

## Sobre a primeira Meditação Metafísica, de Descartes

### Resumo

*A leitura da primeira Meditação Metafísica é uma oportunidade para a colocação das questões do método aí empregado e de seu destinatário, a quem ela se dirige. Para tentar respondê-las e examinar alguns aspectos da démarche cartesiana, adota-se o seguinte percurso: inicialmente, busca-se compreender o que são o método cartesiano, suas regras principais, características e funções; em seguida, considerando-se que esse método exige a melhor ordenação das razões, procura-se determinar como estas se ordenam na 1ª Meditação e iniciar a identificação de seu destinatário; depois, é examinado se tal ordenação parece ser a melhor para todos os homens ou apenas para algum leitor-alvo ou alguma faculdade cognitiva; finalmente, formulam-se observações e questionamentos sobre a radicalização máxima da dúvida metódica, operada mediante a introdução da opinião do Deus enganador, a prescrição do caminho do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas e a adoção da hipótese do Gênio Maligno.*

**Palavras-chave:** Descartes . primeira Meditação Metafísica . método . dúvida

### Abstract

*The reading of Descartes' first Metaphysical Meditation is an opportunity for raising the questions of the method employed there and of its addressee, to whom it is destined. In order to try answering them and to examine some aspects of the Cartesian demarche, we adopt the following path: first, we try to understand what are the Cartesian method, its main rules, characteristics and functions;*

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

*then, considering that this method requires the best ordering of the reasons, we try determining how they are ordered in the first Meditation and beginning to identify its addressee; after that, we examine whether this ordering seems to be the best one for all men or only for any target reader or any cognitive faculty; finally, we formulate some observations and questions about the maxim radicalization of the methodic doubt, which is accomplished by means of the introduction of the opinion of the deceiving God, the prescription of the path of the self-deceit as for the falsity of the merely uncertain propositions and the adoption of the Evil Genius hypothesis.*

**Keywords:** Descartes . first Metaphysical Meditation . method . doubt

Se o receio de cair no erro introduz uma desconfiança na ciência que, sem semelhantes precauções, se entrega por si mesma ao trabalho e efetivamente conhece, não se deve deixar de considerar igualmente por que não se deva cuidar de introduzir uma desconfiança nessa mesma desconfiança e recear que esse temor de errar já não seja o próprio erro. (G. W. F. Hegel) <sup>1</sup>

Este trabalho propõe investigar a questão do método da primeira Meditação Metafísica, de Descartes, e formular algumas observações e questionamentos sobre o procedimento cartesiano.<sup>2</sup>

A leitura da primeira Meditação Metafísica é uma oportunidade para a colocação das questões do método aí empregado e de seu destinatário, a quem ela se dirige. Para tentar respondê-las e examinar alguns aspectos da démarche cartesiana, adota-se o seguinte percurso: inicialmente, busca-se compreender o que são, segundo Descartes, o método, suas regras principais, características e funções; em seguida, considerando-se que o método cartesiano exige a melhor ordenação das razões, procura-se determinar como estas se

---

1 Hegel, G. W. F. "Fenomenologia do Espírito", in *Os Pensadores (Hegel)*, trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 42.

2 Advertência ao leitor: ao longo do trabalho adota-se um sistema de referência simplificada às obras de Descartes mais citadas, empregando-se abreviações dos títulos das mesmas. Assim, no corpo do texto, utilizam-se 'Regras' e 'Meditações' para referir-se às *Règles pour la direction de l'esprit* e às *Méditations Métaphysiques*, respectivamente, nas edições citadas na Bibliografia. As referências em notas de rodapé a essas obras se fazem do seguinte modo:  
-Médit., número em romanos da Meditação, página. (p. ex., Médit, I, p. 31)  
-Règles, número em romanos da Regra, página. (p. ex., Règles, III, p. 17)

ordenam na 1ª Meditação e iniciar a identificação de seu destinatário; depois, é examinado se tal ordenação parece ser a melhor para todos os homens ou apenas para algum leitor-alvo ou alguma faculdade cognitiva; finalmente, formulam-se observações e questionamentos sobre a radicalização máxima da dúvida metódica, operada com a introdução da opinião do Deus enganador, a prescrição do caminho do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas e a adoção da hipótese do Gênio Maligno.

I. O método, para Descartes, é o conjunto de regras fáceis e certas, cuja exata observância faz com que todos evitem o erro, isto é, não tomem o falso como verdadeiro, e que, por um acréscimo gradual de consciência, cheguem ao conhecimento verdadeiro de tudo que sejam capazes de conhecer.<sup>3</sup> Assim, o método é tido como válido para todos os homens, não apenas para alguns. Ademais, “o método consiste na ordem e no arranjo dos objetos sobre os quais é preciso fazer aplicar a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade.”<sup>4</sup> Tais objetos são somente aqueles que “nossos espíritos parecem ser suficientes para conhecer de uma maneira certa e indubitável”.<sup>5</sup> Aquela ordem e arranjo se produzem mediante a observância de certas regras principais, que se podem selecionar das Regras.

A primeira dessas regras prescreve que só devemos investigar os objetos “que podemos ver pela intuição com clareza e evidência ou que podemos deduzir com certeza”.<sup>6</sup> Entende-se por intuição “o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e distinção que não resta nenhuma dúvida sobre aquilo que compreendemos (...), conceito que nasce somente da luz da razão e cuja certeza é maior, devido à sua grande simplicidade, que a da dedução.”<sup>7</sup> A segunda regra prescreve a decomposição, mediante a análise, de proposições complicadas e obscuras em proposições mais simples e claras e, por último, nas proposições mais simples e claras de todas, conhecidas por intuição intelectual. De acordo com a terceira regra, deve-se proceder à síntese das proposições mais complexas a partir daquelas mais simples de todas, conhecidas por intuição intelectual. Essas proposições complexas poderão ser

---

3 Cf. Règles, IV, p. 19.

4 Règles, V, p. 29.

5 Règles, II, p. 5.

6 Règles, III, p. 11.

7 Règles, III, p. 14.

claras se forem derivadas, por dedução, das mais simples. Procedimentos de acordo com essas regras encontram-se na Matemática, no que se refere à relação entre proposições mais ou menos complexas, axiomas e conclusões deles deduzidas. A quarta regra é a da enumeração, que consiste na pesquisa muito diligente de tudo que se refere a uma determinada questão, de tal modo que se chegue à certeza de nada haver omitido e se alcance a verdade certa na conclusão. Essa regra é de particular importância no tocante ao acabamento das ciências: a enumeração deve ser suficiente e metódica, dispondo as coisas em tal ordem que serão, tanto quanto possível, levadas a classes determinadas. Mas, a ordem de enumeração das coisas pode variar e depende do arbítrio de cada um.<sup>8</sup>

A enumeração metódica e suficiente parece ter várias aplicações. A primeira é a de enumerar de modo completo tudo o que temos a pretensão de conhecer como verdadeiro, mas sobre o que talvez possamos nos enganar, para que a análise o reduza a classes de proposições fundadas cada uma sobre um princípio próprio, cuja validade, como fundamento de uma pretensa verdade certa, será, então, examinada. A enumeração é, aqui, um elemento do procedimento da dúvida universal, mediante a qual todas as aparentes verdades certas têm a sua credibilidade posta em xeque. Tal procedimento seria o primeiro passo e condição indispensável para a investigação e descoberta da verdade certa, pois, de acordo com a definição de método aqui citada, a exata observância de suas regras impede que se tome o falso como verdadeiro, portanto, implicitamente exige, antes de tudo, que se duvide das pretensas verdades em geral.

Outra aplicação da enumeração metódica permite enumerar os meios ou instrumentos do conhecimento e as espécies de conhecimento quanto à sua certeza. De acordo com as Regras, a enumeração metódica leva à descoberta de três instrumentos ou meios de conhecimento e de duas espécies de conhecimento no tocante à sua certeza. Os instrumentos ou meios referidos são o entendimento, a imaginação e os sentidos.<sup>9</sup> Somente pelo entendimento, que conhece por intuição intelectual ou dedução, tem-se o conhecimento da verdade, com a garantia da certeza. Pela imaginação ou pelos sentidos não se conhece senão com alguma obscuridade e incerteza.<sup>10</sup> O conhecimento

---

8 Cf. Règles, VII, pp. 39, 41, 44.

9 Cf. Règles, VII, p. 50.

10 Cf. Règles, II, p.13, VII, p. 50.

verdadeiro propriamente dito é da alçada apenas do entendimento. A intuição intelectual é o conhecimento imediato, pelo entendimento, com máxima clareza e distinção, das proposições mais simples, como o Eu penso, o Eu existo e as proposições matemáticas imediatamente evidentes. Pela dedução, o entendimento conhece mediatamente, por um movimento que parte da intuição intelectual, proposições derivadas, com clareza e distinção muito grandes, apenas menores que as da intuição intelectual. Na medida em que a dedução tem como condição e ponto de partida a intuição intelectual, esta é o princípio de toda verdade e certeza.

Conforme mencionado, a enumeração metódica aplica-se também com vistas ao acabamento de uma ciência já constituída e em expansão. Ela permite assegurar-se de que nada do que se relacione com os objetos investigados por uma ciência seja desconsiderado, omitido ou esquecido.

Os preceitos selecionados das *Regras* como os mais característicos e significativos do método cartesiano encontram seus similares no *Discurso do Método*, onde se consideram suficientes estes quatro preceitos: o primeiro, “o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”; o segundo, “o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quanto possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”; o terceiro, “o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos”; o último, “o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”.<sup>11</sup>

Tendo considerado as regras do método, pode-se colocar agora a questão: de que maneira ele conduz ao conhecimento da verdade? Ora, como se viu, a intuição intelectual é o conhecimento imediato, pelo entendimento, com máxima clareza e distinção, das proposições mais simples de todas, como o ‘Eu penso’, o ‘Eu existo’, os axiomas matemáticos, etc.. A intuição intelectual caracteriza-se pela imediação, por não resultar de nenhum movimento do pensamento, ou seja, por se dar como que espontaneamente, não como produto e elo final de uma cadeia de pensamentos.<sup>12</sup> Isso significa que a intuição

11 Cf. Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 47.

12 Cf. Règles, VII, p. 67.

intelectual não é o efeito final de um caminho metódico do pensamento, ou seja, que a verdade primeira e certa por ela conhecida não é o efeito de um pensamento ordenado metodicamente. Assim, poder-se-ia concluir que o Cogito não é a consequência necessária da aplicação do método cartesiano.

Outro argumento pode levar a essa mesma conclusão. Ele recorre ao princípio, tomado implicitamente por Descartes como um axioma certo, antes mesmo do estabelecimento da certeza do Cogito, de que há pelo menos tanta perfeição e realidade na causa quanto no seu efeito.<sup>13</sup> Ora, o método empregado na 1ª Meditação prescreve, a certa altura, a adoção do caminho do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas, como via segura para descoberta da verdade. Mas, Descartes afirma que o enganar-se é uma espécie de imperfeição, enquanto que o conhecimento certo e verdadeiro seria uma perfeição ou, no mínimo, algo mais perfeito que o autoengano; portanto, o conhecimento não poderia ser o efeito da aplicação daquele método, como causa.<sup>14</sup>

Então, para que serve o método? O emprego deste teria uma função heurística, a de conduzir ao conhecimento da verdade e facilitá-lo, embora não a de produzi-lo como um efeito seu. Teria também uma função disciplinar, a de impedir o erro mediante o exercício da dúvida, isto é, de impedir que proposições falsas sejam tomadas como verdadeiras, mantendo o rumo correto para a verdade certa. Caberia ao método desbastar e construir o caminho mais fácil e seguro para a clareira da verdade, onde esta surgiria e brilharia por si. Mas, não poderia haver múltiplos e diferentes caminhos que conduzissem à clareira da verdade? Há uma justificação convincente para a escolha da via cartesiana como a mais útil, fácil e direta? Esse questionamento será retomado na parte final deste trabalho.

É curioso que, nas Regras, o objetivo final visado, a intuição intelectual, é às vezes concebido como via para a verdade: "...fora da intuição evidente e da dedução necessária, não há vias abertas ao homem para conhecer com certeza a verdade."<sup>15</sup> Não há problema em admitir isso no que concerne à dedução necessária, ou demonstração, pois esta é concebida como um movimento de pensamento, ao longo de um curso ou via, tendo como ponto de partida a intuição intelectual. Mas, se esta deve ser "compreendida inteira e de uma vez

---

13 Cf. *Médit*, I, p. 32.

14 Cf. *Médit*, I, p. 32.

15 *Règles*, VII, p. 90; Cf. *Règles*, III, p. 17.

e não sucessivamente”, por que se teria de concebê-la como uma das duas vias para a verdade, e não como o surgir imediato da verdade mesma para o entendimento humano?<sup>16</sup> Talvez se possa entender a intuição intelectual como uma via para a verdade, se for considerada a hierarquia de certeza das intuições intelectuais e a certeza máxima (o Cogito) como o ponto terminal de um percurso que passa pela dúvida quanto a intuições intelectuais de menor certeza, a saber, as proposições matemáticas imediatamente evidentes, tais como “um triângulo é limitado por somente três linhas”.<sup>17</sup> Mas, essa ideia de uma hierarquia de certeza das intuições intelectuais parece ausente das Regras, embora esteja presente, ao menos tacitamente, na 1ª Meditação.

Seja como for, o método, enquanto via ordenada para o conhecimento da verdade, teria mais propriamente as funções disciplinar e heurística e, nesta medida, a 1ª Meditação, onde se reconhecem particularmente tais funções, seria um exercício metódico. Dissipar-se-ia, então, uma suspeita gerada a partir de uma leitura da Dedicatória das Meditações, a saber, a de que Descartes propusesse a melhor ordenação das razões somente para a demonstração convincente da existência de Deus e da imortalidade da alma, ou seja, a de que o filósofo aplicasse o seu método apenas para demonstrar a partir do Cogito, isto é, a partir da 2ª Meditação. O método cartesiano se exerceria já na 1ª Meditação.

**II.** Se o método cartesiano conduz a 1ª Meditação, deve-se compreender como aí se ordenam as razões. Para Descartes, esse método é o mais útil para a ciência, porque é um conjunto de regras fáceis, cuja obediência leva todos a não tomarem o falso pelo verdadeiro e a progredirem na busca da verdade.<sup>18</sup> Mas, a quem se dirigem as Meditações? Aos homens em geral ou a um público específico?<sup>19</sup> Para buscar uma resposta, é preciso recorrer à Dedicatória das Meditações. Essa tentativa de resposta permitirá entender como funciona o método na 1ª Meditação e avaliar a universalidade do mesmo.

---

16 Cf. Règles, VII, p. 67.

17 Règles, III, p. 14.

18 Cf. Règles, IV, p. 19.

19 Num interessante capítulo, Amélie Oksenberg Rorty sustenta que a destinação das Meditações experimenta uma transição, a saber, dos Doutores da Faculdade de Teologia de Paris à real audiência de Descartes: seus correspondentes – amigos ou oponentes – engajados na argumentação e no debate. Em outras palavras, as Meditações transpõem os muros universitários, dirigindo-se a um mundo enquanto comunidade de filósofos e estudiosos. (Cf. Rorty, A. O., “The structure of Descartes’ Meditations”, in *Essays on Descartes’ Meditations*, (ed.) Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 18-9)

Na Dedicatória, afirma-se que o objetivo precípua das Meditações é estabelecer definitivamente, por via racional, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Descartes admite que os fiéis católicos têm, pela crença, uma certeza inabalável dessa existência e dessa imortalidade. Nas Regras, afirma-se que esta certeza pela fé supera a que poderia ser alcançada pela melhor demonstração. Os fiéis católicos creem que o objeto da Revelação divina é mais certo do que qualquer outro conhecimento. Portanto, para eles não seria indispensável a demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma.<sup>20</sup> Mas, essa crença, com sua certeza inabalável, é, de acordo com as Regras, um ato da vontade, não do entendimento. Ela se funda num dom de Deus e numa decisão da vontade de aceitar a Revelação, não num conhecimento pelo entendimento, que partisse da intuição intelectual e se estendesse por via dedutiva.<sup>21</sup> Neste último caso, apenas, é que a certeza satisfaria ao entendimento.

Suponha-se que os ateus / ímpios sejam o público-alvo principal das Meditações, pois, afinal, os fiéis católicos não carecem tanto da referida demonstração, uma vez que se firmam na certeza da crença. Mas, os ateus / ímpios não negam peremptoriamente a existência de Deus e a imortalidade da alma, sendo impermeáveis a quaisquer tentativas de demonstrá-las? Não parece ser o caso, pois, segundo o próprio Descartes, o apego de alguns ao ateísmo se deve em parte à ausência de uma demonstração muito convincente e clara da existência de Deus.<sup>22</sup> Assim, a causa da religião muito se beneficiaria com o estabelecimento de uma tal demonstração, pois esta poderia inaugurar um movimento de conversão dos ateus. Haveria aqui um motivo suficiente para recomendar as Meditações ao Deão e aos Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris, a quem a obra é efetivamente dedicada.<sup>23</sup>

Mas, as Meditações parecem endereçadas aos homens em geral, ateus / ímpios ou fiéis e teólogos católicos ou cristãos de modo geral, pois a instância a que se apela não é a vontade, mas sim o entendimento. Embora todos possuam esta faculdade, não há em todos os homens a mesma disposição para utilizá-la. De todo modo, a causa que compete ao entendimento promover é a da ciência e da verdade. Se, de direito, é uma causa universal, cabe ao entendimento engajar-se nela da melhor maneira possível, de acordo com

---

20 Cf. Médit., Êpitre, p. 5; Règles, III, p. 17.

21 Cf. Médit., Êpitre, p. 6; Règles, III, p. 17.

22 Cf. Médit., Êpitre, pp. 7, 8.

23 Cf. Médit., Êpitre, p. 5.



um método válido para todos os homens e conducente à verdade. Ora, um método universalmente válido – “método que, na verdade, não é novo, nada havendo de mais antigo do que a verdade”- deve regular a melhor ordenação possível das razões, dispondo-as de modo a poder convencer todos, sem deixar margem à incerteza: “(...) creio que nada se poderia fazer de mais útil na Filosofia do que procurar uma vez com curiosidade e cuidado as melhores e mais sólidas razões e dispô-las numa ordem tão clara e tão exata que doravante seja certo a todo mundo que são verdadeiras demonstrações.”<sup>24</sup> Cabe, então, examinar como se ordena a 1ª Meditação.

A 1ª Meditação se ocupa com as coisas que se podem colocar em dúvida. Não se trata, aí, de avaliar a certeza das proposições particulares tomadas uma a uma, mas sim de reduzi-las a princípios, por um procedimento de enumeração e análise, de maneira a poder avaliar a certeza de uma classe de proposições mediante a avaliação da certeza do princípio cognitivo sobre o qual esta classe se funda. Por exemplo, pode-se avaliar a certeza da classe das proposições referentes a objetos vistos à distância, mediante a avaliação da certeza do princípio do conhecimento sensível de objetos distantes. Como este conhecimento é admitido como incerto, devido à constatação de que frequentemente nos enganamos sobre tais objetos, como quando vemos um obelisco ao longe e o confundimos com uma torre, então se podem considerar incertas as proposições em geral pertencentes à classe das proposições referentes a objetos distantes conhecidos mediante os sentidos.

Uma visão geral da 1ª Meditação sugere que, no concernente aos objetos de que se pode duvidar, ela se ordena do seguinte modo: parte dos objetos mais incertos, a saber, os objetos sensíveis distantes, e ruma, por uma progressão, para os objetos menos incertos, tais como a verdade das proposições matemáticas (por exemplo, ‘ $2+3=5$ ’).<sup>25</sup> Por sua vez, o que leva a tomar como incertos os objetos são as ‘razões para duvidar’. Estas se caracterizam como razões de cuja falsidade não se tem absoluta certeza e que servem para colocar em dúvida supostas verdades, a despeito da evidência destes.<sup>26</sup> Segundo Des-

---

24 Médit., Êpitre, p. 8.

25 Cf. Médit., I, pp. 27, 31.

26 Peter Markie entende uma razão para duvidar, em Descartes, do seguinte modo: “uma razão para duvidar é uma possibilidade que ele [Descartes (E.J.J.F)] não excluiu, no sentido de que ele não está certo de que ela é falsa”. Mesmo uma fraca razão para duvidar impede a certeza de uma crença. (Markie, P., “The Cogito and its importance”, in *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) John Cottingham, Cambridge, NY, Cambridge University Press, 1992, pp. 154-5)

cartes, as razões para duvidar não são frívolas, mas sim “fortes e maduramente consideradas”, embora sua força varie em grau. Assim, um dos critérios para a ordenação das razões para duvidar é a sua força.<sup>27</sup> Esta significa, ao que parece, o grau de certeza e evidência de uma razão. Pode-se admitir a seguinte correspondência entre os objetos de dúvida e as razões para duvidar: aos objetos mais duvidosos se aplicam as razões mais fortes para duvidar e aos menos duvidosos as razões menos fortes para duvidar. Assim, por exemplo, à figura não retilínea do bastão parcialmente mergulhado na água – objeto bastante duvidoso -- aplica-se a razão de duvidar bem forte: comumente nos enganamos ao nos fiarmos no conhecimento pelos sentidos; por outro lado, à proposição muito pouco duvidosa ‘ $2+3=5$ ’ aplica-se a razão de duvidar bem fraca: pode haver um Deus que me tenha criado de tal modo que eu sempre me engane mesmo naquilo que suponho conhecer com a maior evidência. Com efeito, na terceira Meditação lê-se: “a razão de duvidar que depende somente desta opinião [de que há um Deus que é enganador (E.J.J.F)] é bem fraca e, por assim dizer, metafísica”.<sup>28</sup>

Há outro critério de ordenação das razões para duvidar: a extensão das mesmas. Algumas razões para duvidar aplicam-se apenas a algumas classes de objetos duvidosos; outras se aplicam a todas as classes de objetos, ou proposições. Por exemplo, a razão para duvidar ‘comumente nos enganamos ao nos fiarmos no que conhecemos dos sentidos ou pelos sentidos’ aplica-se apenas aos objetos sensíveis; já a razão para duvidar ‘há um Deus onipotente que me poderia ter feito de modo que eu sempre me enganasse, mesmo nas coisas que parecesse conhecer com a maior clareza e distinção’ aplica-se a todos os objetos e proposições em geral, portanto, possui extensão máxima. Parece, pois, que a ordenação das razões para duvidar segundo o critério de sua extensão vai das menos extensas às mais extensas.

Antes de considerar o que parece ser a ordenação dos objetos de dúvida e das razões para duvidar, levando-se em conta os três critérios acima identificados, convém fazer duas observações. Um objeto de dúvida pode também ser tomado como uma razão para duvidar e vice-versa. Por exemplo, a razão para duvidar ‘Deus enganador’, que se aplica ao objeto de dúvida ‘ $2+3=5$ ’, pode ser tomada como objeto de dúvida, se a ela se aplicar a razão

---

27 Cf. Médit., I, p. 32.

28 Médit., III, p. 55.

para duvidar '2+3=5'.<sup>29</sup> Esclarecendo melhor, a proposição evidente '2+3=5' pode ser tomada como uma razão para duvidar da existência de um 'Deus enganador'; pois, se há tamanha evidência e certeza daquela proposição, por que se deveria admitir a existência de tal Deus? Outro ponto a considerar é que uma razão para duvidar aplicada a outra (tomada agora como objeto de dúvida) tem, em certo sentido, a função de uma razão para crer, pois procura imunizar certas classes de objetos contra a razão para duvidar agora colocada em dúvida.

Levando-se em conta aqueles três critérios, pode-se considerar a questão da ordenação dos objetos de dúvida e das razões para duvidar na 1ª Meditação. Parece que o fio da ordenação é este: dos objetos mais duvidosos aos menos duvidosos e das razões para duvidar mais fortes e menos extensas às menos fortes e mais extensas. Convém apresentar sucintamente a ordenação estabelecida por Descartes, para examiná-la à luz daquele fio.

Começa-se com a dúvida sobre as coisas sensíveis, tomando como razão para delas duvidar a constatação de que os sentidos às vezes enganam, não merecendo, portanto, confiança. Inicialmente, consideram-se as coisas pouco sensíveis e muito distantes, a respeito das quais os sentidos comumente nos levam ao engano. Mas, esta razão é, por sua vez, tomada como objeto de dúvida, ao qual se aplica uma nova razão para duvidar: os sentidos não poderiam enganar-me quanto às coisas mais próximas a mim, por exemplo, que tenho um corpo ou que estou sentado junto ao fogo. Contudo, esta última razão pode, por sua vez, ser tomada como objeto de dúvida, aplicando-se a ela uma nova razão para duvidar, a saber, posso estar louco e pensar, por isso, ter um corpo ou estar junto ao fogo ou algo bem mais extravagante, como ser um rei.<sup>30</sup> Mas, sem levar tão a sério a hipótese da loucura, poderia enganar-me no que se refere às coisas sensíveis em geral, distantes ou próximas? Estas se tornam objetos de dúvida se a elas se aplica a seguinte razão para duvidar: posso estar sonhando, os sonhos me apresentam ficções em vez de realidades e não tenho critério certo para distinguir claramente o sono da vigília. Assim, as coisas sensíveis em geral poderiam ser nada mais do que ilusões. Porém, esta razão se torna objeto de dúvida se a ela se aplica esta outra razão para

---

29 Geneviève Rodis-Lewis comenta que a expressão 'Deus enganador' não é de autoria de Descartes, mas é um escorço, ou resumo, formulado e compartilhado pelos intérpretes. Segundo ela, deve-se atentar à formulação cartesiana de que Deus pode me ter criado de tal modo que 'eu me engane sempre'. (Cf. Rodis-Lewis, G., *Descartes / Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 186).

30 Cf. Médit., I, p. 27.

duvidar: nem tudo que aparece nas imagens oníricas seriam ficções, pois, o que representamos nos sonhos são como quadros ou pinturas, cujas imagens compostas, por mais extraordinárias que sejam, só se podem formar por alguma semelhança com algo de real; assim, ao menos os elementos componentes das imagens em geral, por exemplo, olhos, mãos, cabeça, corpo, etc., assemelhar-se-iam a coisas sensíveis ordinárias e existentes (mãos, olhos, etc.). Um elemento muito geral das imagens, tanto nos sonhos quanto nos quadros e pinturas, são as cores, como semelhanças de cores existentes. Mas, mesmo que mãos, olhos, cores, etc., possam ser meras ilusões, há elementos ainda mais simples e universais das imagens em geral – a extensão, a duração, a figura, a grandeza e as relações entre números -- que seriam não fictícios, mas sim reais. Portanto, mesmo que as imagens sejam fictícias, estes elementos componentes, representados muito clara e distintamente, seriam reais.<sup>31</sup> Contudo, esta razão pode, por sua vez, tornar-se objeto de dúvida, ao aplicar-se a ela a seguinte razão para duvidar: pode haver um Deus onipotente que tenha querido me fazer de tal modo que eu me engane sempre, mesmo quanto ao que represento com maior clareza e distinção, ou seja, que eu tome o falso como verdadeiro, por exemplo, ao tomar a extensão, a figura, a duração, a grandeza e as relações entre números, como verdadeiros, não como ficções. Agora, à exceção desse Deus, todo o restante é posto em dúvida, torna-se objeto de dúvida.<sup>32</sup> Porém, mesmo esse Deus, razão para duvidar de máxima extensão, torna-se objeto de dúvida, ao aplicar-se a ele esta outra razão para duvidar: sendo Deus considerado onipotente, poderia ter-me feito de tal modo que eu me enganasse sempre; por outro lado, como se Lhe atribui a suma bondade e perfeição e como o querer fazer uma criatura que se engane sempre seria uma espécie de imperfeição, então a opinião desse Deus envolveria uma certa inconsistência, o que a enfraqueceria como razão para duvidar.<sup>33</sup> Isso poderia explicar a introdução da hipótese do Gênio Maligno, como razão para duvidar de todo o resto.

---

31 Cf. *Mé debates*, I, pp. 28-30.

32 Anthony Kenny considera, com razão, que a extensão da dúvida cartesiana é menor do que parece à primeira vista, pois muitos princípios, chamados de “princípios da luz natural”, como o de que “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito”, jamais são postos em dúvida. (Cf. Kenny, A., *Descartes – A study of his philosophy*, New York, Random House, 1968, p.20; Cf. *Mé debates*, III, p. 61.) Descartes afirma, na Terceira Meditação, que “eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me faz ver ser verdadeiro” (Cf., *Mé debates*, III, pp. 58-9).

33 Cf. *Mé debates*, I, pp. 31, 32.

A hipótese do Gênio Maligno, como razão para duvidar, seria o elo final da cadeia de ordenação das razões para duvidar. Tal razão teria a máxima extensão e não padeceria da mesma inconsistência que enfraqueceria a opinião do Deus enganador.<sup>34</sup> Se o Gênio Maligno e este Deus são razões para duvidar de mesma extensão, por outro lado, o Gênio Maligno parece ser uma razão mais forte que esse Deus, pois parece não sofrer de inconsistência. Descartes parece não atribuir ao Gênio Maligno a onipotência, mas apenas uma proporção direta entre seu imenso poder maligno e sua enorme astúcia enganadora, pois ele seria “não menos astuto e enganador do que poderoso”.<sup>35</sup> Afinal, poder-se-ia argumentar que a onipotência, enquanto perfeição, harmoniza-se apenas com outras perfeições, como a soberana bondade e a soberana veracidade, e não com a malignidade, enquanto abissal imperfeição.<sup>36</sup>

Todavia, pode haver certa inconsistência na hipótese do Gênio Maligno. Pois, se ele for não apenas enormemente enganador, mas maximamente enganador (como se supõe que o seja), e se for admitida a proporção direta entre sua astúcia enganadora e sua potência, então se deveria atribuir-lhe a máxima potência. Ora, se esta for entendida como onipotência, como conciliá-la com a malignidade e malícia desse Gênio? Se, ao contrário, não se a entender como onipotência, mas apenas como máxima potência, então caberia ao Deus soberanamente bom e veraz um status ontológico inferior, porquanto Ele seria menos potente que o Gênio Maligno?

Cabe uma observação. Suponha-se que o Gênio Maligno seja uma razão para duvidar menos inconsistente e mais forte do que o Deus enganador. Ora, isso induz a objetar à interpretação aqui proposta da ordenação das razões para duvidar, a saber, como uma ordenação das razões mais fortes para as

---

34 Stephen Menn considera que não há utilidade em distinguir o Deus enganador do Gênio Maligno. (Cf. Menn, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 241, nota 31). Henri Gouhier, porém, julga que as hipóteses do Deus enganador e do Gênio Maligno são dois pensamentos complementares, mas distintos; a primeira é de natureza metafísica e a segunda é um procedimento metodológico. (Cf. Gouhier, H., *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, p. 163). Segundo Anthony Kenny, a substituição da hipótese do Deus enganador pela do Gênio Maligno se deve ao fato de esta ser menos ofensiva e incoerente. Kenny admite que a primeira hipótese é mais céptica, pois somente com base nela se poriam em dúvida as proposições matemáticas, enquanto que a do Gênio Maligno simplesmente possibilitaria duvidar da realidade do mundo exterior. (Cf. Kenny, A., op. cit., pp. 35-6)

35 Cf. Médit., I, p. 33.

36 Cf. Médit., I, pp. 31, 33. Burman objeta à hipótese do Gênio Maligno, devido a ela ser contraditória, pois, segundo ele, a maldade não é compatível com a potência soberana. (Cf. Descartes, R., *Entretien avec Burman*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975, p. 5). Também segundo Anthony Kenny, Descartes atribui ao Gênio Maligno a onipotência. (Cf. Kenny, A., op.cit., p. 35)

mais fracas: no encadeamento final dessas razões passa-se, inversamente, de uma mais fraca (o Deus enganador) para uma mais forte (o Gênio Maligno). Contudo, a extensão dessas razões para duvidar parece ser a mesma, pois se aplicam às coisas sensíveis em geral, às imagens e a seus elementos, a extensão, a duração, a grandeza, as relações entre os números, etc..<sup>37</sup> Trata-se das razões mais extensas, embora sejam também as mais fracas, dada sua mínima certeza. Assim, há mais força na evidência de '2+3=5' como razão para duvidar do Deus enganador ou do Gênio Maligno do que há nestes como razões para duvidar de '2+3=5'.

A observação anterior e o esquema apresentado da ordenação dos objetos de dúvida e das razões para duvidar permitem admitir que somente em linhas gerais é válido o fio de ordenação reconhecido, que vai das razões para duvidar mais fortes e menos extensas às menos fortes e mais extensas. Talvez, no concernente aos pormenores da ordenação cartesiana, o fio reconhecido por esta interpretação não seja de todo satisfatório.

**III.** Se for válida a presente interpretação da ordenação, na 1ª Meditação, dos objetos de dúvida e das razões para duvidar, resta examinar se tal ordenação parece ser a melhor para todos os leitores, como deveria ser, segundo a concepção cartesiana do método e a Dedicatória às Meditações. A Dedicatória apresenta o objetivo explícito das Meditações: demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma segundo a melhor ordenação das razões, de modo a oferecer a todos os homens a solução mais convincente e definitiva dessa questão.<sup>38</sup> Se Descartes dirige-se a todos, por outro lado, parece haver um destinatário privilegiado, os ateus / ímpios, pois, como o autor diz, os fiéis e os teólogos católicos não carecem dessa prova, porquanto creem firmemente no testemunho da Revelação.<sup>39</sup> Ora, se os ateus / ímpios são o público-alvo principal, não deveria a ordenação dos objetos de dúvida começar por Deus, justamente o objeto mais duvidoso para eles? Mas, o primeiro lugar na ordenação cartesiana dos objetos de dúvida é conferido às coisas pouco sensíveis e distantes; Deus, aliás, mais propriamente o Deus enganador, só aparece como objeto de dúvida após as proposições matemáticas, como se fosse menos incerto do que elas. Essa ordenação seria a mais adequada para

---

37 Cf. Médit., I, pp. 33-4.

38 Cf. Médit., Êpitre, p. 8.

39 Cf. Médit., Êpitre, pp. 5, 6.

convencer os ateus / ímpios de que é o melhor caminho metódico ou geraria neles a desconfiança com relação à coerência, seriedade e propósito, da 1ª Meditação? Afinal, Descartes reconhece haver quem prefira negar a existência de Deus a admitir a inexistência dos objetos sensíveis ou a incerteza das proposições matemáticas imediatamente evidentes.<sup>40</sup> É óbvio que ele se refere aos ateus / ímpios.

Para evitar o possível desinteresse ou a recusa dos ateus / ímpios em continuarem acompanhando-o em sua busca metódica da primeira certeza absoluta, Descartes formula o seguinte argumento como razão para que os ateus duvidem de seu próprio ateísmo: se o autor de nossa existência não for o Deus perfeito e onipotente, quanto mais imperfeito for esse autor, seja ele o destino ou o acaso ou um encadeamento contínuo das coisas, mais provável será que nós, enquanto dele provenientes, sejamos de tal modo imperfeitos que nos enganemos sempre, pois o engano é uma espécie de imperfeição.<sup>41</sup> Descartes pode resgatar aqui a atenção de seus leitores ateus, após ter levantado a hipótese do Deus enganador. Mas, não conquistaria com maior eficácia essa atenção se tomasse como primeiro objeto de dúvida a existência de Deus? Pois, o Deus espiritual nem é objeto dos sentidos nem é objeto de conhecimento imediato do entendimento, antes, tem ainda de ser demonstrado. Por que Deus não seria, ao menos para os ateus, um objeto mais duvidoso que os objetos dos sentidos? Não deveria Deus, para os ateus, ocupar a posição inicial na ordenação dos objetos de dúvida?

Já para os fiéis católicos, a ordenação apresentada por Descartes seria a mais adequada. Pois a fé lhes dá uma certeza da existência de Deus muito maior que a dos objetos dos sentidos e maior que a dos elementos das imagens e a das proposições matemáticas imediatamente evidentes. Para os fiéis católicos, Deus deveria ocupar uma posição terminal na ordenação dos objetos de dúvida, não uma posição inicial, como para os ateus. Mas, o método não deveria fornecer a melhor ordenação para todos os homens, conforme propõem as Regras e a Dedicatória? Haveria uma inconsistência na concepção ou aplicação do método na 1ª Meditação?

A favor de Descartes, podem-se propor duas interpretações / soluções alternativas dessa questão da ordenação dos objetos de dúvida. A primeira consiste em defender, em conformidade com as Regras, que a enumeração dos objetos de dúvida não tem de seguir nenhuma ordem universalmente

---

40 Cf. Médit., I, p. 31.

41 Cf. Médit., I, p.32.

válida, mas pode se determinar segundo o arbítrio de cada um; o importante seria a completude da enumeração, não propriamente a ordem de sucessão dos objetos enumerados. De acordo com isso, cada um deveria estender sua dúvida a todos os objetos possíveis, desde as coisas sensíveis até Deus, não importando a ordem de sucessão em que o fizesse (se começando por Deus ou pelas coisas sensíveis). Porém, se assim fosse, não poderia haver um critério da melhor ordenação para todos os homens dos objetos de dúvida e das razões para duvidar. Persiste, contudo, o problema: não deveria a ordenação das razões (dos objetos de dúvida e das razões para duvidar) ser a melhor (única, portanto) para todos, conforme propõe a Dedicatória? Ademais, não deveria, segundo Descartes, essa ordenação das razões ser decididamente metódica? Ou a 1ª Meditação não obedeceria ao método cartesiano? Note-se que as Regras atribuem ao método a função de evitar que se tome o falso por verdadeiro, por conseguinte, a função implícita de duvidar do suposto saber; ora, a 1ª Meditação consiste justamente no caminho da dúvida, pretendendo estar, ao que parece, em conformidade com o método.

A segunda alternativa de interpretação favorável a Descartes considera que a ordenação metódica dos objetos de dúvida e das razões para duvidar não é endereçada nem aos ateus / ímpios nem aos fiéis católicos, mas simplesmente ao entendimento humano. Admitindo-se, em suposta concordância com as Regras, que não somente a crença, com base na Revelação, dos fiéis católicos, mas também a não crença dos ateus / ímpios, sejam atos da vontade e não do entendimento, então se pode supor que o lugar disputado de Deus na ordenação das razões (para os ateus, no início; para os fiéis católicos, no final) se reivindique do ponto de vista da vontade, não do entendimento. Do ponto de vista do entendimento, supostamente igual em todos os homens, pareceria natural que a dúvida recaísse primeiramente sobre os objetos dos outros meios ou instrumentos de conhecimento, a saber, dos sentidos ou da imaginação. Pois, aquilo que tem sua sede no entendimento, ou seja, a intuição intelectual e a dedução, dada sua evidência imediata ou indireta, parecer-lhe-ia incomparavelmente mais certo do que os conhecimentos provenientes ou dependentes das outras fontes (os sentidos e a imaginação). Portanto, supondo que Descartes dirija-se ao entendimento de todos os homens, a ordenação dos objetos de dúvida e das razões para duvidar apresentada na 1ª Meditação parece adequada.

Cabem duas observações sobre a última conclusão. Primeira, admitindo-se a suposição de que Descartes se dirige ao entendimento, não propriamente ao homem em seu aspecto cognitivo, igualmente se admitiria que ele tomasse



como pressuposto a distinção precisa entre o entendimento, de um lado, e a imaginação e os sentidos, de outro. Mas, tal pressuposto teria de ser reconhecido como certo por todos, mesmo por um filósofo empirista? Ou careceria de uma justificação, não fornecida? Não deveria, então, ser posto em dúvida? Segunda, se a 1ª Meditação é dirigida não propriamente ao homem em seu aspecto cognitivo, mas sim ao entendimento, abstração feita dos sentidos e da imaginação, então, por que seria necessário trilhar o caminho da dúvida, submetendo-lhe os objetos dos sentidos e da imaginação? Se, porém, ela é dirigida não ao entendimento apenas, mas ao homem em seu aspecto cognitivo, do qual fazem parte os sentidos e a imaginação, então retorna o problema da ordenação adequada dos objetos de dúvida, ou seja, daquela ordenação que possa ser a melhor para todos e que, talvez, seja aquela efetivamente apresentada na 1ª Meditação.

Admitindo-se que a ordenação cartesiana faça abstração do aspecto volitivo do homem e considere apenas o seu aspecto cognitivo, parece que ela seria adequada a todo homem, não importando se ateu / ímpio ou fiel católico. Mas, como, na representação do caminho da dúvida, fazer abstração do aspecto volitivo do homem, se, como Descartes reconhece, a adesão ao preceito do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas requer um enorme esforço e firmeza da vontade? Se, contudo, nessa representação, for indevido abstrair-se do aspecto volitivo do homem, então retornaria a questão da influência, no percurso da dúvida, das diferentes disposições volitivas e das crenças correspondentes a estas (as dos ateus / ímpios e as dos fiéis ou teólogos católicos). Seria reacendida a disputa sobre a melhor ordenação dos objetos de dúvida e das razões para duvidar.

**IV.** Admite-se, de modo geral, que a 1ª Meditação empreende a radicalização da dúvida, a sua extensão mais ampla possível, visando à obtenção de uma primeira certeza indubitável, uma primeira verdade certa, da qual se derivariam outras verdades. Sem pretender considerar em todos os seus detalhes a argumentação de Descartes, propõe-se o exame de alguns de seus momentos decisivos.

Após submeter as proposições matemáticas imediatamente evidentes, como '2+3=5', ao crivo da dúvida radicalizada, com base na opinião, tomada como razão para duvidar, de que há um Deus enganador, onipotente, capaz de nos enganar mesmo naquilo que concebemos ou pensamos conceber de modo mais claro e distinto, Descartes decide adotar, de modo inabalável e

confiante, uma atitude que o poderia conduzir à primeira certeza.<sup>42</sup> Trata-se da adesão ao preceito de esforçar-se ao máximo por tomar como falsas todas as proposições das quais haja alguma incerteza, ainda que mínima, afastando-as do pensamento.<sup>43</sup> O filósofo prescreve o autoengano – o enganar-se deliberadamente, ao fingir para si mesmo que admite como falso o que reconhece apenas como incerto – como o caminho seguro, imune ao erro e isento de perigo, que o pode conduzir à descoberta da primeira certeza inabalável ou ao eventual reconhecimento de que não há nada de certo.<sup>44</sup> Cabem aqui algumas observações e questionamentos.

A decisão do autoengano, do fingir obstinadamente para si mesmo que o apenas incerto é falso, visa justamente a evitar o engano em geral, isto é, o tomar o duvidoso e / ou o falso por verdade certa. Assim, para impedir o engano em geral, adota-se deliberadamente o autoengano, que não deixa de ser uma forma particular de engano. Parece haver aqui certa discrepância entre o fim colimado e o procedimento para realizá-lo, pois o fim – a eliminação do engano em geral – só se poderia realizar completamente quando o procedimento de realização, que envolve o autoengano, fosse ele próprio suprimido. Não seria, portanto, supérfluo o autoengano, uma vez que, ao final do percurso, retornar-se-ia à condição inicial, anterior à decisão do autoengano, ou seja, seria retomado o quadro da mera incerteza das proposições em geral? Segundo Descartes, o autoengano não seria supérfluo, pois o levaria não à incerteza inicial, mas à certeza primeira do Cogito, com o qual se inauguraria uma cadeia de certezas indubitáveis, imune ao engano em geral; o autoengano conduziria, pois, à supressão do engano em geral e, ipso facto, de si mesmo. Descartes está convencido de que esta é a melhor via, em que não há perigo nem desvio do reto caminho, para conduzi-lo ao conhecimento da primeira verdade certa.

---

42 Cf. *Mé debates*, I, pp. 31-3. Segundo Stephen Menn, Descartes nunca, nem mesmo com a opinião do Deus enganador, coloca em questão o princípio de que tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro; Descartes apenas defenderia que o que pensamos perceber claramente, ou o que nos parece que percebemos claramente, pode estar sendo percebido obscuramente e ser falso. (Cf. Menn, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 233) Já Ethel Rocha entende, ao que parece, que a opinião do Deus enganador permite colocar em dúvida até mesmo o que percebemos efetivamente com clareza e distinção (Cf. Rocha, E. M., “Descartes”, in *Os Filósofos / Clássicos da Filosofia*, (org.) Rossano Pecoraro, vol. 1, Petrópolis, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 2008, p. 219)

43 Cf. *Mé debates*, I, p. 26, II, p. 36.

44 Cf. *Mé debates*, I, p. 33, II, p. 36.

Se a 1ª Meditação é entendida como o percurso de radicalização da dúvida e de sua extensão mais ampla possível, a ponto de colocar sob suspeição a verdade das proposições matemáticas mais evidentes, convém observar, por outro lado, que a partir de certo momento parece haver uma grande contração da dúvida.<sup>45</sup> Pois, tão logo adere ao caminho do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas, Descartes se esforça por persuadir-se de que o incerto, que, como tal, ainda é objeto de dúvida, é com certeza falso. Deste modo, a dúvida quanto à falsidade ou verdade do incerto é, portanto, deliberadamente suprimida, contraindo-se bastante a sua extensão. Ao tomar como falsa a proposição ' $2+3=5$ ', em virtude de ser minimamente incerta sua verdade (à luz da opinião do Deus enganador), deixa-se de duvidar de que ela seja mesmo falsa, ou seja, esta dúvida é suprimida, limitando-se a extensão da dúvida cartesiana. Mas, se esta aspira à extensão máxima, colocando tudo sob suspeita, com a esperança de que algo venha a resistir ao seu assalto implacável e ubíquo (como o fará o Cogito), então aquela via do autoengano parece em desacordo com tal aspiração.

Não se trata de concordar com a objeção do Pe. Bourdin, nas Sétimas Objeções, de que, ao tomar como falsa a proposição incerta (embora evidente e muitíssimo provável) ' $2+3=5$ ', forçosamente se teria de assumir como verdadeira a proposição oposta, ' $2+3\neq 5$ ', conclusão energicamente repudiada por Descartes. Segundo o Pe. Bourdin, ao se tomar, de acordo com a máxima cartesiana, uma proposição incerta como falsa, ter-se-ia de tomar, por exigência lógica, a proposição oposta, ou que a contradita, como verdadeira.<sup>46</sup> Embora a interpretação do Pe. Bourdin do preceito cartesiano de tomar o meramente incerto como falso não deva ser desprezada, é possível interpretar esse preceito de modo mais plausível e mais favorável a Descartes. Para tanto, há dois pontos a considerar. O primeiro é que a proposição ' $2+3\neq 5$ ', embora contrária à evidência e, com enorme probabilidade, falsa, aparece, à luz da opinião do Deus enganador, como de falsidade incerta, devendo, por conta dessa incerteza, ser tomada como falsa. Assim, à luz da opinião do Deus enganador, posta como razão para duvidar, tanto ' $2+3=5$ ' quanto a sua oposta, ' $2+3\neq 5$ ', devem ser tomadas como falsas e, conseqüentemente, afastadas do pensamento. Isso equivale a dizer que tanto o juízo 'é verdadeiro que ' $2+3=5$ ' quanto o seu

45 Cf. Médit., Abrégé des six Méditations suivantes, p. 18.

46 Cf. Descartes, R., "Objections against the Meditations and Replies" (Seventh Objections), in *Great Books of the Western World (Descartes / Spinoza)*, transl. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross, vol. 31, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 236.

oposto, ‘é falso que  $2+3=5$ ’, devem ser afastados do pensamento, o que, no final das contas, parece consistir na prescrição da mera suspensão do juízo sobre o valor da soma de 2 com 3. Se a interpretação for boa, Descartes prescreveria, com seu preceito, simplesmente a suspensão do juízo sobre toda proposição com algum grau de incerteza.<sup>47</sup> Tal interpretação parece corroborada pela passagem:

“(…) fingindo que todos esses pensamentos [duvidosos (E.J.J.F)] são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo balanceado meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para o outro, e meu juízo não mais seja doravante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade.”<sup>48</sup>

O segundo ponto diz respeito ao caráter temporário dessa suspensão do juízo. Descartes esclarece que esta deve ser mantida inflexivelmente até que a busca de uma primeira certeza indubitável atinja seu objetivo.<sup>49</sup> A partir daí, novas verdades certas poder-se-ão derivar e proposições anteriormente incertas poderão ser provadas com certeza. Portanto, a suspensão do juízo proposta não deve persistir indefinidamente, mas sim apenas temporariamente.<sup>50</sup> Descartes não se alinha com os céticos (dogmáticos) que fazem profissão de ignorância, mas aferra-se à suspensão do juízo como condição temporária para o alcance de uma primeira certeza imune à dúvida e iniciadora de uma cadeia de certezas.

Se o sentido profundo do preceito cartesiano do autoengano é o de exigir a mera suspensão do juízo sobre tudo que for incerto, visando a alcançar uma primeira certeza inabalável, cabe indagar se o caminho do autoengano, do fingimento de que as proposições incertas são falsas, é a melhor via para o fim colimado. Por que não tomar as proposições incertas simplesmente como

---

47 Cf. *Mé debates*, I, pp. 32, 34.

48 Cf. *Mé debates*, I, p. 33.

49 Cf. Descartes, R., “Objections against the Meditations and Replies” (Seventh Objections), “Letter to Clerselier”, in *Great Books of the Western World (Descartes / Spinoza)*, transl. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross, vol. 31, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 167, 245, 246, 264.

50 Cf. Descartes, R., “Letter to Clerselier”, in *Great Books of the Western World (Descartes, Spinoza)*, transl. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross, vol. 31, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 167

incertas, e não como falsas? Tomá-las como falsas não é julgá-las como tais, em desacordo com o suposto sentido profundo do preceito, o de suspender o juízo sobre elas? Pode-se responder que, ao considerarmos o incerto como falso, mais resolutamente o afastamos do pensamento, deixando o caminho mais livre e desimpedido para a busca da primeira certeza. Porém, Descartes admite a necessidade de um esforço tenaz para sustentar o fingimento para si mesmo de que o incerto, embora provavelmente verdadeiro, é falso, pois, sem tal esforço, o pensamento comprazer-se-ia com retomar suas antigas opiniões, acomodando-se ao incerto como se este fora certo.<sup>51</sup> Ora, tal esforço para aplicar esse preceito geral – o de tomar o apenas incerto como falso – não dificultaria justamente o afastamento do pensamento daquelas proposições incertas cuja falsidade se pretende afirmar com fingimento e obstinação? O caminho de busca da primeira certeza ficaria mais livre e seria mais direto com o vultoso dispêndio de energia intelectual para sustentar o autoengano? Não seria mais simples, suave, direto e consistente, tal caminho através da mera suspensão do juízo sobre as proposições incertas, do que através da árdua suspensão do juízo exigida pelo preceito do autoengano? Ademais, não seria paradoxal esta exigência de suspensão do juízo em geral, na medida em que tem como condição o julgar que o apenas incerto é falso?

É possível argumentar, em favor de Descartes, que, se não tomadas como falsas, as proposições matemáticas, de evidência imediata, tenderiam a se impor por si mesmas ao nosso pensamento, esvaziando ou abortando a busca maximamente rigorosa de uma primeira certeza indubitável. Ao tomar as proposições matemáticas como falsas, aquela busca seria incentivada e reforçada ao máximo e maiores seriam as chances de êxito.

Mas, de onde vem a enorme confiança que Descartes deposita em seu caminho, ou procedimento, do autoengano quanto à falsidade das proposições apenas incertas? Ele afirma estar “seguro de que não pode haver perigo nem erro nesta via”.<sup>52</sup> O surpreendente é que tal afirmação vem após o abalo da certeza das proposições matemáticas, ensejado pela opinião do Deus enganador, e antes do alcance do Cogito, tido como a primeira certeza indubitável. Não é paradoxal que a certeza do caminho do autoengano preceda a primeira certeza indubitável, a do Cogito? Ademais, não é estranho que a certeza desse

---

51 Cf. Médit., I, p. 34.

52 Médit., I, p. 33.

percurso suceda à incerteza das proposições matemáticas evidentes?<sup>53</sup> Seria pertinente a crítica de que Descartes substituiu antigos prejuízos por um novo, o da certeza de sua via para a certeza?<sup>54</sup>

Seja como for, cabe investigar o fundamento da confiança cartesiana no caminho do autoengano, maior do que a depositada em proposições matemáticas evidentes. Ora, nas Regras apresentam-se as duas únicas fontes para o conhecimento certo da verdade: a intuição intelectual e a dedução.<sup>55</sup> Pela primeira, o entendimento conhece a verdade com certeza, de modo imediato, direto, sem depender de nenhum movimento de pensamento. Pela segunda, o entendimento conhece também a verdade com certeza, porém não imediatamente, e sim mediante um movimento de pensamento, que deriva uma nova verdade de uma intuída anteriormente. Exemplos de intuições intelectuais são o ‘Eu penso’, o ‘Eu existo’, ‘um triângulo é limitado por somente três linhas’, aos quais poderíamos acrescentar ‘ $2+3=5$ ’, etc..<sup>56</sup> Exemplos de verdades conhecidas por dedução são ‘a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a  $180^\circ$ ’, o teorema de Pitágoras, a existência de Deus. Ora, além da intuição intelectual e da dedução, não há nenhuma outra fonte para a ciência, para o conhecimento certo da verdade.<sup>57</sup> Portanto, se Descartes tem a certeza da correção de seu caminho do autoengano, de qual fonte ela brotaria: da intuição intelectual ou da dedução?

De nenhuma das duas. Com efeito, em nenhum momento Descartes apresenta uma demonstração da correção de seu caminho do autoengano; tampouco atribui à intuição intelectual a certeza dessa correção. Na verdade, ele se fia na prudência ao optar por aquele caminho, ou seja, dá crédito a um saber apenas provável, para decidir o seu percurso rumo à verdade certa.<sup>58</sup> Ao mesmo tempo, parece adotar esse percurso com certeza de sua correção, pois afirma estar “seguro de que não pode haver perigo nem erro nesta via”. Seria legítima essa certeza?

---

53 Cf. Descartes, R., “Objections against the Meditations and Replies” (Seventh Objections), in *Great Books of the Western World (Descartes / Spinoza)*, vol. 31, p. 142.

54 Cf. Descartes, R., “Objections against the Meditations and Replies” (Seventh Objections, Letter to Clerselier, Reply to Fifth Objections), in *Great Books of the Western World (Descartes / Spinoza)*, vol. 31, pp. 263, 167, 206.

55 Cf. Règles, III, pp. 13, 16, 17.

56 Cf. Règles, III, p. 14.

57 Cf. Règles, III, pp. 11, 13.

58 Cf. Médit., I, p. 33.

Uma possível resposta a essa questão depende do reconhecimento de uma certa diferença entre os pontos de vista das Regras e da 1ª Meditação. As Regras não estabelecem uma distinção de graus de certeza das intuições intelectuais; assim, tanto o ‘Eu penso’ quanto as proposições matemáticas imediatamente evidentes teriam, ao que parece, o mesmo grau de certeza.<sup>59</sup> Diferentemente, a 1ª Meditação parece pressupor uma distinção de graus de certeza dessas intuições, em outros termos, uma hierarquia de suas certezas. Afinal, apenas o ‘Eu penso’, o ‘Eu existo’ são absolutamente imunes à dúvida, enquanto que a certeza das proposições matemáticas imediatamente evidentes é posta em xeque à luz da opinião do Deus enganador.<sup>60</sup> A corroboração daquele pressuposto é o reconhecimento de que o Cogito, com exclusividade, é imune a toda dúvida. Mas, para ser levado a esse reconhecimento, é preciso decidir-se firmemente a recusar a certeza das proposições matemáticas, que o entendimento se inclina fortemente a afirmar, e a buscar a certeza para além delas. Para tal busca, o autoengano quanto à falsidade das proposições matemáticas parece um estímulo valioso e até imprescindível.

Todavia, o caminho do autoengano não parece ser nem o único nem necessariamente o melhor para a descoberta da certeza do Cogito. Talvez caiba simplesmente admitir que a certeza do ‘Eu penso, Eu existo’ seja superior a qualquer conteúdo de pensamento, inclusive às proposições matemáticas, devido a que é sempre o Eu autoconsciente que as pensa. Mesmo sendo duvidoso o que é pensado, não poderia haver dúvida de que é o Eu pensante que o pensa. Uma vez que Eu penso ‘ $2+3=5$ ’, mesmo que o conteúdo (objeto) de meu pensamento (‘ $2+3=5$ ’) seja minimamente incerto, não há dúvida alguma que Eu sou o sujeito desse pensamento, isto é, de que Eu penso. Isso valeria para os pensamentos em geral: o Eu penso é a certeza indubitável.

Assim, evitando a aberração do Deus enganador, o artifício do autoengano e o espectro do Gênio Maligno, poder-se-ia, talvez, chegar à clareira da verdade, isto é, à certeza do Cogito, por uma via mais serena, clara e direta, sem o aguilhão da paranoia.<sup>61</sup> Ao mesmo tempo, não se ignoraria a hierarquia de certeza das intuições intelectuais, ausente nas Regras, pois se atribuiria a certeza máxima ao Cogito. Ademais, evitar-se-iam dois problemas mencionados. O primeiro, o de, numa perspectiva de radicalização da dúvida e de sua

---

59 Cf. *Règles*, III, p. 14.

60 Cf. *Médit.*, I, p. 31.

61 Cf. Descartes, R., “Objections against the Meditations, and Replies” (Seventh Objections, Reply 12), in *Great Books of the Western World (Descartes / Spinoza)*, vol. 31, p. 265.

extensão máxima, propor veladamente a contração da dúvida, isto é, propor tomar o incerto não mais como incerto, mas como falso. O segundo, o de, com a finalidade de evitar o engano em geral, propor o autoengano quanto à falsidade do apenas incerto como o caminho seguro, não perigoso e coerente, para a realização dessa finalidade.

## Bibliografia

- Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, NY, Cambridge University Press, 1992.
- Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- \_\_\_\_\_, “Discurso do Método”, in *Os Pensadores (Descartes)*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, 1ª edição, vol. XV, S. Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Entretien avec Burman*, trad. Ch. Adam, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Les Méditations Métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses présentées par Florence Khodoss, troisième édition, Paris, PUF, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Sirven, Paris, Librairie J. Vrin, 1945.
- Descartes, R., Spinoza, B., “Rules for the direction of the mind”, “Discourse on the method”, “Meditations on first philosophy”, “Objections Against the Meditations, and Replies”, “The Geometry” by René Descartes; “Ethics” by Benedict de Spinoza, in *Great Books of the Western World (Descartes, Spinoza)*, transl. Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross, vol. 31, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Gouhier, H., *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937.
- Kenny, A., *Descartes – A study of his philosophy*, New York, Random House, 1968.
- Menn, S., *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Pecoraro, R. (org.), *Os Filósofos / Clássicos da Filosofia*, vol. 1, Petrópolis, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 2008.
- Rodis-Lewis, G., *Descartes / Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Stumpf, S. E., Fieser, J., *Socrates to Sartre and Beyond / A History of Philosophy*, seventh edition, New York, McGraw-Hill, 1998.