela própria incompatibilidade das duas esferas que se unem, a saber, o corpo (divisível) e o espírito (indivisível), que embora se incline à constatação e descrição, escapa, enfim, à compreensibilidade.

CONCLUSÃO

Se, quanto aos costumes, as opiniões, mesmo incertas, convém às vezes assumir como se fossem indubitáveis, segundo a fala de Descartes, à investigação da verdade se impõe o princípio oposto, a rejeição de tudo aquilo

que guarda indícios de dúvida como absolutamente falso, a fim de que porventura possa encontrar algo que escape à sua circunscrição, em um processo que à medida que atribui falsidade, das produções dos sentidos (imaginação) às razões que emergem através das demonstrações (raciocínio) – chegando ao ponto de considerar que todas as coisas não são mais verdadeiras do que as ilusões dos sonhos -, converge para a conclusão de que pelo menos o que pensa é alguma coisa, mantendo-se imune à suspeita que se impõe à qualquer outra, tornando-se a dúvida relevante como conhecimento do fato de que eu duvido. Encontrando os seus limites no próprio ato de duvidar, o pensamento em ato, a dúvida radical converge para a emergência da primeira certeza, o *Cogito*, que inaugura a "cadeia de razões" que, segundo a concepção que envolve uma '*mathesis universalis*' capaz de resolver indiferentemente todos os problemas, carrega a possibilidade de tornar o desconhecido um termo que será necessariamente descoberto através de uma construção que se impõe, pois, a partir do já conhecido, do primeiro elo que a ele conduza, tendo em vista a leitura que remete à uma ordem natural caracterizando a progressão do saber.

Ao conhecimento como um processo envolvendo uma relação de identificação com o objeto, o que se impõe é o princípio que atribui à ideia a condição que a encerra como único objeto imediato que se lhe está disposto, convergindo para a perspectiva que implica que a existência da ideia no âmbito do pensamento e a existência do objeto representado não guardam necessariamente correspondência, configurando uma tendência que sobrepõe à assimilação ou identidade da ideia no que tange ao objeto conhecido a assimilação e a identidade da ordem das ideias no tocante à ordem dos objetos conhecidos[11]. Se o problema do eu emerge do sistema de conhecimento cartesiano e alcança, a partir de então, a condição de objeto da investigação filosófica, convergindo para o horizonte que o encerra sob a acepção de consciência, que implica relação consigo mesmo, subjetividade, em suma, ao princípio da verdade o que se impõe, através da experiência do *Cogito*, não é senão a certeza que o eu alcança no que tange à sua própria existência, o que

11Conforme subentendido na Regra V (DESCARTES, 1989, p. 31-32), a despeito da leitura cartesiana não escapar às fronteiras que encerram a concepção da ideia no sentido que implica "quadro" ou "imagem" da coisa, segundo o que expõe a Meditação Terceira. (DESCARTES, 1996)

implica, em nome do referido ato ou manifestação, na construção da identidade entre ambas, delineando a perspectiva em questão o viés característico da filosofia moderna. Se, pretendendo demonstrar a impossibilidade da suspensão do assentimento ou da permanência de caráter firme e constante nas fronteiras da dúvida, Santo Agostinho recorre ao *Cogito* para se contrapor ao ceticismo acadêmico, sustentando, pois, que nesta está a própria certeza que converge para a verdade, à medida que a dúvida que se lhe impõe o sujeito produz a certeza de que duvida, tanto quanto de que vive e pensa, perfazendo um pensamento cuja tendência emerge da leitura de Tomás de Aquino e alcança, na mesma época de Descartes, Campanella, em cuja perspectiva o princípio em questão assinala a sobreposição da "noção inata de si" no tocante à qualquer outro tipo de conhecimento, a leitura de Descartes implica, em suma, em uma formulação que consiste em um postulado metodológico que se impõe à filosofia da consciência, não escapando a sua validez nem mesmo aos que não o reconhecem dessa forma, tais como, entre outros, Locke e Kant, além de Husserl e Heidegger[12].

"Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar." (DESCARTES, 1997, p. 29-30). À condição de paternidade do idealismo moderno, que se lhe atribui o *Cogito* como base de sua dedução metafísica, o que se impõe, sobrepujando o reducionismo que caracteriza a interpretação da construção cartesiana, simplificando o sentido do fundamento em questão, não é senão um trabalho que mantém relação com a existência, conforme assinala o referido texto, consistindo em uma experiência que acena com a sua determinação e converge para a possibilidade que implica, pois, a sondagem do Ser. Convergindo para as fronteiras que encerram questões que envolvem desde a função até o objetivo, a noção de instrumentalidade se impõe ao corpo, segundo a concepção que emerge da Antiguidade e implica tanto o

12Se para Locke o *Cogito* é "o mais alto grau de certeza", Kant o interpreta sob a acepção que envolve a própria apercepção pura ou consciência reflexiva, constituindo-se na leitura husserliana o ponto de partida da sua filosofia, como também a estrutura da experiência vivida (*Erlebniss*) ou consciência, perfazendo um princípio cuja validade nem a perspectiva heideggeriana contesta. (ABBAGNANO, 2007, p. 148)

reconhecimento do seu valor como tal como a sua transformação em objeto de crítica, alcançando a leitura de Aristóteles relevância no que concerne à elaboração da referida perspectiva, que se lhe atribui o sentido de instrumento natural da alma (depois da condenação imposta pela doutrina dos órficos e pela filosofia de Platão), posição que o materialismo não deixava de corroborar, se lhe conferindo um caráter instrumental, conforme o exposto no pensamento de Epicuro e no estoicismo, tanto quanto no materialismo hobbesiano, não se lhe escapando também o viés do espiritualismo, contraposto àquele, tal qual o exemplifica o caso do neoplatonismo (Plotino), perfazendo um conceito que determina a visão filosófica medieval (S. Tomás de Aquino) e que somente encontra resistência diante do "dualismo cartesiano"[13], que se lhe sobrepuja e produz, antes da independência da alma em face do corpo, a independência deste no que se refere àquela, o que configura a introdução de um elemento inovador na esfera do conhecimento.

À oposição que caracteriza a relação envolvendo mente (alma ou consciência) e matéria (corpo), o que se impõe, pois, é uma unidade baseada na natureza da experiência sensorial, que escapa à condição que implica uma qualidade de res cogitans e converge para as fronteiras que encerram um pertencimento que se refere a mim, sob a acepção de uma criatura dotada de um corpo, remetendo à integralidade que carrega a noção de um ser humano, à medida que se uma res cogitans traria em sua formação o intelecto e a volição[14], o caráter puramente material (res extensa) o circunscreveria ao âmbito de um

---

13"(..) Do pontode vista ontológico, o termo 'dualismo' sugere um contraste, por um lado com o monismo (a concepção de que há apenas uma substância, que tem seu representante mais famoso em Spinoza), e, por outro, com o pluralismo (a concepção, mantida, por exemplo, por Leibniz, de que o universo contém uma pluralidade infinita de substâncias). Mas os números ('uma', 'duas', 'muitas') podem ser muito enganadores aqui. Pois no que diz respeito às mentes, Descartes é um pluralista: cada mente individual humana é uma substância isolada e distinta. (...). No caso da substância corpórea, ao contrário, Descartes adota o ponto de vista monista: corpos individuais, tais como rochas, pedras e planetas, não são substâncias, mas, simplesmente, modificações da matéria extensa que está em toda parte. (COTTINGHAM, 1995, p. 56)

14O intelecto (a percepção do entendimento) e a volição (ação da vontade) perfazem, pois, os dois modos de pensamento, segundo a leitura cartesiana: "Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer" (DESCARTES, 1997, p. 39)

autômato mecânico, não constituindo a sensação um elemento da essência de minha mente mas um modo da consciência, tendo em vista que a experiência em questão não resulta senão da união essencial entre uma coisa pensante e um corpo.

> A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele *um único todo*. (...). Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da *união* e como que da *mistura* entre o espírito e o corpo. (DESCARTES, 1996, p. 328-329. grifos meus)

Se a leitura cartesiana assinala, pois, que tudo o que a natureza ensina contém alguma verdade[15], o que se impõe não é senão o fato que implica a posse de um corpo e a experiência que está atrelada a referida condição, corpo este que, em relação à essência (substância pensante), guarda conjugação tão estreita que o eu compõe com ele um todo único, "mistura de fato" que se sobrepõe ao "dualismo de direito", convergindo para a noção de que o ser humano é totalmente corpo e totalmente espírito, à medida que o que se impõe é uma "união substancial" que, em virtude do fenômeno da sensação não se restringir ao corpo ou se circunscrever à mente, carrega um caráter irredutível, acenando com uma temática fundamental da Antropologia moderna. Nesta perspectiva, o que se impõe à relação envolvendo o intelecto e a vontade é uma condição que, longe de perfazer uma tensão entre livre-arbítrio e determinismo, converge para a sua pressuposição em um sistema que assinala uma liberdade que escapa à circunscrição de um poder "bidirecionável" ou contracausal que implique uma escolha em detrimento de outra, designando um exercício que guarda espontaneidade, carregando simultaneamente um caráter inevitável, no que concerne à decisão que encerra uma resposta certa imediatamente evidente, tendo em vista a emergência da verdade e da sua simplicidade e clareza sob a influência da razão, diante de cuja luz o que cabe não é senão o assentimento, segundo a leitura cartesiana, que identifica a verdadeira liberdade como aquela

15"E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. 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. (...)" (DESCARTES, 1996, p. 328)

que se sobrepõe à indiferença e consiste na escolha esclarecida através do conhecimento da verdade[16].

Se o teocentrismo se impõe como eixo referencial do arcabouço do pensamento medieval, descobrindo a sua subjetividade através do *Cogito* o homem moderno torna-se o horizonte de intersecção que a partir de então abrange dos interesses às decisões que o mundo implica à medida que, escapando à realidade inquestionada do objeto – e à capacidade humana de conhecê-la -, a preocupação converge para a questão que envolve a "consciência da consciência", emergindo, nesse contexto, o sujeito cognoscente, não mais o objeto conhecido, como o nó do conhecimento, fenômeno que, não se circunscrevendo ao âmbito científico, cuja silhueta estrutural nesse processo sócio-histórico define, inclina-se inclusive sobre a esfera da própria religião, tendo em vista a defesa dos adeptos da Reforma, no caso, quanto ao direito de construção, por parte do indivíduo, de uma relação com a textualidade bíblica que não reclame a participação de qualquer autoridade senão daquela que, constituída em si (racionalidade), possibilita, enfim, através do livre exame, o exercício da interpretação. Nessa perspectiva, acenando para um horizonte que guarda indícios que propõem um mundo carregado de positividade, a filosofia cartesiana não deixa de anunciar o domínio humano sobre as potências da natureza à medida que a leitura da causalidade encerra a noção que implica a possibilidade que converge para o *leitmotiv* do homem pós-cartesiano, a saber, a produção de efeitos em função da colocação em ação de causas adequadas, cujas fronteiras, que mantém a natureza integrada em um universo de máquinas, permanecem inter-relacionadas ao propósito que emerge da construção em questão e que não se impõe senão como a organização do mundo objetivando a felicidade terrestre dos homens.

REFERÊNCIAS

16"(...) Descartes distingue dois níveis da liberdade: - a *liberdade de indiferença* é o estado em que está a vontade quando não é levada, pelo conhecimento daquilo que é verdadeiro e bom, a tomar um partido em detrimento de outro; - a verdadeira liberdade exclui a indiferença e designa a *escolha esclarecida* pelo conhecimento da verdade (...)" (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 119, grifos do autor)

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agustinho Belmonte. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995;

BARAQUIN, N.; LAFFITTE, J. **Dicionário de Filósofos**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70, 2004;

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995;

DESCARTES. R. **Os Pensadores.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996;

_____. **Princípios da filosofia.** Tradução de João Gama. Coleção Textos Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1997;

_____. **Regras para a direção do espírito.** Tradução de João Gama. Coleção Textos Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1989;

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **"Geschichte der Philosophie".** In: **HEGEL, G. W. F. Werke in Zwanzig Bänden.** Vol. XX. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971;

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. Vol. I, II, III. São Paulo: Loyola, 1995;

LEFEBVRE, H. **Descartes**. Paris: Éditions Hier et Aujourd'hui, 1947.