INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
ICESPI

José Francisco de Sousa

A CONCEPÇÃO DE DEUS SEGUNDO DESCARTES

Teresina
2014

JOSÉ FRANCISCO DE SOUSA

A CONCEPÇÃO DE DEUS SEGUNDO DESCARTES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciado em Filosofia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí, sob a orientação da prof. Ms. Elenir Figueiredo.

Cod. 5821
100
J725e
Ex. 01

Teresina

2014

ICEPI - Biblioteca
13094 10/10/19

José Francisco de Sousa

A CONCEPÇÃO DE DEUS SEGUNDO DESCARTES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciado em Filosofia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí, sob a orientação da prof. Ms. Elenir Figueiredo.

Aprovado em , _____/_____/_____

Banca examinadora

_____

Prof. Ms. Elenir Figueiredo (ICESPI)

Orientador (a)

_____

Professor (a) examinador (a)

_____

Professor (a) examinador (a)

RESUMO

Este ensaio se propõe em analisar as três provas da existência de Deus, duas a posteriori e uma a priori. A ideia de Deus nas *Meditações* cartesiana assume o ápice de seu pensamento. Descartes desenvolve um método para chegar à prova da existência de Deus, que ficou conhecido como método cartesiano. A ideia de Deus é uma ideia inata. Tal ideia é obtida por exclusão das outras possíveis. Não pode ser adventícia, que se apresentam involuntariamente à mente; a mesma exigiu uma escolha voluntaria; ela não pode ser factícia (empírica), a partir do momento em que o conteúdo dela se impõe à mente sem que seja factícia, que são obras do livre arbítrio do sujeito pensante. A ideia de Deus tem um fato peculiar: é inata porque é próprio da natureza do eu que tem a ideia de Deus. Assim posso dizer que a minha natureza é a ideia de Deus, enquanto trago a imagem dele. Essa é a tese mais importante, da imagem de Deus trazida por Descartes, a criatura manifesta sua origem divina por alguma semelhança com o criador. A finitude só é inteligível por comparação com a infinitude, se me conheço como finito, é porque me comparo às perfeições que não possuo, mas das duas tenho a ideia. A análise da ideia de Deus, de um lado, confirma a precedência do conhecimento claro e distinto do infinito sobre o finito, e, do outro, encontro a ideia da absoluta perfeição por análise da natureza finita.

Palavras-chave: Descartes. Deus. A priori. A posteriori.

RESUMEN

En este ensayo se propone examinar las tres pruebas de la existencia de Dios, y de dos a enviar a priori. La idea de Dios en las Meditaciones cartesianas está en la cima de su pensamiento. Descartes desarrolla un método para obtener pruebas de la existencia de Dios que se hizo conocido como método cartesiano. La idea de Dios es una idea innata. Esta idea se obtiene mediante la exclusión de otros posibles. No puede ser accidental, que tienen involuntariamente a la mente; que requiere una elección voluntaria; no puede ser artificial (empírica), desde el momento en que es necesario a la mente el contenido sin ser artificial, el trabajo de la libre voluntad del sujeto pensante. La idea de Dios tiene un hecho peculiar: es innata porque es la naturaleza de lo que tiene la idea de Dios. Puedo decir que mi naturaleza es la idea de Dios como llevar su imagen. Esta es la tesis más importante de la imagen de Dios traída por Descartes, la criatura manifiesta su origen divino por algún parecido con el creador. La finitud es sólo inteligible en comparación con el infinito, si conozco a mí como finito, es porque me comparo con las perfecciones que no tengo, pero los dos tienen la idea. El análisis de la idea de Dios, por un lado, confirma la primacía del conocimiento claro y distinto de lo infinito en lo finito, y por otro, en contra de la idea de la perfección absoluta mediante el análisis de la naturaleza finita.

Palabras-clave: Descartes. Dios. A priori. A posteriori.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	6
2	AS IDEIAS E A EXISTÊNCIA DE DEUS	9
2.1	A dúvida como método	9
2.2	A natureza das ideias	10
2.3	A existência de Deus: A primeira prova a posteriori	13
2.4	A existência de Deus: A segunda prova a posteriori	15
3	O ERRO	17
3.1	Deus e o erro	17
3.2	A liberdade	19
3.3	Os fins de Deus	22
4	O INATISMO, A ESSÊNCIA DAS COISAS MATERIAS E A PROVA A PRIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS	24
4.1	O inatismo	24
4.2	A essência das coisas materiais	27
4.3	A prova *a priori* da existência de Deus	28
4.4	Existência de Deus e verdade das ideias	30
5	CONCLUSÃO	32
	REFERÊNCIAS	35

1 INTRODUÇÃO

A filosofia cartesiana fornece de forma mais trabalhada o pensamento moderno propriamente dito. Compreender as linhas mestra do pensamento cartesiano é assimilar o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão majestosamente caracteriza e da qual somos beneficiários até hoje.

O tempo de Descartes é igualmente um tempo de grande crise da sociedade e da cultura européias, um tempo de travessia entre uma tradição, cristã católica, que ainda sobrevive muito forte e uma nova visão de mundo que se profetiza. O século XVI é um período de grandes mudanças, de rompimento com o mundo anterior.

A escolástica medieval está longe de acabar e sua presença ainda é marcante, sobretudo nas universidades. Trata-se de um tempo de conflitos, crises, incertezas. A obra cartesiana pode ser retratada assim como uma reflexão sobre o seu tempo e como uma tomada de partido frente à crise de sua época.

Acrescenta no poder crítico da razão humana individual, a translação de luz e da clareza que se objetam à escuridão e ao obscurantismo, e o juízo de busca de progresso que norteia a própria tarefa da filosofia são algumas das linhas baseais da modernidade de Descartes.

Uns consideram seu pensamento quase uma extinção da escolástica, da qual sofreu influência, pretendendo ser sua obra uma fundamentação do pensamento católico diante da nova ciência. Outros chegam a considerar o pensamento cartesiano como a "reforma da filosofia", assim como o protestantismo teria sido a reforma no cristianismo. Podemos considerá-lo um dos iniciadores da modernidade, sobretudo pela maneira como irá influenciar de agora em diante o desenvolvimento do pensamento filosófico.

A obrigação de contextualização do pensamento, de situá-lo em relação à experiência de existência do individuo pensante, é uma exigência do próprio Descartes. Afinal, em várias de suas obras, principalmente nas *Meditações* e no *Discurso do método*, ele oferece uma justificativa autobiográfica para as opiniões que expõe, procurando esclarecer como e por que chegou a elas. O sujeito pensamento entre em cena, a domínio da obra impondo-se não mais pela escola que pertence ou pela tradição a que se filia, mas pelo testemunho de seu autor.

René Descartes nasceu na França em 1596, final do século XVI, sua família pertence à pequena nobreza. Aos dez anos entrou para o célebre Colégio de la Flèche, dos jesuítas, onde foi magnífico aluno, tendo-se interessado especialmente pela matemática, e onde veio a conhecer Pe. Mersenne, com quem iria manter duradoura amizade. Após sair do colégio,

Descartes frequentou a sociedade da época e viajou por diversos países da Europa, então mergulhada na Guerra dos Trinta Anos.

Continua em suas viagens pela Europa, estuda com o físico e matemático holandês Isaac Beeckman e fixa residência em 1626 em Paris, onde frequenta os salões e as reuniões intelectuais. Em um desses encontros, o cardeal Bérulle o exorta a dedicar-se à filosofia e a construir um sistema em que exponha e defenda suas ideias. Decide então retirar-se para a Holanda, em busca da tranquilidade que julga necessária para desenvolver seu pensamento. Dedica seus primeiros anos de retiro a compor um pequeno tratado de metafísica e o tratado do mundo, que deveria ser uma exposição de sua física dento da concepção mecanicista da época. Em 1637 Descartes publicou, em francês, o que era uma inovação na época, seus tratados científicos: o *Discurso do método,* no qual pretende apresentar e defender o método aplicado nesses tratados. Em 1641 publicou as *Meditações,* acompanhadas das objeções formuladas por filósofos e teólogos aos manuscritos, bem como suas respostas a essas objeções. Seu pensamento tornou-se a partir de então bastante influente. Em 1644 publicou seus *Princípios da filosofia,* que deveriam complementar e sintetizar a exposição de seu sistema. Manteve então correspondência, como era na época, com diversos pensadores europeus eminentes, como Gassendi, Hobbes, Mersenne, Arnauld, Huygens, Fermat e Henri More, dentre outros. Essa vasta correspondência é uma fonte importante de apresentação e discussão de muitas de suas ideias, destacando-se sobretudo a correspondência com a princesa Elizabeth da Boêmia, que o motivou a escrever seu tratado *As paixões da alma* (1648), contendo em grande parte a sua moral. Em 1650, sua fama fez com que a rainha Cristina da Suécia o convidasse para a corte de Estocolmo, onde, após alguns meses, Descartes veio a falecer.

Esta pesquisa se propõe em fazer um estudo sobre sua obra prima *As meditações*, detendo-se na terceira, quarta e quinta meditações.

O primeiro capítulo, traz o tema *As ideias e a existência de Deus.* É um tema muito complicado, onde vamos dar uma breve visão do método da Dúvida proposta por Descartes para a sua filosofia, depois vamos estudar qual é a natureza das ideias do método cartesiano. Também vamos apresentar a primeira e a segunda prova da existência de Deus, as provas a posteriori.

No segundo capítulo, vamos notar que no método cartesiano de provar a existência de Deus pode haver falhas; neste capítulo trataremos a doutrina de Descartes que diz respeito ao erro; num segundo ponto, discutiremos como podemos sair deste erro; a partir daí, Descartes

apresenta a liberdade do homem, o livre-arbítrio; num terceiro ponto, Descartes apresenta os fins de Deus.

O terceiro e último capítulo traz como tema: a essência das coisas materiais. Procuraremos saber qual é a essência das coisas materiais; depois falaremos sobre um dos pontos auto de sua filosofia, o inatismo; para ele as ideias verdadeiras são aquelas inatas, em seguida apresentaremos a terceira prova da existência de Deus, a prova a priori.

Deus, na verdade, é uma prova ou uma ideia? De fato, ele cria tudo o que existe e, por esse sentido, ele não pode ser nem prova e nem ideia. Por último apresentaremos a existência de Deus e a verdade das idéias; vale lembrar que nas três provas da existência de Deus, o ponto central será sempre o próprio Deus. E sem demoras apresentaremos a conclusão em um esboço de tudo o que foi dito, no sentido de clarear as ideias do leitor deste trabalho científico.

2 AS IDEIAS E A EXISTÊNCIA DE DEUS

Com René Descartes, o racionalismo moderno teve seu primeiro e principal expoente. O sujeito pensante é o ponto de partida da filosofia cartesiana e não o mundo exterior. Segundo Descartes, esse sujeito possuiria ideias inatas, isto é, ideias que teriam nascido com o indivíduo, que dispensariam um objeto exterior para fazê-las existir.

Para Descartes, o conhecimento do mundo exterior se dá a partir do *penso, sou* como critério que permita diferenciar as proposições verdadeiras das duvidosas. A sugestão é julgar verdadeiras todas as proposições que apresentem as mesmas características que a proposição *penso, sou.*

Apoiando o mundo no pilar de Deus, o filósofo irá tratar das coisas materiais. A tese que o ocupa é a de saber qual é a natureza das coisas físicas. Logo ele entende que estas propriedades não pertencem à natureza ou essência das coisas. Isto quer dizer que a experiência não lhe permite capturar a essência das coisas e o mesmo sucede com qualquer outra coisa física.

Neste capítulo, tratar-se-á do seu método, a dúvida, a natureza das ideias. A primeira prova da existência de Deus, a prova *a posteriore*, também será abordada. E logo em seguida, a segunda prova da existência de Deus, que também é *a posteriore*.

2.1 A dúvida como método

Para chegar ao conhecimento, Descartes desenvolveu seu método baseado sobretudo na dúvida, base do ceticismo.

Porém, vemos que a dúvida cartesiana, é metódica, ou seja, é um caminho, e coloca-se sempre no início de um processo epistemológico de reflexão e nunca no fim. No *Discurso do método,* declara que para se alcançar o conhecimento é inevitável que se negue como absolutamente falso tudo aquilo em que possamos inferir a menor dúvida desde a existência de um mundo ou de dois mais três serem cinco.

> Desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito (DESCARTES, 1996, p.257).

A partir daí, isto é, começando pelos pensamentos mais simples e mais fáceis de conhecer, deve-se subir pouco a pouco, até os pensamentos mais complexos, numa ordem de dificuldade crescente.

> Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-la, reputá-las-ei como vãs e como falsas (DESCARTES, 1996, p.277).

Vê-se então que o seu método para alcançar o conhecimento engloba quatro partes distintas: 1) Não aceitar nada que não seja evidente e indubitável; "Experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez" (DESCARTES, 1996, p.258); 2) Decompor um problema em quantas partes forem necessárias, a fim de analisá-las individualmente; 3) Dirigir o pensamento por ordem, partindo dos objetos mais simples para os mais complexos; 4) Examinar minuciosamente as conclusões de modo a nada escapar.

Foi através deste método que Descartes chegou às suas três conclusões mais importantes: a existência do ser humano (através da famosa frase *"Penso, logo existo"*), a existência de Deus (desenvolvida em três provas) e o conhecimento do mundo.

2.2 A natureza das ideias

René Descartes crê que a razão é a verdadeira fonte do conhecimento universal, pois é ela que nos fornece as ideias e os princípios pelo meio dos quais conhecemos.

Ele diferencia vários tipos de ideias: as inatas, as adventícias e as da imaginação. As ideias adventícias são as que nos chegam pelas experiências dos sentidos, são normalmente assinaladas como o transporte entre o pensamento e o mundo exterior, "não se pode razoavelmente duvidar,..., que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo papel entre as mãos e outras coisas dessa natureza" (DESCATES, 1996, p.258). Já as da imaginação são as que emanam da combinação das imagens dadas pelos sentidos e armazenadas na nossa memória, "tudo o que percebi, até presentemente, como o

mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos" (DESCARTES, 1996, p.258) cuja combinação torna possível imaginar algo a que nunca tivemos acesso.

Contudo, estes dois tipos de ideias não parecem sólidas e indubitáveis, o homem pode ter inclinações que provoquem essas ideias, como o sonho: "Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito" (DESCARTES, 1996, p.259). Inclinações não são ideias claras e distintas, portanto, elas não são acreditáveis na busca da verdade, elas não podem responder, por exemplo, à questão da ideia de Deus, pois se o homem é um ser finito e imperfeito, como poderia ter a ideia de um ser infinito e absolutamente bom e perfeito.

Foi para responder a essa questão que Descartes distinguiu outro tipo de ideia: as ideias inatas. Estas ideias são as marcas do Criador e estão em nós desde o nosso nascimento.

O viés da origem das ideias é um viés espontâneo. Confiar na existência de um mundo e na semelhança desse mundo com as ideias que se tem dele, não é um caminho seguro, para tentar provar a existência de um ente fora do eu que penso. A probabilidade de se chegar à crença verdadeira da existência de outros entes está apenas nas ideias, uma vez que só elas, enquanto modificações do pensamento estão em meu poder. Trata-se de avaliar as ideias segundo a sua natureza.

> Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras serem feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza (DESCARTES, 1996, p.281).

Em sua natureza, as ideias são separadas por Descartes em duas categorias: uma restrita às ideias em sentido próprio, pela qual só se atribui o nome de ideia àqueles eventos mentais que representam alguma coisa, e uma ampla, pela qual todos os eventos mentais, todo ato do pensamento é uma ideia. Na primeira categoria, apenas os eventos mentais que têm um conteúdo representativo são chamados de ideias, no segundo, são chamados de

ideias também os atos de pensamento como o querer, o julgar, que atuam sobre as ideias em sentido restrito e que não representam nenhuma coisa.

> Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus... mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos (DESCARTES, 1996, p.280).

Já na terceira meditação é central a definição de ideia como estado representativo a ideia em sentido próprio e isso certamente porque a primeira prova da existência de Deus ali contida utiliza apenas esta noção de ideia.

O que a ideia simula é chamado de realidade objetiva da ideia. De um lado, ela é um ato do pensar, e, sob esse aspecto, todas as ideias são iguais: a ideia de Deus, enquanto ideia não é diferente da ideia de um homem; por outro lado, ela representa alguma coisa, tem um conteúdo representativo, graças ao qual toda ideia se diferencia das outras.

> A saber, caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou igualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si (DESCARTES, 1996, p.283).

Todas as ideias representam alguma coisa; nem a tudo o que é representado compete uma existência de fato ou possível fora da mente. Esta só se aplica àquele conteúdo representativo contido no ser real.

Ainda que não representando sempre alguma coisa que pertence ao ser real, as ideias em sentido próprio apresentam sempre o seu conteúdo representativo como se a ele coubesse uma existência fora da mente ao menos possível, um cavalo alado, por exemplo. O objeto do pensamento é o ente. É impossível pensar o nada, e precisamente porque não pode pensar o nada, a mente quando pensa aquilo que não existe e que não pode existir, deve pensá-lo sob a forma de um ente real, isto é, deve pensá-lo como se fosse alguma coisa.

> Daí decorre não somente que nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito (DESCARTES, 1996, p.284).

As materialmente falsas são todas as ideias obscuras e confusas que levam a considerar que o que é representado na ideia possa existir fora da própria ideia, e portanto a articular um juízo falso. A noção de falsidade material da ideia é a que usamos quando chamamos uma joia de falsa.

> Tudo isso me leva a conhecer suficientemente que até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças (DESCARTES, 1996, p.283).

Em compensação, são materialmente verdadeiras todas aquelas ideias claras e distintas que representam seres que existem ou podem existir fora da mente, é constituída por entes que fazem parte do real. Exemplo são as ideias das essências da matéria da matemática, às quais cabe uma existência possível, e a ideia de Deus, á qual compete alguma coisa que tem uma realidade. A atribuição ao ser real do conteúdo representativo de algumas ideias justifica o pressuposto no qual, como logo veremos, se baseia a primeira prova da existência de Deus, aquele segundo qual deve haver uma realidade objetiva das ideias: tudo que tem uma realidade, de fato, tem uma causa.

Além de inatas, são ideias claras, distintas e objetivas, que não inventamos, mas que são produzidas pelo entendimento lógico sem recurso à experiência.

2.3 A existência de Deus: A primeira prova a posteriori

São três as provas da existência de Deus elaboradas por Descartes. Duas delas são *a posteriori*, isto é, partem dos efeitos para buscar a causa e aparecem na terceira meditação; a terceira, ao contrário, é uma prova *a priori*, e é apresentada na quinta meditação. Nas três provas, a ideia de Deus desenvolve um papel central, e elas são constituídas com a utilização de alguns aspectos da teoria das ideias que acabamos de ver.

A primeira prova parte da análise da ideia em sentido próprio. A ideia de um cavalo e a ideia de um homem não difere enquanto são ambas atos do pensamento, mas se diferenciam pelo fato de uma representar, precisamente, um homem, e a outra um cavalo. A esta análise Descartes acrescenta um princípio manifesto por "luz natural", com base no qual "deve haver ao menos tanto realidade na causa como no efeito".

> De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente conservar a perfeição das coisas de onde foram, mas que jamais podem conter algo de mais ou mais perfeito (DESCARTES, 1996, p.286).

O princípio de causalidade é oferecido por Descartes como princípio fundamental, tanto que o princípio "do nada não vem nada" é decorrente dele. Um ente pode ser produzido por uma causa que tem a mesma realidade que seu efeito, causa formal, ou que tem mais que o seu efeito, causa eminente, mas o que tem mesma realidade não pode produzir o que tem mais realidade.

> Concluirei que, se a realidade objetiva, se alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem fora de mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia, ao passo que, se não se encontra coisa além de mim mesmo; pois procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum (DESCARTES, 1996, p.286).

O princípio de causalidade aplica-se tanto à realidade formal dos seres como à realidade objetiva das ideias. Como a ideia, considerada como simples modificação do pensamento, não pode dar conta da diversidade das representações, será preciso buscar fora da ideia, ou seja, entre os entes dotados de realidade formal, a causa pela qual uma ideia representa um homem e uma ideia representa um cavalo.

Na terceira meditação, conhecemos apenas um ente dotado de realidade formal, e esse ente é a substância pensante. O eu, enquanto substância pensante finita, tem suficiente realidade para poder ser a causa formal das ideias das substâncias finitas, e até mesmo tem mais realidade que as ideias claras e distintas dos modos matemáticos da substância corpórea.

Em consequência da escuridão e da confusão das ideias, é difícil estabelecer se o que elas representam pertence ou não ao ser real, isto é, se elas representam algo que pode existir fora da mente. As ideias obscuras e confusas poderiam até mesmo ser materialmente falsas,

e o que elas representam poderia não fazer parte do ser real. Neste caso, seu conteúdo representativo não precisaria de uma causa positiva.

Só uma ideia tem mais realidade objetiva que a realidade formal contida no eu. Trata-se da ideia da substância infinita, ou seja, Deus, uma ideia que, portanto, não pode ser produzida pelo eu. Segue-se daí que deve existir, fora do pensamento, uma substância infinita capaz de causar em mim a ideia do infinito.

Por fim, não se pode proferir que a ideia do infinito poderia ser obtida por aumento progressivo das minhas perfeições. Neste caso, a ideia de Deus seria a ideia de um infinito em potência, ao passo que a ideia clara e distinta de Deus o representa como atualmente infinito.

2.4 A existência de Deus: A segunda prova a posteriori

Descartes pondera muito evidente a prova da existência de Deus, apreender a partir da sua ideia, e, contudo fácil de ofuscar-se, assim que a atenção diminua. Realmente, ela se baseia em um raciocínio totalmente inédito, isto é, na obrigação de encontrar a causa do conteúdo das ideias. A novidade do argumento pode contribuir para a dificuldade de manter no tempo a persuasão que deveria ser produzida no decorrer da demonstração. Eis por que Descartes sugere uma segunda prova *a posteriori*, em vez de buscar a causa de uma ideia, buscará a causa de um ente, o único ente, ou seja, o eu pensante.

Na segunda prova da existência Deus, a ideia de Deus também está presente e, como veremos, desempenha um papel decisivo. Nesta prova não se a de buscar apenas a causa do eu, como na primeira prova *a posteriori*, mas a causa do eu na posse da ideia de Deus. O eu na posse de Deus teria uma causa, isto seria uma premissa.

O filósofo considera a hipótese de ser ele mesmo causa da própria existência, esta foi logo rejeitada porque aquele que se tivesse dado o ser deveria ter dado a si mesmo também todas as perfeições de que tem ideia, mas o eu não pode ter dado a si mesmo o ser.

> Ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus (DESCARTES, 1996, p.293).

O eu é uma substância, ao passo que as perfeições são dados da substância. Portanto, quem tem força para dar a si mesmo o ser, ou seja, para criar uma substância, que tem mais

realidade que os atributos, tem a força suficiente para criar também os atributos daquela mesma substância. Se o eu tivesse a capacidade de dar a si mesmo todas as perfeições de que tem ideia, o teria feito sem dúvida, mas o eu se experimenta imperfeito, e, portanto não pode ser o autor do próprio ser.

Descartes rejeita a hipótese da auto causalidade do eu, apenas porque o eu não tem todas as perfeições de que tem ideia.

Descartada a auto causalidade do eu, Descartes passa a considerar a hipótese de que o eu nunca teve uma causa, ou seja, que o eu é eterno. Esta hipótese exclui a necessidade de uma causa no tempo passado, mas não exclui a necessidade de uma causa no tempo presente.

A existência no tempo presente não determina a existência do tempo sucessivo. Para explicar a existência de um ente no presente é necessária uma causa que tenha o poder de criar, uma causa que exerça o mesmo poder. Portanto, diz Descartes, "eu não possuo essa força, porque se a tivesse, ela, devendo dar-me o ser, estaria sempre em ação, e eu, teria consciência de exercê-la". Assim, o eu deve ter uma causa diferente de si mesmo.

Esta causa poderia ser um ente menos perfeito que Deus. Este ente em questão seria o eu, ou melhor, uma substância pensante, em posse da ideia de Deus. Desta forma, a causa que conserva o eu no tempo presente deve ser uma substância pensante que possui a ideia de todas as perfeições divinas.

> Já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribua à natureza divina (DESCARTES, 1996, p.293).

Assim, chegar a uma causa última, que, não sendo causada por outro, será causada por si mesma e que, tendo dado a si mesma o ser, ter-se-á dado também todas as perfeições de que tem ideia, e, portanto é Deus. "Tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebem, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus" (DESCARTES, 1996, p.293-294).

René Descartes considera que Deus, ao contrário dos entes finitos que são por outro, ou seja, causados por outros entes, é um ente por si. O Deus cartesiano é por si no sentido de que é causa de si mesmo, é, precisamente, causa de si. Assim, o filósofo demonstra que Deus existe, graças à ideia clara e distinta de Deus, sendo causa de si, e também dos outros.

3 O ERRO

A tentativa de comprovar a existência de Deus está terminada, e também estamos seguros de sua veracidade, agora que a idéia de Deus foi tornada clara e distinta. Neste sentido, pode-se afirmar que estamos certos *a priori* da veracidade divina. No entanto, continua a haver uma objeção de fato, que se não resolvida, traz o risco de invalidar toda a dedução cartesiana. Se Deus é verdadeiro, como é possível que o homem caia no erro?

Afim de que a veracidade divina seja realmente estabelecida, e, portanto as ideias claras e distintas sejam garantidas, exige-se que se mostre a compatibilidade dela com a experiência do erro, o que ocorrerá na quarta meditação. Só na quarta meditação a veracidade divina pode ser considerada definitivamente demonstrada, porque nesta meditação é resolvida a objeção que, contra a veracidade divina, pode ser suscitada a partir do erro e, que, se não fosse resolvida, invalidaria tudo o que foi argumentado até aqui. Portanto, neste capítulo, trataremos de Deus e o erro, a liberdade e os fins de Deus.

3.1 Deus e o erro

Sobre a perspectiva particular da verdade e do erro, Descartes reproduz aqui o problema da responsabilidade divina no mal. Se Deus é bom, de onde vem o mal? Descartes parafraseia: se Deus é verdadeiro, de onde vem o erro? Para o filósofo, empenhado na fundação metafísica da ciência, a tarefa é demonstrar que a experiência do erro autoriza a colocar em discussão a veracidade divina pouco antes intuída como perfeição de Deus, e, portanto a continuar a duvidar das ideias claras e distintas.

> Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, já que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição. E, conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus (DESCARTES, 1996, p.299).

Para superar este último obstáculo a caminho da garantia das ideias claras e distintas, Descartes reproduz dois tipos de mal: o mal de negação e o mal de privação. O primeiro mostra o limite constitutivo de uma determinada natureza. O segundo, em contrapartida, indica a falta de algo que faz parte de certa natureza, e é esta que põe o verdadeiro problema da teodicéia, uma vez que se supõe que o próprio Deus tenha constituído a natureza humana

de tal modo que ela deva ter o dom da visão, e que portanto, a sua falta seja objetivamente um erro e um defeito que não pode deixar parecer tal mesmo com relação ao programa divino.

> Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que depende de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenha necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim (DESCARTES, 1996, p.299).

O mal de privação por excelência é o mal moral, o pecado, aquele mal que priva uma criatura da perfeição à qual parece ser destinada pelo criador.

A justificação de Deus é constituída de duas teses. Em primeiro lugar, todo mal é sempre redutível, em relação a Deus, um mal de negação. Deus constitui a natureza composta de seres finitos, aos quais necessariamente falta alguma coisa que, no entanto, não era devida à natureza deles. "E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeito em seu gênero". (DESCARTES, 1996, p.299)

A própria finitude da criatura humana, contudo, implica a possibilidade de que se verifique aquilo que aparece como um verdadeiro mal de privação. É o caso do mal moral, que priva o homem da perfeição a que sua natureza aspira.

> O erro não é uma pura negação, isto é, não é devida, mas antes é uma privação de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir (DESCARTES, 1996, p.299).

Em relação a Deus, ele é atribuível à finitude de criatura e à falibilidade do livre-arbítrio humano, ou seja, a limites intrínsecos e constitutivos da natureza humana do modo como foi na ordem instituída por Deus.

> Pois, sabendo que a minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinitude de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito (DESCARTES, 1996, p.300).

Em relação ao homem ele permanece um mal de privação, uma vez que depende de uma livre escolha realizada em violação do preceito divino, e como a escolha poderia ser evitada, é imputado a ele legitimamente. "É neste mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação de que constitui a forma do erro". (DESCARTES, 1996, p.304)

O mal não tem, portanto, uma realidade positiva em relação a Deus, e assim Deus não pode ser causa dele e nem pode ser julgado responsável por ele. No entanto, a justificação de

UFPI Biblioteca
23094 20110119

Deus não implica de nenhum modo a absolvição do homem, sobre o qual, aliás, continua a recair toda a responsabilidade pelo pecado.

O homem, de fato, com um melhor uso de sua liberdade, poderia ter deixado de se manchar com o pecado. Deus criou a natureza humana fatível porque finita, mas não condenada ao mal, por ser livre na escolha.

> Olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros, descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolha, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade (DESCARTES, 1996, p.300).

Em nenhum momento, Deus impediu que o homem usasse mal o seu livre-arbítrio, a partir do momento em que ele pretendeu criar uma obra perfeita, e o pecado, ao contrário, torna a sua obra imperfeita.

O segundo argumento afirma que a presença do mal contribui para a beleza do todo, assim como as sombras embelezam o quadro, e que, portanto, o mundo é melhor, se nele há algum mal. A presença do mal é tornada compatível com o suposto projeto divino de criar uma obra perfeita, ou seja, com a bondade divina, a partir do momento em que, pelo olhar infinito de Deus, ele contribui para a perfeição do todo.

O mal, portanto, não limita de nenhum modo a bondade e a perfeição divina, nem impede os fins de Deus, pois, ao contrário, o projeto divino é realizado graças à presença do mal no mundo.

As argumentações com as quais Descartes pretende justificar Deus da acusação de ser responsável pelo erro humano pautam-se nesse modelo. O erro provém, de um lado, da finitude do homem e, de outro, do mau uso do seu livre-arbítrio. Além disso, Deus permite que o homem erre porque o erro contribui para a perfeição da sua obra.

3.2 A liberdade

A liberdade, segundo Descartes, contém duas definições: ela consiste no fato de podermos fazer uma coisa, ou não fazer, ou, antes, somente no fato de, para afirmar ou negar, seguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agirmos de tal modo que não sentimos que nenhuma força exterior nos constrange isso. "Isto é, porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar". (DESCARTES, 1996 p.301)

Perante a liberdade da vontade, os filósofos sempre se dividiram segundo duas escolhas fundamentais. Os pensadores que defendem o determinismo tendem a identificar a liberdade com a voluntariedade. Qualquer ação é livre, desde que não seja fruto de coerção.

Todas as ações voluntárias são univocamente determinadas, e, contudo todas elas são livres. Deste modo, liberdade e necessidade coincidem. Os indeterministas, ao contrário, consideram que nem toda ação voluntária é livre, mas apenas aquelas que são fruto de livre escolha. Não se é livre quando se é univocamente determinado a querer alguma coisa, mas apenas quando a escolha poderia ter sido diferente.

A liberdade, neste caso, só está presente em um subconjunto dos atos voluntários. Somos livres diante do bem supremo, que não podemos deixar de buscar, aliás, somos mais livres diante do bem supremo do que nos casos de escolha entre bens imperfeitos, porque ele realiza melhor a finalidade da natureza humana e a liberta dos laços da sua imperfeição.

Ao empregar a noção de liberdade, o indeterminista realizará um deslocamento do sentido de tal noção, passando de um significado psicológico da liberdade a um significado moral.

Discorrendo no interior da lógica determinista, Descartes difere ações nas quais a escolha poderia ter sido diferente de ações univocamente determinadas, porém, afirma que em ambos os casos a vontade é livre, ou melhor, que no caso de aceitação voluntária, mas necessária, a vontade é mais livre.

> Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites (DESCARTES, 1996, p.301).

René Descartes, para sua teoria do conhecimento, necessita tanto da habilidade de suspender o assentimento diante do que é obscuro e confuso quanto da impossibilidade de negar o assentimento uma vez que, com um esforço da atenção, a mente tenha sido dirigida para as ideias claras e distintas.

Nisto consiste o caráter criatural da vontade humana, que, ao encontrar o verdadeiro já estabelecido por Deus, necessariamente dá a ele o seu assentimento, ao contrário da vontade divina, livre instituidora do verdadeiro, e, portanto indiferente em relação a ele.

> De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que

> concebo, concebo como é necessário e não é possível que isso me engane (DESCARTES, 1996, p.303).

Descartes recusa-se a afirmar que, nesses casos, o juízo é certamente voluntário, mas não livre, e identifica na necessidade do assentimento à essência da vontade.

A liberdade não é indiferente diante do bem e do verdadeiro, mas ainda assim, o homem poderia escolher não prestar atenção ao verdadeiro, distrair-se, não criar, portanto a condições para que o assentimento se produzisse necessariamente.

O filósofo preferirá denominar o poder de escolha, sempre presente na vontade, "indiferença" à condição de incerteza que decorre de um conhecimento insuficiente, e desse modo conseguindo não contradizer, ao menos verbalmente, o que havia afirmado na quarta meditação, ou seja, que a indiferença não determina o âmbito de exercício da liberdade de escolha.

> 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 falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (DESCARTES, 1996, p.303).

A vontade pode sempre determinar-se diversamente, e não só quando é indiferente, ou seja, mal informada, em relação aos termos da questão sobre a qual é chamada a emitir um juízo.

No texto da quarta meditação cartesiana não se afirma simplesmente que somos livres quando não somos "coagidos por nenhuma força exterior", mas que o somos quando "não nos sentimos coagido por nenhuma força exterior". (DSCARTES, 1996, p.302)

Descartes quer afirmar a compatibilidade da liberdade com a predestinação e a graça. Interrogando sobre esse espinhoso problema, o filósofo se recusará a abandonar a convicção de que os atos da vontade são sempre determinados por Deus, remetendo-se à limitação do entendimento humano para compreender como este pode conciliar-se com a liberdade do querer.

A necessidade da aceitação diante das ideias claras e distintas esclarece uma das razões juntamente com a pretensa das ideias "verdadeiras" ao ser real pelas quais Descartes pode invocar sobre elas a garantia da verdade divina.

Deus, de fato, seria enganador se as ideias claras e distintas não fossem verdadeiras, porque não é possível negar-lhes o assentimento e não haveria como, nesse caso, corrigir um eventual erro.

É a incorrigibilidade de uma crença que legitima a evocação da veracidade de quem criou uma natureza tal que possa negar-lhe o assentimento.

3.3 Os fins de Deus

Uma vez esclarecida à ordem do erro e a responsabilidade humana, parece, contudo que a inocência divina ainda não está plenamente provada. No fundo, Deus poderia impedir que o erro se produzisse. Mais uma vez, por que Deus permitiu que o erro se verificasse? Descartes, antes de responder a essa pergunta apresenta um argumento com base no qual a própria pergunta perderia sentido.

Descartes, de fato, apela para a incognoscibilidade dos fins de Deus, e, se os fins de Deus são incognoscíveis, não tem sentido se perguntar por que Deus permitiu o erro, ou se o erro é combatível com o projeto divino de criar mundo: "não me parece que eu possa sem temeridade investigar e empreender descobrir os fins impenetráveis em Deus". (DESCARTES, 1996, p.304)

O inciso, na sua brevidade, é de grande importância porque graças a ele Descartes pode introduzir uma fugaz, mas extremamente importante declaração sobre a inutilidade do uso das causas finais em física:

> E esta única razão ou já, o fato de os fins de Deus serem incognoscíveis é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causa, que se costuma tirar do fim, não tem nenhuma utilidade nas coisas físicas, ou naturais; pois me parece que eu posso sem temeridade investigar e empreender descobrir os fins de impenetráveis de Deus (DESCARTES, 1996. p.304).

A não legitimidade de utilizar as causas finais para a explicação dos fenômenos do mundo é um começo de grande relevo para a ciência cartesiana. Mais uma vez, uma tese extremamente importante para a física encontra uma justificação na metafísica.

Na quanta meditação, a eliminação das causas finais em física é justificada através da incompreensibilidade de Deus. Descartes não nega, que Deus tem fins, mas nega que o homem possa conhecê-los, e isso é suficiente para declarar o finalismo ilegítimo na explicação cientifica.

> Daquilo que está infinitamente distante de toda sorte de perfeição; e que sou como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que nada se encontra em mim, na verdade, que me possa conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser me possa conduzir (DESCARTES, 1996, p.298-299).

A tese da impraticabilidade dessa pergunta, aliás, está em sintonia com a teoria cartesiana da incompreensibilidade de Deus, e da incomensurabilidade da lógica humana com a lógica divina.

> Se me considero participante de alguma maneira do nada ou do não-ser, isto é, na medida em que não sou eu próprio o soberano ser, acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo esperar-me se me engano (DESCARTES, 1996, p.299).

Logo depois de ter declarado incognoscíveis os fins de Deus, Descartes aceita enfrentar a pergunta sobre a compatibilidade do erro com as escolhas divinas necessariamente orientadas para o melhor.

Deus, certamente poderia ter feito com que homem nunca se enganasse, mesmo que entre o entendimento e a vontade permaneça a desproporção que conhecemos: "era fácil a Deus fazer de sorte que eu nunca me enganasse" (DESCARTES, 1996, p.306).

Poderia ter concedido apenas um conhecimento claro do pouco que o homem conhece, ou então poderia ter tornado o homem firme no propósito de nunca julgar a não ser sobre o que é conhecido claro e distintamente.

O erro, portanto, é incompatível com a veracidade de Deus e não constitui mais uma objeção ao uso da garantia divina para as ideias claras e distintas. Todas às vezes que, obedecendo ao comando inscrito na mente, o homem se tiver posto em condição de não poder deixar de dar o seu assentimento, ele terá encontrado a veracidade.

4 O INATISMO, A ESSÊNCIA DAS COISAS MATERIAS E A PROVA A PRIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Graças à veracidade divina, já provada anteriormente, é possível garantir que aquilo que se conheceu como a essência das coisas materiais o é de fato. A análise da essência das coisas materiais é, na verdade, uma análise da natureza da matemática, e de como ela é conhecida.

Neste terceiro capítulo vamos explorar o pensamento cartesiano, seguindo os seguintes pontos: o inatismo, a essência das coisas materiais, a prova *a priori* da existência de Deus e a existência de Deus e verdade das ideias.

4.1 O inatismo

Um exemplo por excelência de conhecimento claro e distinto é a matemática, que por sua vez é constituída exclusivamente de ideias inatas. A tese segundo a qual na mente há ideias inatas é a base de toda a teoria do conhecimento cartesiano.

As ideias inatas, "as ideias, que não são advindas da experiência mas se encontram no indivíduo desde seu nascimento, as quais se incluem as ideias de infinito de perfeição", (ANILO, 2001, p.170) ao contrário das ideias adventícias ou empíricas, "que formamos a partir de nossa experiência e que depende de nossa percepção sensível, estando portanto sujeitas à duvida", (ANILO, 2001, p.170) não se apresentam à mente de modo involuntário das ideias adventícias, não se apresentam à mente de modo involutório, e, ao contrário das ideias factícias, o conteúdo delas se impõe à mente como imodificável e necessário.

Aquelas, ao contrário das ideias adventícias, descrevem uma realidade independente de ser exemplificada e, ao contrário das ideias factícias, ou da imaginação, "que formamos em nossa mente a partir dos elementos de nossa experiência", (ANILO, 2001, p.170) descrevem uma realidade independente do pensamento, elas denotam essências imutáveis e eternas.

Para estabelecer se uma ideia é inata, adventícia ou factícia, Descartes, na terceira e na quinta meditação, solicita que se considere se a mente é ativa ou passiva, em primeiro lugar, ao evocá-la e, em segundo lugar, ao formar o conteúdo representativo daquela ideia.

> Concebo uma infinitude de particularidades referentes aos números, as figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem como minha natureza que, quando começo a descobri-las, não me parece algo de novo, mas, antes, que me acordo de algo que já sabia

> anteriormente, isto é, que percebo coisas que já estão no meu espírito (DESCARTES, 1996, p.310).

Os atributos que pertencem a um ente descrito por uma ideia inata estão ligadas entre si por uma implicação lógica, e não é possível negar uma propriedade do ente descrito por uma ideia inata, porque, assim fazendo, se cairia em contradição, não posso negar sem contradição que ao triangulo pertença à igualdade dos ângulos internos a 180°, "as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente" (DESCARTES, 1996, p.311).

Descartes estabelece agora um outro critério para distinguir uma ideia inata de uma ideia factícia: nas ideias inatas vigoram a lógica da descoberta. Elas são sistemas abertos, ao contrário das ideias factícias que são sistemas fechados, nestas encontram-se apenas o que coloquei no momento em que inicialmente as forjei. O personagem de uma obra literária é constituído somente pelo conjunto de propriedades que o autor lhe atribui no decorrer da própria obra:

> A primeira dessas razões é que me parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio que essas ideias não dependem, de modo algum, e minha vontade (DESCARTES, 1996, p.281).

Ambos os registros mostram que aquilo a que a ideia inata se refere está lá, independentemente do fato de alguém o pensar ou não, e está à disposição de quem, em qualquer tempo, o descobrir. A ideia de Deus também apresenta as mesmas características.

O papel da matemática nas ideias inatas opõe a teoria cartesiana tanto a uma teoria da origem empírica dessa essência quanto a uma teoria que considera a matemática fruto do artifício e da convenção humana.

A teoria cartesiana da matemática é o reino da descoberta de alguma coisa que tem uma realidade independentemente do fato de que alguém a descubra. De acordo com Descartes, toda a nossa existência é tecida de ideias inatas e sem elas a própria existência seria impossível.

> E aqui só posso me objetivar que talvez essa ideia de triangulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de meus sentidos, [...] Pois posso formar em meu espírito uma infinitude de outras figuras, e cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos se não deixo, [...] bem como à do triangulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente (DESCARTES, 1996, p.310-311).

René Descartes não inaugura a tese segundo a qual algumas ideias representam coisas que pertencem ao ente real, aquilo que existe, ou aquilo pode existir, enquanto outras representam coisas que não existem nem podem existir: as entidades fictícias, as negações e as privações e, segundo Descartes, também as ideias obscuras e confusas da sensibilidade. Ele enfrenta e resolve de modo totalmente original o problema de distinguir as ideias dos entes a que corresponde uma verdadeira essência, e que portanto podem existir, das entidades fictícias.

Uma ideia é inata quando é impossível negar qualquer um dos elementos que o compõe sem cair em contradição, e quando se consegue descobrir propriedades dela que eram ignoradas no momento da sua primeira percepção.

Partindo da teoria da matemática conclui-se que a teoria cartesiana da verdade se define como adequação do pensamento à coisa conhecida. É no ajustamento entre o pensamento e a coisa conhecida que consiste a verdade, e agora, conhecida a natureza da matemática, sabemos o que significa que as suas demonstrações sejam verdadeiras ou falsas.

Ficamos assim no cerne do objeto cartesiano, e a verdade divina, humana e o inatismo revelam o seu verdadeiro papel, garantir que a ciência humana descreva a estrutura real do mundo, e, ao mesmo tempo, que ela pode fazê-lo na total ausência de informações sobre a real existência do mundo:

> E agora, [...] tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas [...] que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não fazem caso de sua existência (AT II, 1639, p.597, apud, EMANUELA, 2007, p.128-129).

Pode-se entender ainda melhor que esse é o verdadeiro objetivo da veracidade divina. As ideias inatas, as ideias claras e distintas, referem-se a coisas, falam da realidade, e são legitimadas para fazê-lo graças à veracidade divina.

Assim, as ideias inatas denotam essências que não dependem da mente, e se Deus, graças à sua onipotência, tivesse feito com que não houvesse correspondência entre as ideias e as essências, o conhecimento humano pretenderia inutilmente falar do mundo; por outro lado, só Deus, graças a sua veracidade, pode garantir que as ideias inatas descrevam adequadamente aquelas essências.

Deste modo, o ponto é este: o engano divino é realmente remível para uma filosofia que pretenda que as ideias digam a verdade sobre como o mundo é feito. Agora que conhece a

natureza da matemática, o leitor tem condições de avaliar plenamente qual risco teria corrido a ciência se Deus, além de onipotente, não fosse também verdadeiro.

4.2 A essência das coisas materiais

Até agora, Descartes falou da matemática enquanto tal, dando por assimilado que ela apresenta a essência da matéria. Talvez, ele considere já ter evidenciado, na segunda meditação, que aquilo que o entendimento humano conhece como constitutivo da natureza da matéria são as essências descritas pela matemática e que, uma vez calçada a veracidade divina, nenhum obstáculo se interpõe ao reconhecimento de que a essência dos corpos se reduz a suas características quantificáveis. A imaginação, segundo o filósofo, é a faculdade que, por definição, é atribuído apenas ao conhecimento daquilo que é material: "imaginar", dissera ele na segunda meditação, "não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corpórea" (DESCARTES, 1996, p.271).

Para ele, a imaginação funciona sempre com imagens, e, no portanto ela tem um duplo aspecto, de um lado, pode reevocar e elaborar imagens recebidas através dos sentidos, e neste caso o seu conteúdo depende da sensibilidade, de outro pode traduzir em imagens físicas ideias puramente intelectuais como as da geometria, nesse ponto adequando-se inteiramente às características das ideias inatas.

> Do mesmo modo que não é necessário que jamais eu imagine triângulo algum; mas todas as vezes que quero considerar uma figura retilínea composta somente de três ângulos é absolutamente necessário que lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos são maiores do que dois retos, ainda que talvez não considere isto em particular (DESCARTES, 1996, p.314).

Descartes pode estender à imaginação a clareza e a distinção, que pareciam reservadas às ideias de origem puramente intelectual. Precisamente pela capacidade de traduzir em imagens mentais as ideias claras e distintas do entendimento, também à imaginação é atribuída aqui a distinção.

Pra ele, o entendimento mostra que a matéria tem por objeto essências verdadeiras; a imaginação, que tais essências descrevem adequadamente a natureza da matéria; contudo, entendimento e imaginação, reunidos, podem apenas garantir que a matéria pode existir, mas não que de fato existe. A prova da existência da matéria só pode ser fornecida pela sensibilidade.

4.3 A prova *a priori* da existência de Deus

A quinta meditação reserva uma surpresa. Ao lado da análise da essência das coisas materiais, ela reabre o capítulo das demonstrações da existência de Deus, apresentando uma prova *a priori*. Essa prova é bastante simples, utiliza como premissa maior à definição de Deus, Deus é o ente perfeitíssimo, como premissa menor a definição de existência, a existência é uma perfeição, e em seguida deduz delas que Deus existe, a partir do momento em que aquele que negasse a existência de Deus contradiria a definição dele e cairia assim em contradição.

A particularidade dessa prova, mesmo em relação às outras provas cartesianas, que também tinha como centro a ideia de Deus, é a de provar a existência de Deus unicamente a partir de sua definição, quem aceita aquela definição de Deus cairia em contradição se, pois negasse a existência dele.

Para Descartes, a posição ontológica entre Deus e a matéria é, obviamente, absoluta. E, no entanto, a aproximação tem fortes motivações. A primeira razão que justifica deve ser buscada na estrutura da nova prova que é construída em analogia estrita com a estrutura dos teoremas da matemática, ou seja, com a ciência que, como acabamos de saber, se ocupa das essências das coisas materiais.

> É certo que não encontro menos em mim sua ideia, isto é, a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer numero pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse numero (DESCARTES, 1996, p.311).

A função que no teorema geométrico é desempenhada pela definição da figura, na demonstração da existência de Deus é desenvolvida pela definição de Deus: Deus é o ente perfeitíssimo, e a existência de Deus é deduzida a partir da sua definição, assim como da definição do triângulo são deduzidas as suas propriedades. O silogismo, que assume como premissa a causa, é chamado *a priori* pelos latinos, porque assume como premissa aquilo que precede, e, portanto a demonstração da existência de Deus, assim como as provas da matemática, é uma demonstração *a priori*, ao contrário das provas presentes na terceira meditação, que buscavam a causa da ideia de Deus, e por isso assumiam a ideia de Deus como efeito.

A segunda razão da nova prova da existência de Deus, segundo Descartes, é a sua validade; A ideia de Deus, assim como a ideia das figuras geométricas, é uma ideia inata, e que a ela corresponde por isso uma essência independente do pensamento.

Ao atribuir a Deus a existência, não se pretende passar do pensamento às coisas, e, portanto impor as leis do pensamento a uma realidade que pode muito bem ignorá-los, mas, ao contrario, são as coisas que se impõem com a sua necessidade ao meu pensamento: é a essência do triangulo que obriga a pensar a equivalência dos seus três ângulos internos a duas retas, assim como é a essência de Deus que obriga a pensá-lo como existente.

> Quando considero a natureza do triangulo, conheço evidentemente, eu que sou um pouco versado de geometria, que seus três ângulos são iguais a dois retos e não me é possível não acreditar nisso enquanto aplico meu pensamento à sua demonstração (DESCARTES, 1996, p. 315).

As essências das coisas, de fato como a doutrina inatista acabou de mostrar, são independentes do pensamento: o seu conteúdo não é modificável a gosto, mas se impõe à mente. Por isso a prova da existência de Deus a partir da sua definição é a única e não reetível por entes fictícios dos quais tivesse construído arbitrariamente definições incluindo a existência.

> Eu não posso conceber Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber Deus como existência, parece não decorrer daí que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim o imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que dispunha de asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente (DESCARTES, 1996, p.312).

Se a ideia de Deus que serve de premissa à prova é uma ideia inata, de fato, ela representa uma natureza verdadeira e imutável. Mas as naturezas verdadeiras e imutáveis, como sabemos, fazem parte do ser real, e é por isso que se uma delas a de Deus contém em si a existência, essa existência não é apenas uma existência pensada, mas é já uma existência independente do pensamento, que se impõe ao próprio pensamento. A ideia de Deus à existência de Deus fora da mente não realiza um salto ontológico do pensamento ao ser, mas toma consciência de como as coisas estão, verdadeiramente, na realidade.

> Mesmo que estivesse dormindo, tudo o que se apresenta a meu espírito com evidência é absolutamente verdadeiro. E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência depende do tão-só conhecimento verdadeiro de Deus (DESCARTES, 1996, p.316).

Não obstante a analogia com a matemática, a prova de existência de Deus mantém sobre ela um privilégio epistemológico: a certeza da matemática não é do mesmo tipo que a certeza da existência de Deus, uma vez que aquela depende desta, e o privilégio de prova da existência de Deus sobre as demonstrações da matemática poderá ser melhor e mais facilmente apreciado quando se tiver produzido uma prova da existência de Deus que reproduza o esquema de teoremas matemáticos.

4.4 Existência de Deus e verdade das ideias

A prova *a priori* da existência de Deus é uma espécie de entroncamento nas meditações. Entretanto, graças à analogia estrita da prova *a priori* com a matemática, Descartes pode iniciar um novo percurso meditativo, explicitamente dirigido a quem não o tenha acompanhado ao longo das etapas precedentes.

> Agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não somente das que existem nele mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de modo algum, com sua existência (DESCARTES, 1996, p.317).

Estabelecendo a prova *a priori* em estrita analogia com as demonstrações da matemática, Descartes obteve um primeiro resultado importante: um matemático que compartilha a teoria cartesiana da matemática não pode ser ateu.

A existência de Deus não só é tão certo quanto às demonstrações da matemática, mas é ainda mais certa, a partir do momento em que a certeza depende daquela. É correto que não é possível duvidar dos teoremas da matemática no momento em que se faz a demonstrativa que tornou necessária aquela conclusão.

> Eu sou um pouco versado em geometria, que seus três ânulos são iguais a dois retos não me é possível não acreditar nisso enquanto aplico mau pensamento à sua demonstração; mas, tão logo eu me desvie dela, embora me recorde de tê-la claramente compreendido, pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade caso ignore que há um Deus (DESCARTES, 1996, p.315-315).

É então que se cria um espaço psicológico para a dúvida sobre as ideias claras e distintas, e torna-se possível levantar a hipótese de que existe um Deus poderosíssimo na mente humana de maneira que ela se engane mesmo naquilo que conhece clara e

distintamente, então que a origem da mente humana seja tão imperfeita a ponto de desacreditar que seja possível realmente alcançar a verdade.

Esta dúvida só deixa de ser possível depois de ter demonstrado que Deus existe e que não é enganador, porque há quem objetasse que o teorema de Pitágoras, por exemplo, pudesse ser falso porque um Deus poderosíssimo certamente poderia fazer com que eu me enganasse se respondesse agora que essa hipótese foi demonstrada falsa e é agora impensável.

Assim como se podia duvidar da verdade das projeções mais simples, sem pensar nelas diretamente, mas concentrando-se na onipotência divina e no poder de fazer com que a mente humana se engane mesmo nas ideias claras e distintas, assim se pode duvidar das conclusões dos teoremas uma vez que não se preste atenção na corrente demonstrativa.

Apesar dos casos, é possível criar um espaço psicológico para a dúvida, porque aquele espaço pode ser preenchido por um motivo razoável para duvidar, e essa possibilidade estabelece a diferença entre a certeza psicológica.

Somente quando se tiver convencido de que Deus existe e não é enganador, é que não se terá mais motivos para duvidar daquilo que conheceu, conhece e conhecerá clara e distintamente como verdadeiro.

5 CONCLUSÃO

Na Terceira Meditação, Descartes empreende seu caminho rumo à garantia da possibilidade do conhecimento. Sua tática é iniciar pela introspecção, pelo exame da exclusiva realidade que lhe é possível até então conhecer: o próprio pensamento. Passa em seguida a analisar o que é essa substância pensante; como se edifica esse mundo interior. Enquanto se mantiver nesse espaço interior, a certeza lhe será garantida, uma vez que não dependerá de nenhum intermediário, de nenhum elemento do mundo exterior sobre o qual a dúvida continua a pairar.

Descobre então que sua mente é arranjada de ideias, que ter uma ideia é refletir sobre algo, indecentemente da verdade ou falsidade do pensamento. Com efeito, é o juízo, como instruía a doutrina tradicional, que é capaz de ser verdadeiro ou falso, na medida em que afirma ou nega algumas coisas de algo. É do juízo, repleto de ideias, que podemos afirmar a verdade ou falsidade.

Descartes toma o critério da evidência do *cogito* a partir do exame das ideias que encontra em sua mente. Uma ideia será válida ou adequada na medida em que for evidente, isto é, clara e distinta. No entanto, para que haja conhecimento é necessário algo mais, é necessário que as ideias sejam representações, isto é, correspondam aos objetos dos quais são ideias: uma ideia é sempre uma ideia de algo. "As ideias são em mim como quadros ou imagens", diz Descartes (Terceira Meditação).

O filósofo identifica três categorias de ideias: as ideias *inatas*, que não são frutos da experiência mas se encontram no indivíduo desde seu nascimento, dentre as quais se incluem as ideias de infinito e de perfeição; as ideais *adventícias* (ou empíricas), que formamos a partir de nossa experiência e que dependem de nossa percepção sensível, estando, portanto, sujeitas à duvida; e as ideias da *imaginação*, que formamos em nossa mente a partir dos elementos de nossa experiência.

Do ponto de vista dos critérios de clareza e distinção, é a estrutura interna da própria ideia que garante sua verdade. "As coisas que concebemos de maneira muito clara e distinta são todas elas verdadeiras" (Quarta Meditação). A ideia é verdadeira em razão de sua adequação e sua adequação é caracterizada por propriedades intrínsecas às ideias como da substância pensante.

Por isso, para explicar a possibilidade de conhecimento do real, é imperativo, como dissemos, que as ideias tenham um conteúdo representacional, que possam ser "como imagens das coisas", e que cada conteúdo representacional corresponda a um objeto. Sendo a

falsidade material as ideias explicitas pelo fato de que, neste caso, representam o que nada é como se fosse alguma coisa.

Chegamos, portanto, no desenrolar da análise de Deus como um ser perfeito em nossa mente, mostrando que esta ideia só pode ter como causa o Ser Perfeito, já que nós, não sendo perfeitos, seríamos incapazes de chegarmos por nós mesmos à ideia de perfeição. Trata-se, portanto, de uma ideia inata, colocada em nós por Deus, "a marca do criador em sua obra". É considerado assim um argumento cosmológico, por recorrer à noção de causa, de Deus como causa de nossa ideia de perfeição, o que levará finalmente à argumentação de que Deus é o criador do mundo externo, tendo o poder causal de conservar a substância existente (Quinta Meditações). No entanto, na medida em que parte da ideia de Deus para afirmar a sua existência, já pode ser considerada um argumento ontológico.

Tal argumento parte da essência de Deus, de sua definição como ser perfeito, para provar que, se Deus é entendido como ser perfeito, devemos então reconhecer a existência. Parte-se assim da perfeição para afirmar a existência daquilo que foi definido, e é a necessidade da afirmação dessa existência que caracteriza o argumento como ontológico. Se Deus não existisse, não poderia ser definido como perfeito, porque lhe faltaria uma qualidade, a existência. Nesse sentido, não seria perfeito, a perfeição entendida como a posse de todas as qualidades em maior grau possível. Seria, portanto, contraditório, afirma o argumento, supor a não-existência do ser mais perfeito.

Como a ideia de Deus é uma ideia inata, possuindo clareza e distinção, Descartes pode chegar a ela a partir do próprio *cogito*, sem nada supor de externo. No entanto, ao passar da ideia de Deus, pelo argumento ontológico, para a afirmação da existência de Deus que não é mais então uma mera ideia, existindo independentemente do *cogito*, Descartes consegue finalmente romper com o *solipsismo* e construir uma consequência que é a possibilidade de afirmar que Deus é o criador do mundo externo, servindo, assim, de garantia à existência do mundo e à possibilidade de o homem conhecer o mundo: "Parece-me então que agora posso ver diante de mim um caminho que me levará da contemplação do verdadeiro Deus até o conhecimento das coisas" (Quarta Meditação).

No início da Segunda Meditação, Descartes ressalta a necessidade de se encontrar um ponto arquimediano, uma certeza tão segura que servisse de apoio para a construção de todo o sistema do saber. Vemos agora , entretanto, como decorrência da prova da existência de Deus, que o verdadeiro ponto arquimediano não é o *cogito*, como pretendia Descartes na Segunda Meditação, mas Deus, o único verdadeiramente capaz de garantir o conhecimento sobre o mundo. Passamos assim de um *idealismo* no qual a única realidade de fato capaz de ser

conhecida é o pensamento, o mundo interior, sendo que tudo o mais é conhecido através dele e a partir dele para um realismo, no qual a existência e a inteligibilidade do mundo externo são garantidas pela existência de Deus, sendo o conhecimento a representação verdadeira, a correspondência entre a ideia e o objeto externo.

REFERÊNCIAS

COTTINGHAM, John. **Dicionário de Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 11 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MODIN, Batista. **Curso de Filosofia**: Os filósofos do Ocidente. Tradução de Benôni Lemos. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

PESSANHA, José Americo Mota. Descartes: Vida e Obra. In: DESCARTES, René. **Descrates.** Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Júnior. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

REALE, Geovani, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990.