

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**SEPARABILIDADE E DISTINÇÃO REAL ENTRE CORPO E ALMA
NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS***

Lara Lages Gava

Porto Alegre
2010

LARA LAGES GAVA

**SEPARABILIDADE E DISTINÇÃO REAL ENTRE CORPO E ALMA
NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lia Levy

Porto Alegre
2010

[...] e permanecerei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo.

Descartes, 1641.

**Aos meus pais
e à Claudia Murta**

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq, pela concessão de uma bolsa de estudos.

À Prof^a. Dr^a. Lia Levy, pela revisão que fez nesse trabalho.

Aos meus amigos e colegas da filosofia Ana Rieger, César Schirmer, Clarissa Vido, Katarina Peixoto, Lucas Bortolozzo, Michael Cruz, Paulo Macdonald e Priscila Spinelli, pessoas que, de uma forma ou de outra, colaboraram com a produção deste trabalho.

À Clarissa Vido, novamente, pela ajuda com a formatação do trabalho.

À Taís Duarte, pelo auxílio com algumas traduções.

À minha família, pelo incentivo e apoio pessoais.

Agradecimento especial à Elisa, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, sempre disponível a ajudar, mesmo quando eu não fazia ainda parte deste Programa.

SUMÁRIO

Resumo	8
Abstract	9
Introdução	10
1. A idéia da coisa pensante	22
1.1 Algumas considerações sobre a <i>Primeira Meditação</i>	22
1.1.1 Uma breve exposição dos argumentos céticos da <i>Primeira Meditação</i>	24
1.2 Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?	28
1.3 Que é que sou? Uma coisa que pensa	32
1.3.1 Propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo	33
1.3.2 Propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma	33
1.3.3 Ser pensamento é ser não-corpo?	35
1.4 Que é uma coisa que pensa?	36
1.4.1 Sentir e Imaginar	37
1.4.1.1 O Sentir na Segunda Meditação	37
1.4.1.2 O Imaginar na Segunda Meditação	40
1.4.2 Sentir e Imaginar somente como modos de ser do pensamento	40
2. A idéia da coisa corpórea	42
2.1 Percepção da natureza dos corpos na Segunda Meditação	43
2.1.1 Percebendo a cera	45
2.1.2 O que é conhecido na cera	46
2.1.3 Como a natureza do corpo é conhecida	49
2.1.3.1 O que pode a imaginação?	49
2.1.3.2 O que pode o entendimento?	51
2.2 A realidade as idéias	53
2.2.1 Análise dos tipos de pensamento	53
2.2.2 Idéias como “imagens de coisas”	55
2.2.3 Análise do experimento do pedaço de cera à luz da Terceira Meditação	57
2.3 O corpo na passagem da Quinta Meditação	58
3. Clareza e distinção como critérios de verdade	61
3.1 Extração e anúncio da regra geral da verdade por meio da reflexão sobre o cogito	62
3.1.1 Análise de algumas percepções claras e distintas	65

3.1.2 O problema do cogito diante da não validação da regra geral da verdade	69
3.2 O estabelecimento da regra geral da verdade	70
4. O argumento da distinção real na Sexta Meditação	77
4.1 A interpretação de Margaret Wilson.....	78
4.2. A discussão de Descartes com Caterus	81
4.3 A discussão de Descartes com Arnauld	83
4.4 A reconstrução da estrutura do argumento segundo Wilson	85
4.5 Um ponto ainda obscuro	86
4.6 Separabilidade e distinção real	90
Conclusão	96
Referências Bibliográficas	99

RESUMO

A presente dissertação investiga o argumento da distinção real entre corpo e alma presente nas *Meditações Metafísicas*. O objetivo central é explicar o motivo pelo qual, nesta obra, a separabilidade entre corpo e alma é posta como condição suficiente para esse tipo de distinção. Para isso, percorre, ao longo das *Meditações*, os conceitos de alma, de corpo e de percepção clara e distinta. Faz uma análise do argumento da distinção real entre corpo e alma exposto na *Sexta Meditação* e, em seguida, se utiliza das discussões de Descartes com Caterus e Arnauld presente nas *Objções e Respostas* visando a esclarecer pontos do argumento que ainda permanecem obscuros. Mostra, com o estudo das *Meditações* associado às *Objções e Respostas*, que a distinção real é aquela que se dá entre substâncias e que ser substância é ser separável. Assim, sendo o reconhecimento da separabilidade de duas coisas o reconhecimento de que essas coisas são substâncias – e, portanto, de que são realmente distintas – explica, com isso, o motivo pelo qual a separabilidade é condição suficiente para a distinção real entre corpo e alma e conclui que ela lhe é, também, uma condição necessária.

Palavras-chave: distinção real; separabilidade; corpo; alma.

ABSTRACT

This dissertation investigates the argument of the real distinction between body and soul presented on the *Meditations on First Philosophy*. The main goal is to explain the reason why the separability between body and soul is considered sufficient condition for this sort of distinction. In order to reach its goal, along the *Meditations*, it takes the path through the concepts of soul, body and the clear and distinct perception. It analyses the argument of the real distinction between body and soul presented on the *Sixth Meditation* and afterwards it makes use of Descartes' discussions with Caterus and Arnauld, presented on *Objections and Replies*, seeking to clarify points of the argument that yet remain obscure. Studying the *Meditations* associated with the *Objections and Replies*, this dissertation shows that the real distinction is the one that happens between substances and that being a substance is being separable. Thus, being the recognition of the separability of two things the recognition of that those things are substances – and, hence, that they are really distinct – it explains the reason why the separability is sufficient condition for the real distinction between body and soul. It concludes that the separability is also a necessary condition to that sort of distinction.

Key-words: real distinction; separability; body; soul.

INTRODUÇÃO

Nesta introdução, apresentaremos a importância da prova da distinção real entre corpo e alma para o novo modelo de conhecimento proposto por Descartes. Em seguida, exporemos brevemente o argumento da distinção real, tal como presente nas *Meditações*, e, ainda, o itinerário que percorreremos, na presente dissertação, para que possamos compreendê-lo.

A árvore do conhecimento

Descartes, em uma carta prefácio à edição francesa dos *Principii Philosophiae* (*Princípios Filosóficos*), afirma que toda a filosofia “é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências” (*Princípios*, Carta ao tradutor, p. 19-20). Assim sendo, embora fosse um homem da ciência e estivesse declaradamente mais interessado nas ciências do que em metafísica, Descartes não pôde se furtar a essa última. A metafísica é como a raiz que sustenta toda a árvore, uma condição sem a qual os outros conhecimentos permaneceriam literalmente “no ar”. Ela é, portanto, condição necessária ao estabelecimento de algo firme nas ciências. Nessa mesma carta, Descartes afirma que, “reconhecendo a dificuldade que muitos teriam em conceber os fundamentos da metafísica”, procurou explicar seus pontos principais nas *Meditações*, um livro “não muito grande”, mas, segundo ele, “cujo volume foi engrossado e cuja matéria foi bastante esclarecida” com objeções que “várias pessoas muito doutas” lhe enviaram a seu respeito e também com as respostas que ele lhes deu.

Descartes, nessa carta, deixa supor que após a leitura das *Meditações*, o leitor já haveria preparado suficientemente o espírito para acolher ao menos a primeira parte dos *Princípios*. Essa primeira parte, segundo Descartes, contém “os princípios do conhecimento, que é aquilo a que se pode chamar a primeira filosofia ou a metafísica”, e que, “por isso, convém ler primeiro as *Meditações*”, que ele escreveu “sobre o mesmo assunto”. Essas duas obras se diferenciam, portanto, não tanto pelo tema ali abordado, mas pela maneira como esses princípios são demonstrados. Enquanto nas *Meditações* tais princípios demonstrados pela via analítica¹, nos *Princípios* eles são demonstrados pela via sintética².

¹ “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto” (GP 166; AT IX-1 121). A explicação relativa às referências é

Com a exposição, nessas obras, daquilo que ele considera serem os princípios do conhecimento, Descartes está propondo um novo modelo de ciência para a sua época. O modelo a que até então havia se submetido era o aristotélico-escolástico, o qual embasava a opinião do senso comum de que o conhecimento dependia dos sentidos. Descartes pretendeu mostrar, com a publicação das *Meditações* e dos *Princípios*, que o eixo central para a fundamentação da ciência deve ser a razão, e não os sentidos, pois estes não podiam nos deixar senão em situação muito incerta. Afinal, não fora também um modelo de conhecimento com base nos sentidos que permitiu com que Epicuro afirmasse, contra todos os raciocínios dos astrônomos, que o Sol não era maior do que parecia? (*Princípios*, Carta ao tradutor, p. 15).

A tarefa da metafísica no fundamento do novo modelo de ciência

Na Carta a Elizabeth do dia 21 de maio de 1643, Descartes afirma que possuímos em nós “certas noções primitivas, as quais são como modelos originais, sob cujo molde formamos todos os nossos outros conhecimentos” (GP 297-298). Tais noções primitivas são, portanto, categorias básicas ou elementares do sistema cartesiano: não pressupõem nenhum outro conceito, e delas derivam todas as outras noções. Nesta definição, o termo primitivo é usado segundo sua significação literal: as noções primitivas são elementares, isto é, não são noções derivadas e delas se derivam todos os outros conceitos do sistema (Landim, 1992, p. 39).

Em seguida, na continuação da carta, Descartes explica quais são essas noções:

E não há senão muito poucas dessas noções; pois, após as mais gerais, do ser, do número, da duração, que convêm a tudo quanto possamos conceber, possuímos, em relação ao corpo em particular, apenas a noção da extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões. (GP 298)

feita a seguir, na p. 21.

² “A síntese [...] demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]; mas não dá, como a outra [a análise], inteira satisfação aos espíritos dos que desejam aprender, porque não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta” (GP 166; AT IX-1 122).

De acordo com essa passagem, então, as noções primitivas mais gerais são as noções de ser, de número e de duração, que convêm a todas as coisas que podem ser percebidas, enquanto o pensamento, a extensão e a união da alma e do corpo são noções primitivas específicas.

Em seguida, Descartes afirma:

Considero também que toda a ciência dos homens consiste tão-somente em bem distinguir essas noções e não atribuir a cada qual senão às coisas a que pertencem. Pois, ao querer explicar alguma dificuldade por uma noção que não lhe pertence, não podemos deixar de nos equivocar, assim como ao querer explicar uma dessas noções por outra; pois, sendo primitivas, cada uma delas só pode ser entendida por si mesma. E já que a prática dos sentidos nos tornou as noções da extensão, das figuras e dos movimentos muito mais familiares do que as outras, a principal causa de nossos erros está em que pretendemos comumente nos servir dessas noções para explicar as coisas a que não pertencem. (GP 298)

Na medida, então, em que essas noções são primeiras, e, assim, só podem ser explicadas por si mesmas, e na medida em que são noções sobre as quais todos os nossos outros conhecimentos são formados, então a ciência deve bem distinguir aquilo que pertence a cada noção, de tal forma que, todo conhecimento que dela for derivado seja explicado por ela mesma, e somente por ela. Se isso não for feito, isto é, se explicarmos uma dificuldade por alguma noção que não lhe pertence, então, segundo Descartes, certamente nos equivocaremos. Ora, definitivamente, de equívocos não pode ser constituída uma ciência. Deve-se, portanto, saber aquilo que pertence ao corpo, aquilo que pertence à alma, e aquilo que pertence à união.

Sendo assim, cabe ao homem de ciência buscar distinguir essas noções, para saber o que pertence a cada uma delas, de tal maneira que não as atribuamos àquilo que não devemos, visto que é esta a principal causa de nossos erros.

A distinção e a união de corpo e alma

Se o homem de ciência deve saber distinguir corretamente essas noções, para não atribuí-las senão aquilo que lhes é devido, então é esperado que, naquelas obras em que Descartes está propondo um novo modelo de ciência, ele realize essa distinção. Em ambas as obras, contudo, Descartes parece se focar muito mais na distinção entre corpo e alma,

fornecendo uma atenção mínima à noção da união. As *Meditações Metafísicas*, por exemplo, prometem já no título³ demonstrar a existência de Deus e a distinção entre corpo e alma, mas nada promete naquilo que se refere à união.

Para Descartes, isso tem uma justificativa. Naquela mesma carta a Elisabeth, Descartes explica que “havendo duas coisas na alma humana das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra que, estando unida a um corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última” e empenhou-se em esclarecer bem apenas a primeira, porque o seu “principal intuito era provar a distinção que há entre alma e corpo; para o que, somente esta poderia servir e a outra seria nociva” (GP 147). A razão pela qual a noção de união seria prejudicial é explicada em uma carta posterior: “o espírito humano não me parece capaz de conceber bem distintamente e ao mesmo tempo a distinção que há entre o corpo e a alma e a sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como uma única coisa, e conjuntamente concebê-los como duas, *o que se contraria*” (GP 152).

Ora, na medida em que o principal intuito de Descartes, nas *Meditações*, era provar a distinção real, e, na medida em que uma dificuldade se apresenta àquele que quiser conceber esse tipo de distinção que há entre a alma e o corpo ao mesmo tempo em que concebe a noção da união, então é compreensível que tal noção seja tratada em outra obra: o *Tratado das Paixões*.

Assim como Descartes, também nós não tentaremos dar conta dessas três noções conjuntamente. O presente trabalho possui como tema central a distinção entre corpo e alma, que Descartes afirma ser uma distinção de caráter real. O texto prioritário utilizado por nós será as *Meditações Metafísicas*, visto que seu modelo de exposição nos permite compreender não só os conceitos estão em jogo nessa distinção, mas também como esses conceitos foram construídos.

Antes de passarmos propriamente ao argumento da distinção real entre corpo e alma nas *Meditações* e à exposição de nosso problema, apresentaremos, primeiramente, algumas considerações acerca do texto das *Meditações*.

Algumas peculiaridades das *Meditações Metafísicas*

³ Cf. (AT IX-1 1; GP 83): “Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas”.

Nas *Meditações*, Descartes escreve em primeira pessoa. Não poderia ser diferente, já que se trata de uma meditação e não de um ensaio, tratado, compêndio ou qualquer coisa que os valha. Mas ainda que a primeira pessoa sugira, em geral, um caráter autobiográfico ao texto, a razão de sua escolha é outra. Para que a obra tenha o sentido que se pretendeu e alcance o objetivo que se lhe atribuiu, é preciso que o leitor se identifique nessa primeira pessoa. Partindo dessa leitura, portanto, Descartes não estaria escrevendo enquanto Descartes, já há muito iniciado na filosofia; estaria, na verdade, fazendo o papel de um homem comum, guiado por posições um tanto irrefletidas, próprias de quem ainda não tem domínio de um sistema filosófico. Assim, o autor das *Meditações* apresenta-se apenas na medida em que mostra o caminho e guia os passos de quem queira segui-lo, e não como aquele que detém e ensina uma verdade. Eis porque, como diz ao redator das segundas objeções, ele pretendeu mais “escrever meditações do que disputas ou questões, como fazem os filósofos, ou teoremas e problemas, como os geômetras”, testemunhando, deste modo, que escreveu apenas “para aqueles que quiserem dar-se ao trabalho de meditar (com ele) seriamente e considerar as coisas com atenção” (GP 167-168; AT IX-1 123). Nas *Meditações*, portanto, o leitor deve se colocar no lugar do meditador, experimentando o mesmo que ele, passando da máxima dúvida ao máximo conhecimento. Com isso, pretende-se tornar o leitor receptivo a uma teoria do conhecimento que Descartes julga mais autêntica.

As *Meditações* foram escritas no estilo geométrico⁴, de acordo com o que Descartes chama de ordem de demonstração dos geômetras, na maneira de demonstrar analítica⁵. Este estilo de exposição teórica, a análise, pretende expor os conceitos segundo a maneira como estes são descobertos, partindo dos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, que são compreendidos a partir daqueles⁶. Este procedimento exige que o meditador volte várias vezes ao mesmo problema:

Sem dúvida, o desenvolvimento das *Meditações* não se parece tanto a uma linha reta como a uma espiral: se toma um problema em um primeiro estágio de suas reflexões e logo se o abandona, retomando-o em um estágio superior. (Williams, 1978, p.271)

⁴ “No modo de escrever dos geômetras, distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 121).

⁵ “... segui somente a via analítica em minhas *Meditações* ...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 122).

⁶ “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas...” (Respostas às Segundas Objeções: AT IX-1 121).

De acordo com a ordem da meditação⁷, na medida em que se parte dos conceitos mais fáceis para chegar aos mais difíceis, devemos esperar que a sexta e última meditação, portanto, ofereça o máximo de complexidade, sendo, de todas, a mais composta e a mais difícil (Gueroult, 1953b, p.7). Seu título promete provar a distinção real entre corpo e alma e a existência dos corpos. Na medida em que os conceitos mais difíceis são compreendidos a partir daqueles mais fáceis, então, para compreender tanto a prova da distinção real quanto a da existência dos corpos, é preciso buscar nas meditações anteriores a *Sexta* o significado dos conceitos que nelas estão envolvidos.

Passemos agora à apresentação do argumento da distinção real presente na *Sexta Meditação*, mostrando os conceitos que ele *exige* para ser compreendido.

O argumento da distinção real nas *Meditações*

O presente trabalho possui como objetivo apresentar o argumento da distinção real entre corpo e mente presente nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, visando a esclarecer sua relação com a separabilidade.

O argumento da distinção real, nesta obra, encontra-se presente na última das meditações (Sexta Meditação) da seguinte maneira:

[1] E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como a concebo, [2] basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. [3] E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. [4] E embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que

⁷ Falamos em *ordem da meditação*, e não em *ordem das razões*, por concordar com uma observação de Michelle Beyssade (1994, p.171) sobre as *Meditações*: "... a argumentação suscita no sujeito certas atitudes, chama certos atos ou produz certos efeitos, cuja expressão tem lugar no percurso e discurso meditativo. A ordem da meditação não se reduz à ordem das razões".

sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, [5] é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (GP, 134; AT IX-1, p. 62)

Como já esperávamos, devido às observações feitas acima acerca da última meditação, o argumento da distinção real é extenso e envolve uma série de elementos. Façamos uma análise e vejamos que elementos estão ali envolvidos. Em seguida, apresentaremos o itinerário a ser seguido para que o compreendamos.

Tenhamos em mente que a conclusão do argumento da distinção real consiste nisto: corpo e alma são verdadeiramente distintos um do outro e podem existir separadamente, o que corresponde a [5].

Para a compreensão dessa conclusão, comecemos por [1]. Em [1] o meditador afirma que “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebemos”. Para que o leitor, na posição de meditador, compreenda tal afirmação, é preciso que tenha entendido duas coisas com as meditações anteriores, a saber: o valor de uma percepção clara e distinta⁸ e aquilo que se entende por Deus no sistema cartesiano.

Uma percepção clara e distinta, no sistema cartesiano, é verdadeira. Isso não quer dizer que aquela idéia que é percebida clara e distintamente *necessariamente* corresponda a alguma entidade exterior ao pensamento, como veremos mais adiante. Além disso, precisamos igualmente compreender que Deus, nesse sistema, é um ser onipotente, bom, veraz e criador de tudo o que há no universo, sendo criador, portanto, também das idéias do meditador. Ora, se Deus é onipotente, então ele *pode fazer* com que a idéia que é percebida clara e distintamente, isto é, que é verdadeira, corresponda a uma entidade exterior ao pensamento. É isto o que o meditador está querendo dizer quando afirma que “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo”.

Passemos agora para [2]. Em [2], o meditador afirma: “basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las

⁸ Tomamos como suposto que toda a percepção, no sistema cartesiano, é a percepção de uma idéia (Landim, 1992, p.40)

diferentes”.

Aqui o meditador está fazendo mais de uma afirmação. Considerando [2] junto a [1], ele está dizendo, primeiramente, que se Deus é capaz de produzir tudo aquilo que concebemos clara e distintamente, e se concebemos clara e distintamente uma coisa sem a outra (A sem B e B sem A), então Deus é capaz de produzir A e B tais como os concebemos, isto é, um sem o outro. Eles podem, portanto, existir separadamente. Assim, se duas coisas, A e B, são percebidas clara e distintamente uma sem a outra, então elas podem existir separadamente.

A segunda coisa que é dita em [2] é que, se nós somos capazes de conceber duas coisas clara e distintamente uma sem a outra e, portanto, elas podem existir separadamente, então elas são distintas uma da outra. É bem verdade que, nesse trecho, Descartes *não* diz “para estar certo de que uma é *realmente* distinta da outra”, ou seja, ele não se utiliza do termo “realmente” para qualificar a distinção ou a diferença entre essas coisas. Contudo, na medida em que o que está em jogo é, sem dúvida, a distinção real, e não qualquer outra (como podemos ver por [5]), consideramos que desde já que a distinção a que Descartes está se referindo é uma distinção do tipo real.

O leitor deve prestar atenção ao fato de que, com essa etapa, ao contrário do que parecem pensar alguns comentadores, Descartes *não* está se comprometendo com uma definição do que é a distinção real, mas está apenas afirmando que se duas coisas podem ser postas separadamente, isto é, se duas coisas podem existir separadamente, ou, ainda, se duas coisas são separáveis, então elas são realmente distintas. Descartes está apresentando, portanto, uma *condição suficiente* para a distinção real entre duas coisas, a saber, a separabilidade⁹, mas não esclarece a relação entre os dois conceitos.

Ora, está aqui o ponto crucial da nossa dissertação. Consideramos que, quando o leitor/meditador chega a *Sexta Meditação*, Descartes não parece tê-lo guiado suficientemente a ponto de que compreenda o motivo pelo qual a separabilidade entre duas coisas é condição suficiente para uma distinção do tipo real entre elas. Esse é, portanto, o nosso problema: porque a separabilidade entre quaisquer duas coisas, A e B, por exemplo, é condição suficiente para a distinção real entre elas?

O nosso trabalho considera que com a leitura das *Objecções e Respostas*, em especial das discussões de Descartes com Caterus e Arnauld, teremos elementos suficientes trazer alguma luz à obscuridade desse ponto. Falamos em “alguma luz”, pois consideramos que o leitor que atenta não somente para as *Objecções e Respostas*, mas, além disso, para a teoria

⁹ Chamamos de separabilidade a possibilidade de quaisquer duas coisas, A e B, por exemplo, existirem separadamente uma da outra.

cartesiana da substância exposta nos *Princípios* (em especial a identidade da substância com seu atributo principal e a relação deste atributo com seus modos), compreende ainda melhor o estabelecimento, ao longo das *Meditações*, dos elementos envolvidos no argumento da distinção real. Uma leitura das *Meditações* à luz da teoria cartesiana da substância não será feita na presente dissertação, pois essa tarefa nos exigiria outro trabalho. Passemos agora à [3] e à [4].

Em [3] o meditador está afirmando que é uma coisa que pensa e que sua essência ou natureza consiste somente em pensar. As condições para que o meditador pudesse fazer essa afirmação foram traçadas nas meditações anteriores. Já na *Segunda Meditação*, o meditador conclui que é uma coisa que pensa: “*eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa*, isto é, uma mente ou uma alma ou um intelecto ou uma razão” (GP 94; AT IX-1 21, nossos itálicos). Alguns comentadores acreditam que com essa afirmação, o meditador já está julgando, na *Segunda Meditação*, que não possui nenhuma propriedade corporal. Acreditamos ter motivos suficientes para supor, tal como mostraremos ao longo da dissertação, que nesse momento o meditador não está excluindo de si qualquer propriedade corporal, mas apenas suspendendo seu julgamento em relação a isso. Ora, apenas essa interpretação pode estar de acordo com o que é dito na *Quarta Meditação*:

Agora não somente sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa idéia de natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa. E suponho, aqui, que não conheço ainda nenhuma razão que me persuada de uma coisa mais do que de outra: donde se segue que sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo ainda a abster-me de dar algum juízo a este respeito. (AT IX-1 46-47, nossos itálicos)

Acreditamos que essa passagem é esclarecedora para aquilo que o meditador quer dizer quando afirma [3]. Ora, até a *Quarta Meditação*, o meditador não sabe se a natureza pensante e a natureza corpórea são distintas ou se elas são uma mesma coisa. A nossa interpretação supõe que, quando o meditador afirma em [3] que sua essência consiste somente em que é uma coisa que pensa, ele está, nesse momento, excluindo ou negando de si mesmo qualquer propriedade corporal, o que se confirma quando consideramos [4].

Em [4] o meditador afirma que possui uma idéia clara e distinta de si mesmo como coisa pensante e inextensa, e afirma, além disso, que possui uma idéia clara e distinta do corpo como uma coisa extensa e que não pensa. Vimos, em [1], que Deus pode produzir tudo

aquilo que nós concebemos clara e distintamente tal como nós concebemos. Vimos, em [2], que basta conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para saber que elas podem existir separadamente, donde se seguiria que são realmente distintas. Ora, corpo e alma satisfazem essas condições, donde o meditador conclui, em [5], que sua alma é verdadeiramente distinta do corpo e que pode existir separadamente dele.

Que elementos estão, portanto, envolvidos no argumento da distinção real?

Quando fizemos uma análise de [1], vimos que, para que o leitor compreendesse aquela afirmação, seria preciso *compreender e ter a certeza de que uma percepção clara e distinta é verdadeira* e que, além disso, no sistema cartesiano, *Deus é um ser onipotente, bom, veraz e criador de tudo o que há no universo*. Em [2], vimos que o meditador estava apenas colocando a separabilidade como condição suficiente para a distinção real. Para compreender [3] e [4], o leitor/meditador necessita ter compreendido o que é o corpo e o que é a alma, pois, somente sabendo o que é um e o que é o outro, possuirá condições suficientes para afirmar que *a alma é uma coisa pensante e inextensa*, e que *o corpo é uma coisa extensa e que não pensa*.

Assim, os elementos que precisaram ser desenvolvidos ao longo das *Meditações* para que, na Sexta Meditação, o leitor pudesse compreender o argumento da distinção real, foram:

- O conceito de alma como coisa pensante e inextensa;
- O conceito de corpo como coisa extensa e que não pensa;
- O conceito de Deus como ser onipotente, bom, veraz e criador de tudo o que há no universo;
- O estabelecimento e fundamentação da regra segundo a qual toda percepção clara e distinta é verdadeira.

Ora, na medida em que o conhecimento da distinção real é posterior ao estabelecimento desses conceitos, pois os *exige* para ser alcançado, e na medida em que esses elementos encontram-se distribuídos desde a *Segunda* até a *Quinta Meditação*, então compreende-se o motivo pelo qual Descartes o estabeleceu somente na *Sexta*.

A nossa interpretação supõe que a exposição desses conceitos ao longo das *Meditações*, embora nos permita compreender o argumento da distinção real, não nos permite compreender, contudo, o motivo pelo qual a separabilidade é posta como condição suficiente para distinção real, e nem aquilo precisamente em que consiste essa distinção. Pretendemos mostrar que, com a leitura das *Objecções e Respostas*, em especial das discussões de Descartes com Caterus e Arnauld, teremos elementos suficientes para compreender o que é essa distinção e, com isso, compreender também o motivo pelo qual a separabilidade é uma

condição para o seu reconhecimento. Passemos agora à exposição do modo pelo qual o nosso trabalho está estruturado.

Itinerário

Vimos que o conhecimento da distinção real depende de conhecimentos que foram estabelecidos previamente nas *Meditações*, a saber, o conceito de alma, o conceito de corpo, significado de uma percepção clara e distinta e o conceito do Deus. Na medida em que o estabelecimento do conceito de Deus é uma tarefa árdua e exigiria outra dissertação, nós não o trataremos aqui. Consideraremos, para os fins da nossa investigação, que a existência daquele Deus foi estabelecida a partir de duas provas na *Terceira Meditação*, e de uma terceira prova na *Quinta Meditação*.

Os três primeiros capítulos da presente dissertação visam a explicar o modo pelo qual o meditador chega ao conhecimento daqueles outros três elementos necessários à prova, a saber, o conceito de alma, o conceito de corpo, e o estabelecimento e fundamentação da regra segundo a qual toda percepção clara e distinta é verdadeira.

No primeiro capítulo mostraremos como o meditador estabelece a primeira certeza das *Meditações*, a saber, *eu sou, eu existo*, e como, a partir daí, descobre ser uma coisa que pensa. Nesse primeiro capítulo não chegaremos a uma concepção de alma como coisa pensante e inextensa, mas apenas de alma como coisa pensante.

No segundo capítulo, mostraremos como o meditador, ao longo das *Meditações*, chega a uma concepção de corpo como uma coisa extensa.

No terceiro capítulo, mostraremos como, ao longo das *Meditações*, o meditador chega à conclusão de que todas as suas percepções claras e distintas são verdadeiras.

O quarto capítulo será dedicado à análise da prova a partir desses elementos, esclarecendo pontos que ainda permanecem obscuros, tal como a passagem da idéia de si mesmo como coisa pensante para a idéia de si mesmo como coisa pensante e inextensa. Nesse capítulo serão expostas as discussões de Descartes com Caterus e Arnauld, que são fundamentais para uma adequada compreensão do argumento. Com uma análise dessas discussões, acreditamos ter elementos suficientes para concluir que a) que a distinção real é a que se dá entre substâncias¹⁰, b) que ser substância é ser separável e que, portanto c)

¹⁰ Isto que, na via analítica das *Meditações*, de acordo com o nosso estudo, é uma conclusão, nos *Princípios* é posto como uma definição (Cf. *Princípios* I. 60: “A [distinção] real encontra-se propriamente entre duas ou várias substâncias”). Consideramos que este é um ganho do presente trabalho, a saber, a demonstração da construção, nas *Meditações*, daquela definição de distinção real que está presente nos *Princípios*.

reconhecer a separabilidade de duas coisas é reconhecer que aquelas coisas são substâncias e que, então, são realmente distintas uma da outra. Chegando a essas conclusões, acreditamos ter esclarecido que a separabilidade é condição suficiente e necessária da distinção real.

Referência aos textos de Descartes e o uso de traduções

Sempre que possível nos referimos ao volume e página da edição das *OEuvres de Descartes* de Charles Adam & Paul Tannery, “AT” (Adam & Tannery 1896), com o número do volume em algarismos romanos (caso se trate de um volume em duas partes, tal como ocorre com os volumes AT VIII e IX, indicamos a parte em algarismos arábicos; p. ex.: “AT VIII-1”, “AT IX-2”). Na versão consultada desta edição das obras de Descartes o texto estabelecido por Adam & Tannery foi reeditado por vários especialistas em Descartes: Joseph Beaudé & Pierre Costabel (volumes I, II, III e IV), Pierre Costabel, Joseph Beaudé & Alan Gabbey (volume V), Centre Alexandre Koyré (índice dos nomes das novas adições do volume V), Bernard Rochot & Pierre Costabel (volumes VI, VIII, IX e X), Bernard Rochot (volume VII) e Joseph Beaudé (volume XI).

Seguimos a regra acima também para a referência à correspondência de Descartes. No entanto, neste caso alternativamente referimo-nos à edição, em três volumes, das *OEuvres Philosophiques de Descartes* de Ferdinand Alquié (Alquié 1963a, 1963b e 1963c), à qual nos referimos como “OPD”, indicando em algarismos romanos o volume. Nesta edição se encontram importantes correções à datação das cartas, em relação à edição Adam & Tannery.

Sempre apresentamos o texto de Descartes e de todos os outros autores citados em tradução para o português. Utilizamos a tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. sempre que disponível para algum texto de Descartes, utilizando a sigla “GP” para nos referir à paginação da mesma, de acordo com a segunda edição do volume *Descartes*, da coleção “Os Pensadores” (Civita 1983a). A tradução da primeira parte dos *Princípios* que utilizamos é a coordenada por Guido de Almeida (Descartes 1644b).

1. A IDÉIA DA COISA PENSANTE

O presente capítulo trata de apresentar o desenvolvimento, nas *Meditações*, de um dos elementos necessários para a adequada compreensão do argumento da distinção real, a saber, a idéia da coisa pensante¹¹.

Para atingir esse objetivo, percorreremos o seguinte caminho. No primeiro tópico, mostraremos a importância e o processo da dúvida metódica cartesiana presente na *Primeira Meditação*, explicando o trajeto percorrido por Descartes até chegar à primeira certeza – *eu sou, eu existo*. Após o estabelecimento dessa primeira certeza, que será feito no segundo tópico, poderemos passar para uma terceira parte, “Que é que sou?”, na qual o meditador busca a natureza da sua própria existência, e chega à sua conclusão de que não é nada “senão uma coisa que pensa” (GP 94; AT IX-1 21). Explicaremos o sentido preciso dessa afirmação, esclarecendo que, do fato de *ter descoberto somente* ser uma coisa que pensa, o meditador não pode ainda afirmar *que é somente* uma coisa que pensa, excluindo, assim, a possibilidade de que qualquer outra coisa pertença à sua essência. Essa afirmação – “nada sou senão uma coisa que pensa” – só pode ser feita na medida em que se refere à ordem do conhecer, e não à ordem da verdade das coisas.

Por último, buscaremos saber o que é uma coisa que pensa, e veremos que se trata de “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. Esclareceremos em que sentido podemos dizer que o atos de imaginar e sentir, que pressupõem noção de extensão, possuem o mesmo estatuto da indubitabilidade dos atos do pensamento que envolvem somente o puro intelecto.

Retomemos então o processo da dúvida metódica cartesiana presente na *Primeira Meditação*.

1.1. Algumas considerações sobre a *Primeira Meditação*

Na *Primeira Meditação*, Descartes determinou o objetivo das *Meditações*, a saber, o estabelecimento de algo firme e constante nas ciências, e, juntamente, estabeleceu o método que pretendia utilizar para o alcance deste objetivo: um exame que levaria à destruição dos princípios sobre os quais todas as suas antigas opiniões estavam fundadas (GP 91; AT IX-1

¹¹ Estritamente falando, para os fins do argumento da distinção real, não basta que tal conceito seja estabelecido. É necessário, igualmente, que ele seja claro e distinto. Os critérios de clareza e distinção serão tratados no Capítulo 3. Por ora, eles serão desenvolvidos conforme a necessidade do argumento.

13-14). Nesse exame, em busca de algo “*certo e indubitável*”, que pudesse servir de pilar de sustentação para a construção de uma ciência, tudo aquilo em que o meditador encontrasse a menor dúvida deveria ser considerado “da mesma maneira como se soubesse que fosse absolutamente falso” (GP 91; AT IX-1 18-19).

A proposta é *radical*. Sobretudo se considerada a justificativa que abre a meditação: “Há muito tempo eu me apercebi de que muitas coisas que tomei como verdadeiras eram, na verdade, falsas” (GP 91; AT IX-1 13). O meditador parece, afinal, ter constatado a frustração de *algumas* de suas opiniões e, a partir de então, acreditou que poderia construir em bases sólidas o edifício da ciência destruindo tudo aquilo em que, até então, tinha acreditado. Para isso não precisaria examinar *cada uma* das opiniões, o que seria um “trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (GP 91; AT IX-1 13), bastaria dedicar-se aos princípios sobre os quais as antigas opiniões estavam fundadas. Assim, ao destruir esses princípios, ele estaria destruindo todas as suas antigas opiniões.

A radicalidade da *dúvida*¹², contudo, possui uma justificativa: ela indica, como veremos, uma estratégia para a descoberta de um primeiro princípio que seja o fundamento de uma certeza e também ponto de partida para a descoberta de outras certezas. Se a *dúvida* é ou não um bom caminho e se os alicerces a partir dos quais Descartes pretendeu ter erigido o grande edifício da ciência são ou não frágeis não são questões a que este trabalho pretende dar uma resposta.

Veremos, mais adiante, que, ao longo da *Primeira Meditação*, Descartes encontra razões para duvidar de suas crenças utilizando-se de argumentos céticos baseados na ilusão sensorial, na experiência do sonho, na possibilidade de Deus ser enganador ou de o universo ser governado por um Gênio Maligno (Beck, 1953, p. 213; Markie, 1992, p. 140). A utilização destes argumentos pode causar estranheza àquele que, tendo algum conhecimento prévio das doutrinas cartesianas em geral, se propõe a lê-la. Ante a ironia com que fora interpelado por Hobbes¹³, o próprio Descartes reconhece que os argumentos céticos de que se valera na *Primeira Meditação* eram, de fato, um pouco ultrapassados. Sabendo, contudo, que Descartes desejava fundamentar a ciência sob princípios não escolásticos e não empíricos, compreendemos as razões que ele nos dá para recorrer ao ceticismo: ele acredita que aqueles velhos argumentos céticos têm, primeiro, o poder de preparar a mente de seus leitores para a

¹² Utilizamos o termo *dúvida*, assim como faz a maior parte dos intérpretes de Descartes, para nos referirmos ao processo no qual o meditador se dedica a destruir todas as suas antigas crenças.

¹³ Cf. *Terceiras Objeções e Respostas*, AT IX-1 133-152.

consideração daquilo que diz respeito tão somente ao intelecto e, segundo, que por meio deles seria mostrado que as verdades descobertas não poderiam ser abaladas por quaisquer dúvidas daquela natureza.

Com a primeira dessas razões que apresenta, Descartes pode estar dizendo que, ao fazer uso dos argumentos céticos, ele mostraria, aos que adotam princípios escolásticos e aos que adotam princípios empíricos, que existe uma alternativa àquele conhecimento arraigado na matéria e no sensível. Isso quer dizer que, se o leitor for continuamente preparado para reconhecer a distinção entre o que diz respeito ao intelecto e o que diz respeito ao corpóreo, verá que não se trata meramente de uma alternativa possível; aliás, nem pode ser chamada alternativa – é a via necessária. Dessa forma, a incursão ao ceticismo proposta na *Primeira Meditação* é designada a tornar clara a possibilidade de uma conversão intelectual: minando-se aos poucos a confiança *irrefletida* na percepção sensível e passando-se à apreciação do papel fundamental da razão na aquisição de conhecimento genuíno.

Assim, apesar de Descartes utilizar-se, na *Primeira Meditação*, de tradicionais argumentos céticos, o leitor deve ter em mente que a dúvida cartesiana não é de maneira alguma aquela dos céticos, “que duvidam somente por duvidar e terminam por estar sempre indecisos” (apud Beck, 1953, p.214). Quando, ao final da *Primeira Meditação*, não houver nada de certo em que o meditador possa confiar, a proposta cartesiana não é que a dúvida se encerre nela mesma. A idéia de Descartes é que, chegando, ao final da *Primeira Meditação*, a uma hipótese de incerteza absoluta, talvez o meditador conquiste alguma certeza. Esta primeira certeza, por sua vez, poderia fornecer ao meditador um *método* para adquirir conhecimento, e utilizando-se deste método, poderia encontrar outras certezas. (Hatfield, 2003, p.101). A dúvida, portanto, não exprime uma atitude cética, mas, ao contrário, “indica uma *estratégia* para a descoberta de um primeiro princípio que seja o fundamento de uma certeza [...] e também ponto de partida para a descoberta de outras certezas, engendrando assim um sistema de conhecimentos certos e evidentes, isto é, uma ciência” (Landim, 1992, p. 26, nossos itálicos).

Passemos, agora, a uma breve exposição dos argumentos céticos da *Primeira Meditação*, visando a contextualizar o leitor para o momento em que o meditador encontrar a sua primeira certeza.

1.1.1 Uma breve exposição dos argumentos céticos da *Primeira Meditação*

Vimos que, na *Primeira Meditação*, o meditador estabelece o objetivo das *Meditações*,

a saber, construir em bases sólidas o edifício da ciência destruindo tudo aquilo em que, até então, tinha acreditado. Para isso não precisaria examinar e destruir *cada uma* das opiniões, mas bastaria dedicar-se aos princípios sobre os quais suas antigas opiniões estavam fundadas. Nesse exame, em busca de algo “*certo e indubitável*”, tudo aquilo em que o meditador encontrasse a menor dúvida deveria ser considerado "da mesma maneira como se soubesse que fosse absolutamente falso" (GP 91; AT IX-1 18-19).

Num primeiro momento do exame, o meditador percebe que foi por meio dos sentidos que aprendeu, no passado, tudo o que até então considerava como mais verdadeiro e mais seguro. A primeira idéia a ser examinada, portanto, é a que supõe que o conhecimento provém dos sentidos ou pelos sentidos. Percebendo, contudo, que os sentidos o enganavam algumas vezes, e, aplicando a esse caso específico o princípio cartesiano de sempre tomar como falso aquilo de que temos razões para duvidar, o meditador não pode mais fiar-se neles, pois “é de prudência nunca confiar inteiramente em quem já nos enganou alguma vez” (GP 86; AT IX-1 13).

Num segundo momento, contudo, o meditador hesita. Perceber que os sentidos são falíveis *algumas vezes* parece insuficiente para nos fazer duvidar sistematicamente de *todas* as percepções sensíveis. É que parece haver uma condição específica em que se torna possível algum grau de confiabilidade nessas percepções, a saber, a condição do estado atual do corpo próprio¹⁴ :

... ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere a coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar [...]: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. (GP 86; AT IX-1 14)

Em relação às nossas percepções sensíveis, portanto, estamos diante de duas situações. A primeira delas é em relação às coisas pouco sensíveis e muito distantes. Vimos que nestes casos é prudente não confiarmos nos sentidos como fonte de conhecimento, isto é, como fonte de apreensão dos objetos externos ao pensamento, pois eles já nos enganaram algumas vezes, e tudo o que já nos enganou alguma vez deve ser considerado como inteiramente falso, ao menos em relação àquele aspecto que enganou. O segundo caso está relacionado ao que é muito sensível e pouco distante. Ora, nada parece ser mais sensível e menos distante do que o

¹⁴ Estamos significando, com esta expressão, as percepções sensíveis referentes à situação ou ao estado em que se encontra o corpo do meditador.

próprio corpo, e, mais especificamente, o estado atual do próprio corpo: “...como poderia eu negar que *estas* mãos e *este* corpo sejam meus?” (GP 86; AT IX-1 14; nossos itálicos).

Apesar dessa primeira razão de duvidar ter sido insuficiente para fazer o meditador duvidar das percepções sensíveis em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes, ele descobrirá, a partir do argumento do sonho, como veremos a seguir, uma nova razão de duvidar, e esta será suficiente para fazê-lo desacreditar daquele suposto conhecimento.

Dando continuidade, o meditador é levado a perceber¹⁵, então, que algumas vezes em que julga estar sonhando, passa por experiências que parecem tão reais quanto às experiências por que passa quando está acordado.

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 do meu leito? [...] Pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono. (GP 86; AT IX-1 14-15)

Ora, se o meditador de fato não possui critérios para discernir o sono da vigília, e se a definição de sonho parece implicar que aquilo que é supostamente percebido não passa de uma ilusão, então pode ser o caso que a percepção do estado atual do corpo próprio seja um sonho e, portanto, corresponda a uma ilusão. Assim sendo, o argumento do sonho apresenta-se como uma razão suficiente para fazer o meditador duvidar sistematicamente de todas as suas percepções sensíveis, mesmo em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes.

Há um novo suposto conhecimento, contudo, que esta razão de duvidar não consegue atingir, a saber: mesmo se nada do que percebemos existir e se todas as nossas representações não passarem de sonhos ou ilusões, devem existir ao menos objetos mais simples e universais, dos quais se formam os conteúdos das nossas representações, isto é, os conteúdos da nossa imaginação. Dentre essas coisas, segundo Descartes, estão “a natureza corpórea em geral e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número” (GP 87; AT IX-1 15-16). Os componentes indecomponíveis da minha percepção, que são os objetos da Matemática, portanto, parecem conter algo de certo e indubitável. Do

¹⁵ Isso ocorre após a apresentação do que alguns comentadores denominam de “argumento da loucura”. Na medida em que, entre os comentadores, há uma grande discordância relativa à função deste argumento na *Primeira Meditação*, e na medida em que tal discussão foge aos interesses da presente dissertação, optamos por não abordá-lo neste trabalho.

mesmo modo, a Aritmética e outras ciências que tratam somente de “coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza” parecem também conter algo de certo e indubitável, pois, “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (GP 87; AT IX-1 16).

Acompanhando a exposição dos argumentos da *Primeira Meditação*, estamos aptos a perceber a maneira pela qual o processo da dúvida é estabelecido por Descartes: para cada novo conhecimento que se supõe verdadeiro, é contraposta também uma nova razão de duvidar. Para o suposto conhecimento de que os sentidos nos permitem apreender os objetos externos ao pensamento, foi contraposta a primeira dessas razões: os sentidos nos enganam *às vezes*, isto é, em relação às coisas pouco sensíveis e muitos distantes. Em relação a essa primeira razão de duvidar, contudo, emerge um novo conhecimento que se supõe verdadeiro: parece que não podemos duvidar dos sentidos em relação às coisas muito sensíveis e pouco distantes. O argumento do sonho, por sua vez, ao mesmo tempo em que foi suficiente para excluir sistematicamente *todas* as percepções sensíveis enquanto fonte de conhecimento, é insuficiente, contudo, para fazer duvidar das naturezas simples que são o objeto da Matemática e que formam o conteúdo das nossas representações, quer elas sejam verdadeiras, quer sejam ilusões. Este novo conhecimento que se supõe verdadeiro, contudo, é posto em cheque com a apresentação de uma nova razão de duvidar que extrapola a dúvida natural, como explicaremos a seguir.

Alguns comentadores sugerem que, na *Primeira Meditação*, podemos ver claramente uma divisão entre uma dúvida natural e uma dúvida artificial (hiperbólica ou metafísica). Seria natural a dúvida gerada sem recurso a nenhuma hipótese que, embora logicamente possível, pareça extraordinária e totalmente alheia ao homem comum. Todos nós experimentamos ocasiões em que estávamos plenamente convictos de uma impressão, mas nos damos conta de que fomos enganados, seja porque as condições da percepção eram desfavoráveis, seja porque não vemos nenhuma razão para duvidar de uma percepção imediata. Todos nós já sonhamos e, durante o sono, acreditamos estar vivenciando a situação ali representada. Mas não estamos acostumados a pensar na possibilidade de sermos enganados sobre coisas que nem em sonho somos capazes de conceber: que dois e três seja algo diferente de cinco, por exemplo.

Descartes extrapola a dúvida natural através de um artifício: ele propõe ao meditador que o universo é governado por um Deus que faz com que ele (o meditador) se engane todas as vezes em que realiza a adição “dois mais três” ou em que enumera os lados de um

quadrado. Para evitar a contradição presente na idéia de um Deus (“soberanamente bom”), que é, ao mesmo tempo, enganador, Descartes recorre ao artifício do Gênio Maligno, “que emprega todo o seu engenho em nos enganar” (GP 88; AT IX-1 17-18). Este gênio coloca igualmente as verdades da matemática em dúvida, e, por isso, tais verdades devem ser consideradas como absolutamente falsas. Além de colocar essa última crença em dúvida, podemos dizer que o Gênio Maligno possui o poder também de reforçar a dubitabilidade de todas as outras “antigas crenças”, na medida em que engana sistematicamente o meditador quando ele pensa ser verdadeira uma crença que é falsa:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e, se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. (GP 88-89; AT IX-1 17-18)

Vimos até então que, na trajetória da *Primeira Meditação*, o meditador parece encontrar razões cada vez mais poderosas para duvidar de suas crenças, utilizando-se de argumentos baseados na ilusão sensorial, na experiência do sonho, na possibilidade de Deus ser enganador e no artifício do Gênio Maligno (Beck, 1953, p. 213; Markie, 1992, p. 140). Com a utilização deste último artifício, a *Primeira Meditação*, que foi dedicada à destruição de todos os supostos conhecimentos do meditador (Wilson, 1999, p.1), é finalizada, portanto, sem que nenhum destes supostos conhecimentos fosse reconhecido como *certo e indubitável*.

1.2 Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?

Como pretendemos ter mostrado nos tópicos anteriores, Descartes empreende uma árdua e ousada tarefa, na *Primeira Meditação*, em nome da fundamentação da ciência, a saber, a destruição dos princípios sobre os quais estavam asseguradas suas antigas opiniões, isto é, seus supostos conhecimentos.

Neste tópico da dissertação, veremos que o processo da dúvida gerada pelos argumentos céticos expostos na *Primeira Meditação* será interrompido no começo da *Segunda*, quando o meditador descobrir em sua própria existência uma crença imune até ao ceticismo mais radical (Frankfurt, 1966, p.329).

A *Segunda Meditação* é iniciada com uma breve revisão da posição a que o meditador foi conduzido até agora¹⁶. Dados os argumentos até então expostos, parece não haver no mundo nada de certo – se é que há um mundo.

Suponho que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, a não ser que nada há no mundo de certo (GP 90; AT IX-1 19).

O meditador proporá, contudo, uma nova questão: “Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?”. Se até esse momento ele havia focado a atenção primeiramente nos objetos externos ao seu pensamento e, depois, nos objetos da sua consciência, na medida em que são representações (seja de algo real, seja de algo fictício), agora, pela primeira vez, pensará em si mesmo (Beck, 1953, p. 214).

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. (GP 91; AT IX-1 19)

Nessa passagem, o meditador se pergunta se a conclusão obtida na *Primeira Meditação* – não há absolutamente coisas reais, sejam físicas ou mentais (Frankfurt, 1966, p. 77) – é equivalente a ser persuadido de sua própria inexistência. A resposta é despida de qualquer hesitação: “*Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas*

¹⁶ É de costume que o início de cada meditação apresente um resumo do que foi analisado até aquele momento. Este tipo de reflexão possui como objetivo colocar a investigação à luz dos resultados obtidos (Hatfield, 2003, p. 142).

pensei alguma coisa". E essa existência, o meditador concluirá, resiste até mesmo à hipótese do Gênio Maligno:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (GP 92; AT IX-1 19)

Com esse trecho, Descartes retoma a hipótese do Gênio Maligno, e então faz mais dois enunciados: (i) "Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana", e (ii) "por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa".

Para ser enganada, uma pessoa deve acreditar ou pensar algo erroneamente. Em "(i)" está sendo afirmado que se o meditador acredita ou pensa algo erroneamente, então ele existe. No caso especial da crença de que existe, o meditador seria enganado somente se ele acreditasse em "Eu existo" enquanto isso fosse falso – ou seja, enquanto ele é inexistente. Em "(ii)", contudo, está sendo afirmado que a ocorrência desta situação é logicamente impossível. Nem mesmo um Gênio Maligno poderia fazer com que o meditador acreditasse erroneamente que ele existe, pois ele não pode estar enganado sem existir.

Assim, o meditador se depara com uma crença que os argumentos da *Primeira Meditação* não podem tornar incerta:

... cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (GP 92; AT IX-1 19)

Todas as vezes, portanto, que o meditador pensa que existe, ou, em outras palavras, todas as vezes em que ele pensa na proposição *eu sou, eu existo*, tal proposição é certa. Isso se deve à indubitabilidade da proposição *Eu penso*, cuja negação (*Eu não penso*) supõe sua efetiva realização. Em outras palavras, é da tentativa de pensar o contrário (propiciada pelo método escolhido, a saber, recusar aquilo em que haja o menor grau de dúvida e, para isso, duvidar ativamente tanto quanto for possível daquilo que se lhe apresenta) que surge o conhecimento que resiste.

Segundo Landim (1994a, p. 48), a indubitabilidade do *Eu penso* decorre de propriedades que só os atos de consciência têm enquanto atribuídos aos sujeitos desses atos.

Ele explica que o sujeito de um ato de consciência é imediatamente consciente de *seu* ato, pois ter consciência significa realizar um ato de consciência, e realizar um ato de consciência significa ser consciente do ato; essas duas coisas, portanto, não podem ser dissociadas. Como todo ato supõe o sujeito do ato, todo ato de consciência supõe o sujeito de consciência. Mas ser sujeito do ato de consciência significa ser consciente, que, por sua vez, significa ser consciente de ser sujeito do seu ato de consciência.

A indubitabilidade do enunciado *Eu penso*, portanto, repousa na realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente desse ato¹⁷. *Eu sou*, por sua vez, descreve a consciência que o sujeito tem de existir como sujeito do pensamento (Landim, 1992, p. 38). Na medida em que o enunciado *Eu penso* é indubitável, então o enunciado *Eu sou* é verdadeiro, pois existir (como sujeito pensante) é uma condição ontológica do pensar (Landim, 1994b, p. 49). Em outras palavras, já que um ato de pensamento é indubitável, e já que um ato do pensamento exige algo que o sustente, isto é, uma existência que o pense, então o meditador pode concluir que existe.

Esse tipo de interpretação (que conta com a idéia de que um ato exige um sujeito do ato) abre espaço para a objeção que foi feita por Gassendi nas *Quintas Objeções*. Gassendi tenta denegrir o interesse especial do *cogito*¹⁸ sugerindo que Descartes poderia muito bem ter inferido sua existência de outra atividade qualquer que não o pensar, “uma vez que é conhecido pela luz natural que tudo que age é”. Embora Descartes rejeite esta sugestão, ele aceita o ponto lógico de Gassendi. Ele insiste que há uma diferença vital entre o *cogito* e uma inferência como “Eu caminho, portanto eu existo”, mas ele localiza esta diferença nas premissas das duas supostas inferências e não em sua estrutura lógica, que ele concede ser a mesma. A peculiaridade do *cogito*, ele mantém, está no fato de que “não há ação minha da qual eu esteja inteiramente certo ([quero dizer] é claro, desta certeza metafísica que é tudo o que está em questão aqui) à exceção somente do pensar.” (AT IX-1 207). Dados os argumentos expostos na *Primeira Meditação*, Descartes não pode, na *Segunda*, derivar “Eu existo” de “Eu caminho”, pois “eu caminho” supõe a existência de um corpo, e, como vimos, a certeza acerca da existência dos corpos foi suspensa.

Vimos nesse tópico, então, como, no seio da dúvida, o meditador encontra o primeiro conhecimento, isto é, a primeira certeza. A aquisição do conhecimento da existência de si mesmo dependeu *exclusivamente* do pensamento. Desse modo, o meditador pode afirmar *eu*

¹⁷ Sobre isso, conferir *Pode o Cogito ser posto em questão?*, in *Discurso*, nº 24, 1994, p.9-30.

¹⁸ Por *cogito* estamos designando o argumento de que Descartes se utiliza para chegar à primeira certeza na *Segunda Meditação*.

sou, eu existo, mesmo que não haja nada no mundo – ainda que não exista um mundo – e esse enunciado escapa às razões de duvidar. Com a descoberta de um primeiro princípio¹⁹, o meditador pode agora partir para a busca de outras certezas.

1.3 Que é que sou? Uma coisa que pensa.

A afirmação da existência própria – *eu sou, eu existo* – leva o meditador a se perguntar sobre o que é isso que ele indubitavelmente é.

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e evidente do que todos que tive até agora. (GP 92; AT IX-1 19-20)

Para atingir o objetivo de descobrir a natureza disto que ele indubitavelmente é, o meditador irá examinar que propriedades podem ser atribuídas com certeza ao seu ser - ou à sua existência - nesse estágio do raciocínio. Ele fará isso por meio da enumeração de todas as propriedades que costumava (antes da *dúvida*) atribuir a ele mesmo.

Eis porque considerarei de novo o que acreditava ser, antes de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável. (GP 92; AT IX-1 19-20)

Na medida em que o meditador acreditava, antes da *dúvida*, ser provido tanto de um corpo quanto de uma alma²⁰, então ele deve examinar as propriedades atribuídas ao corpo e também as propriedades atribuídas à alma. Vejamos agora, então, o exame dessas propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo e à alma, a fim de verificar se algum desses atributos possui uma relação necessária com o sujeito do *cogito*.

¹⁹ Sobre o *cogito* como primeiro princípio, cf. *Pode o Cogito ser posto em questão?*, in Discurso, nº 24, 1994, p.9-30.

²⁰ “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma”. (GP 93, AT IX-1 21)

1.3.1 Propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo

Primeiramente, o meditador enumera as propriedades que pré-filosoficamente eram atribuídas ao corpo:

[...] que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio [...] (GP 93; AT IX-1 21)

Nenhuma dessas propriedades, contudo, resiste a uma nova utilização da hipótese do Gênio Maligno (Wilson, 1978, p. 71). Se houver, pois, um ser que é extremamente poderoso, ardiloso e malicioso, e que, além disso, se utiliza de todas essas qualidades para enganá-lo, o meditador jamais poderá estar certo de que essas propriedades pertencem a ele. Ora, é que se ele pode indubitavelmente afirmar: *eu sou, eu existo*, mas pode também duvidar dessas propriedades atribuídas pré-filosoficamente ao corpo, então ele *não pode*, nesse estágio do raciocínio, afirmar que alguma dessas propriedades corpóreas pertença a ele. Não percebendo nenhuma relação necessária entre as propriedades que supõem extensão e o conhecimento da existência do sujeito do *cogito*, o meditador conclui:

Passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que existe em mim. (GP 93; AT IX-1 21)

1.3.2 Propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma

Num segundo momento, Descartes enumera as propriedades que pré-filosoficamente eram atribuídas à alma, a fim de igualmente verificar se há alguma delas que necessariamente pertença ao seu ser.

Os primeiros são alimentar-me e caminhar [...] Um outro é o sentir [...] Um outro é o pensar. (GP 93; AT IX-1 21)

Na medida em que as propriedades "alimentar-se", "caminhar" e "sentir" pressupõem, segundo Descartes, alguma noção de extensão (GP 93; AT IX-1 21), então elas devem ser provisoriamente excluídas dessa análise juntamente com todas as outras propriedades corpóreas. Resta somente o "pensar", que, segundo Descartes, além de não pressupor

nenhuma noção de extensão, é o único atributo que não pode ser excluído do seu ser:

[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim [...] (GP 93-94; AT IX-1 21)

Dentre todas as propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo e à alma, portanto, somente uma resiste à dúvida: o pensamento.

Ora, para demonstrar a verdade de *Eu sou* foi necessário efetuar um ato de consciência e perceber, ao mesmo tempo, a conexão necessária entre a realização do ato de consciência e a consciência de existir como sujeito desse ato, isto é, a consciência de existir como sujeito pensante. Dizer *Eu sou*, então, significa dizer *Eu sou um sujeito pensante* (Landim, 1994, p. 49). Ora, se foi por meio do pensamento que o meditador pôde afirmar a sua existência, estabelecendo assim a primeira certeza das *Meditações Metafísicas*, então seu ser é inseparável do pensamento, sob a pena de talvez deixar de existir, caso deixe de pensar²¹. Chegando a essa conclusão, o meditador se sente autorizado a responder a pergunta "Que é que sou"?

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: sob este aspecto preciso, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa, isto é, uma mente ou uma alma ou um intelecto ou uma razão [...]. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (GP 94; AT IX-1 21, nossos itálicos)

Na demonstração da prova da proposição *Eu sou um sujeito pensante*, ou *Eu sou uma coisa que pensa*, não intervieram a crença na existência do mundo, na existência dos outros sujeitos ou na existência de Deus. Tal prova foi demonstrada *exclusivamente* em razão da indubitabilidade do *Eu penso* e da percepção da conexão necessária entre pensar e existir. Assim, o que pode ser conhecido ou pensado da existência do sujeito é que existir como sujeito significa existir somente como sujeito pensante. Nesse contexto, *Eu sou um sujeito pensante* significa *Eu sou somente um sujeito pensante*. (Landim, 1994a, p. 49). Quereria isso dizer que toda propriedade corporal está desde já excluída do sujeito do *cogito*? Este ponto é de extrema importância para o argumento da distinção real e, portanto, além de ser explicitado abaixo, será também retomado no Capítulo 4.

²¹ "... poderia talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir". (AT IX-1 21-22)

1.3.3 Ser pensamento é ser não-corpo?

Que quer dizer exatamente a passagem: “sob este aspecto preciso, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa”? (GP 94; AT IX-1 21) Ora, esse trecho, tal como citado, pode levar o leitor descuidado a pensar que o meditador concluiu que seu ser nada é senão o de uma coisa pensante, e que isso é distinto de qualquer coisa física. Em outras palavras, afirmar que o sujeito é exclusivamente pensante parece implicar que, por ser pensante, a natureza ou a essência do sujeito é apenas a de ser pensante, excluindo a noção de extensão.

A possibilidade de uma interpretação equivocada feita por um eventual leitor descuidado não passou despercebida por Descartes. Visando a evitar um mal entendido em relação àquela passagem, logo após a afirmação de que o sujeito existente é exclusivamente pensante, ele afirma:

Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito, não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas. (GP 94; AT IX-1 21)

Ora, não podemos nos esquecer que o meditador, para não cair no erro de tomar como verdadeiro algo que é falso, já na *Primeira Meditação* excluiu da análise tudo o que lhe apareceu como duvidoso, e estabeleceu que iria tomar como certo *somente aquilo que fosse indubitável*. É por isso que ele afirma: “nada admito agora que não seja verdadeiro” (GP 94; AT IX-1 21), ou “...não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas” (GP 94; AT IX-1 21). Assim sendo, quando o meditador afirma que nada é senão uma coisa pensante, não está julgando que não possui nenhuma propriedade corporal, mas somente que, *nesse estágio do raciocínio*, se ele não pode tomar como certo algo que é duvidoso, e se é duvidoso tudo o que pressupõe extensão, então ele não pode afirmar ser qualquer coisa além de pensamento, pois este é o único atributo que não pressupõe extensão. Assim, o meditador, com aquela passagem, não está julgando não possuir um corpo, mas apenas suspendendo seu julgamento em relação a isso, o que não impede que posteriormente, isto é, em *outro estágio do raciocínio*, ele possa vir a ter ciência de que também alguma propriedade corporal faz parte de seu ser.

Reforça essa interpretação o esclarecimento feito por Descartes em uma carta a

Cleserlier²², na qual afirma que a ocorrência da expressão “sob este aspecto preciso” significa que a hipótese da corporeidade do sujeito está sendo abstraída, e não negada (ou excluída). Diante disso, Landim (1994a, p. 50) explica que, na *Segunda Meditação*, a afirmação de que o sujeito existente é somente pensante significa apenas que, na *ordem do conhecer*, e não da *ordem da verdade das coisas*, o sujeito é considerado como incorpóreo, embora a sua possível corporeidade não esteja sendo negada, mas apenas abstraída, isto é, colocada à parte provisoriamente.

Façamos uma breve retomada do que vimos até aqui.

Primeiramente, vimos que o meditador descobriu o primeiro princípio – *eu sou, eu existo*. Em um segundo momento, buscou descobrir o que ele poderia, nesse ponto da investigação, saber com certeza acerca da sua natureza, e chegou à conclusão de que é uma coisa que pensa, ou, então, de que nada é senão uma coisa que pensa. O terceiro momento, que vem a seguir, consiste em descobrir a resposta da pergunta: "que é uma coisa que pensa?".

1.4. Que é uma coisa que pensa?

No último tópico vimos que Descartes, para descobrir o que poderia saber com certeza acerca da sua natureza, elaborou uma lista de propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo, e outra lista de propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma. Percebendo a relação necessária entre o conhecimento de sua existência e o pensamento, o meditador pôde chegar à conclusão: "eu sou uma coisa que pensa". Agora, para descobrir o que é uma coisa que pensa, o meditador irá elaborar uma nova lista, mas desta vez o objetivo é enumerar as propriedades que pertencem especificamente à coisa que pensa.

Vejamos agora que propriedades relativas à coisa que pensa foram enumeradas por Descartes.

Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. (GP 95; AT IX-1 22)

O meditador enumera, nesse trecho, os diferentes modos de ser do pensamento. Dentre a enumeração desses modos encontramos tanto propriedades que envolvem somente o intelecto

²² Carta de Descartes a Cleserlier, OPD, t.II, p.848-849: "... por estas palavras *sob esse aspecto preciso* eu não entendo uma inteira exclusão ou negação, mas somente uma abstração das coisas materiais".

puro (duvidar, conceber, afirmar, negar, desejar), quanto propriedades que envolvem, além da noção do intelecto, a noção de extensão (sentir e imaginar). Parece não haver problemas em conceder que os atos de duvidar, de afirmar, negar, de conceber e de desejar sejam modos de existir do pensamento, se aceitamos que são propriedades que envolvem somente o intelecto puro. Por outro lado, se tudo o que envolve a noção de extensão havia sido temporariamente suspenso da análise das *Meditações*, e se tanto o imaginar quanto o sentir pressupõem essa noção, então, não parece problemático que o meditador enumere essas propriedades como relativas ao pensamento?

Para responder a essa pergunta, façamos uma análise do caminho traçado por Descartes em relação a essas duas propriedades no projeto das *Meditações* até este momento do raciocínio.

1.4.1. Sentir e Imaginar

Os atos de sentir e imaginar aparecem nas *Meditações* já na *Primeira Meditação*, quando o meditador os apresenta como candidatos a fontes indubitáveis de conhecimento. Utilizando-se do argumento do erro dos sentidos e do sonho, o meditador conclui que não pode se fiar nem nos sentidos e nem na imaginação se quiser estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Já na *Primeira Meditação*, portanto, os atos de imaginar e sentir foram excluídos da análise *enquanto* fontes indubitáveis de conhecimento.

Na *Segunda Meditação*, contudo, Descartes reintroduz no quadro dos conhecimentos confiáveis tanto o ato de sentir quanto o ato de imaginar. Se ambos já haviam sido excluídos na *Primeira Meditação*, o que autoriza o autor a reintroduzi-los na *Segunda*?

1.4.1.1 O Sentir na *Segunda Meditação*

Descartes reintroduz o ato de sentir na *Segunda Meditação* em dois momentos: primeiramente quando busca descobrir o que ele poderia, nesse ponto da investigação, saber com certeza acerca da sua natureza, o que corresponde à resposta da pergunta “Que é que sou?”, e posteriormente, quando, tendo descoberto ser uma coisa que pensa, busca a resposta para a pergunta: “Que é uma coisa que pensa?”. Vejamos abaixo algumas considerações sobre esses dois momentos.

Sentir como possível constituinte da natureza do sujeito do *cogito*

Quando Descartes apresenta o sentir como possível constituinte da natureza do seu ser, ele o faz, como vimos, em dois momentos: primeiro quando enumera as propriedades pré-filosoficamente atribuídas ao corpo²³, e depois quando enumera as propriedades pré-filosoficamente atribuídas à alma²⁴. Mas se o ato de sentir havia sido excluído das *Meditações* na *Primeira Meditação*, o que autorizou Descartes a reintroduzi-lo na análise que busca a natureza do seu ser?

Ora, é que na *Primeira Meditação* o ato de sentir apareceu como possível fonte indubitável de conhecimento. Devemos ter em mente, portanto, que quando ele foi excluído da primeira vez, o foi somente *enquanto fonte indubitável de conhecimento*. Isso não impede que o ato de sentir, contudo, porte alguma verdade.

Na medida em que se apresentou a possibilidade de que o sentir fosse constituinte da natureza do sujeito do *cogito*, o meditador precisou realizar uma análise dessa possibilidade. Se em tal análise o meditador percebesse uma relação necessária entre o conhecimento de sua existência e o sentir (tal como apresentado nas definições pré-filosóficas de corpo e alma), então, ele deveria considerar que sua natureza era sentir. Ora, como vimos, dado o fato de que o sentir pressupõe a noção de extensão, e já que tudo o que pressupunha a noção da extensão deveria ser excluído da análise, o meditador não viu motivos para necessariamente atribuir a propriedade de sentir a si mesmo. A relação entre o conhecimento de sua existência e o sentir é, portanto, duvidosa. Aplicando o método de tomar como inteiramente falso aquilo que se apresenta como duvidoso, o sentir é excluído novamente das *Meditações*, desta vez *enquanto possível constituinte da natureza do ser que indubitavelmente existe*.

Sentir como possível propriedade da coisa que pensa

O meditador descobre que pode, nesse ponto da investigação, afirmar com certeza que o pensamento pertence à sua natureza. Ele passa, em seguida, a tentar descobrir o que é uma

²³ “[...] que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio [...]” (AT IX-1 21)

²⁴ “Os primeiros são alimentar-me e caminhar [...] Um outro é o sentir [...] Um outro é o pensar.” (AT IX-1 21)

coisa que pensa, isto é, que propriedades podem a ela ser atribuídas, e, como vimos, é nesse contexto que se dá uma nova introdução do ato de sentir. Dessa vez, portanto, o sentir aparece não como candidato a fonte indubitável de conhecimento e nem como candidato à constituinte da natureza do ser que indubitavelmente existe, mas como candidato à propriedade da coisa que pensa.

Como candidato à propriedade da coisa que pensa, contudo, o ato de sentir não será excluído. Se nada do que possui uma noção de extensão consegue subsistir à utilização da hipótese do Gênio Maligno, porque o ato de sentir dessa vez não foi excluído?

Vimos, no início desse tópico, que o ato de sentir é levado em consideração não somente quando o meditador enumera as propriedades pré-filosoficamente associadas ao corpo, mas também quando enumera aquelas pré-filosoficamente associadas à alma. Isso nos leva a supor, desde já, que o sentir deve ser uma propriedade que envolve não somente a noção de corpo, mas também a noção de alma. Agora, numa nova utilização da hipótese do Gênio Maligno, não é o caso que o sentir não seja excluído. Ele o é somente na medida em que envolve alguma noção de extensão. Não o é, contudo, na medida em que está relacionado também ao intelecto. Ora, se uma operação de abstração foi efetuada sobre as propriedades corporais do sujeito, então o ato de sentir que permanece na análise das *Meditações* e que não é excluído não pode ser o “sentir corporal”, pois as propriedades extensionais não intervieram em nenhum momento da prova da identificação do eu como coisa que pensa e por isso ainda são, do ponto de vista da ordem das razões, propriedades que não podem ser consideradas visto não terem sido conhecidas com certeza (Landim, 1992, p. 52). Mas, no sistema cartesiano, sentir pode significar mais do que a passividade corporal na recepção de configurações de objetos²⁵: pode significar a consciência de uma passividade, que se exprime como *consciência da presença de algo* – e não como julgamento da presença de algo – aparentemente não produzido, mas sofrido pela mente (Cf. AT IX-1 236-237). Nesse sentido de consciência de uma passividade, mesmo se não existir nada de material no mundo, ainda que o sujeito do *cogito* não possa afirmar que vê uma luz ou que ouve um ruído, pode ao menos afirmar que “parece que vê”, ou que “parece que ouve”. Em outras palavras, não é porque não há um mundo que é menos verdadeiro o que o meditador sente:

²⁵ Cf. Respostas às Sextas Objeções, AT IX-1 236. Nessa passagem, Descartes diferencia a três graus de sensações. O primeiro se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo, e que aqui estamos designando, com Landim, de passividade corporal na recepção de configurações de objetos; o segundo grau de sensação consiste em qualquer resultado mental imediato dessa afecção, tal como, a percepção da dor, da fome, do calor, da cor etc; e o terceiro consiste nos juízos que fazemos a partir do movimento nos órgãos corpóreos (AT IX-1 236).

...vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (AT IX-1 22-23, nossos itálicos)

O “sentir” permanecerá nas *Meditações*, então, somente como um modo do pensamento, caracterizado pela consciência de uma passividade. E assim ele permanecerá até a *Sexta Meditação*, quando já tiver sido estabelecida a veracidade divina, e então ele puder voltar a ser analisado.

Passemos agora para a propriedade da imaginação.

1.4.1.2 O imaginar na *Segunda Meditação*

Diferentemente do ato de sentir, o ato de imaginar ainda não havia sido levado em consideração na *Segunda Meditação*. Vimos que na *Primeira Meditação* ele havia sido excluído enquanto fonte indubitável de conhecimento. Agora ele está ao lado do sentir como uma propriedade que, apesar de envolver a noção da extensão, aparece como candidato à propriedade da coisa que pensa. Ora, em relação ao imaginar, o meditador se utilizou do mesmo raciocínio aplicado em relação ao sentir: mesmo que nada de material exista, ainda assim ele reconhece em si mesmo, que é só uma coisa pensante, a propriedade de imaginar:

E tenho também certamente o poder de imaginar; pois ainda que possa ocorrer [...] que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. (GP 95; AT IX-1 22-23)

1.4.2 Imaginar e sentir somente como modos do pensamento

A saída cartesiana, como vimos, portanto, foi a de propor que, neste estágio do raciocínio, considerássemos ambos os modos imaginar e sentir somente como maneiras de pensar. Sobre este tópico, Descartes afirma no começo da *Terceira Meditação*:

...conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo

sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. (GP 99; AT IX-1 27)

A partir da *Segunda Meditação*, será então deste modo, a saber, somente como maneiras de pensar, que imaginar e sentir serão considerados pelo meditador, até que ele possa, na *Sexta Meditação*, analisá-los novamente sob a luz da veracidade divina.

Tendo sido feita a análise em relação aos modos de imaginar e sentir, finalizamos o presente capítulo pretendendo ter mostrado ao leitor a maneira como, na *Segunda Meditação*, o meditador estabelece, de maneira indubitável, a existência do sujeito do *cogito* como uma coisa que pensa. Pretendemos ter mostrado, ainda, que a conclusão do meditador de que não é nada “senão uma coisa que pensa” (GP 94; AT IX-1 21) só pode ser feita medida em que se refere à ordem do conhecer, e não à ordem da verdade das coisas, de modo que, do fato de *ter descoberto somente* ser uma coisa que pensa, o meditador não pode ainda afirmar *que é somente* uma coisa que pensa, excluindo, assim, a possibilidade de que algum atributo corpóreo pertença à sua essência. Na *Segunda Meditação*, portanto, o meditador não está concluindo que seu ser, que é o de uma coisa pensante, é distinto de qualquer coisa física.

Acreditamos que o argumento do *cogito*, exposto neste primeiro capítulo, além permitir o estabelecimento da primeira certeza, é extremamente importante na medida em que oferece subsídios para que o meditador possa anunciar a regra geral da verdade na *Terceira Meditação*, o que veremos com detalhes no terceiro capítulo desta dissertação.

2. A IDÉIA DA COISA CORPÓREA

Para o estabelecimento da distinção real, como vimos na introdução, será preciso possuir não só uma percepção de si mesmo como uma coisa cuja natureza consiste em pensar. Será necessário, igualmente, obter uma concepção da natureza das coisas corpóreas²⁶.

No Capítulo 1, quando o meditador buscava determinar o que conhecia de certo até aquele momento acerca de sua natureza, vimos no que consistia a concepção pré-filosófica da idéia de corpo, a saber:

Por corpo compreendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio [...] (GP 93; AT IX-1 21)

Nesse momento, veremos que o processo de tornar clara e distinta a percepção do conceito de corpo é gradual, ocupando o meditador ao longo das *Meditações*. Esse processo essencialmente envolve o que deve ser mantido e o que não deve ser mantido do conceito pré-filosófico de corpo, explorando as implicações daqueles elementos que devem ser retidos (Curley, 1978, p. 158).

Nossa interpretação supõe que o processo de tomar a coisa corporal como uma coisa extensa, flexível e mutável ocorre com algumas etapas. Primeiramente, na *Segunda Meditação*, por meio do experimento da cera, o meditador chega a uma concepção clara e distinta da coisa corporal (GP 97, AT IX-1 25). Tal concepção, contudo, parece problemática na medida em que tudo o que possuía alguma noção de extensão havia sido temporariamente suspenso das *Meditações*.

Na *Terceira Meditação*, partindo de uma análise dos tipos de pensamento, o meditador estabelece que a idéia possui uma realidade que lhe é própria. Quando o meditador apresenta a tese da realidade das idéias, ele está empreendendo uma dissociação entre a realidade ou existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal), de modo que a primeira não possui

²⁶ Assim como dissemos no capítulo anterior, estritamente falando, para os fins do argumento da distinção real, não basta que tais conceitos sejam estabelecidos. É necessário, igualmente, que ambas as concepções (da coisa pensante e da coisa corpórea) sejam claras e distintas. Os critérios de clareza e distinção serão tratados no Capítulo 3. Por ora, eles serão desenvolvidos conforme a necessidade do argumento.

necessariamente relação de similitude com a segunda. Sendo feita essa dissociação, a coisa física (que existe fora do pensamento) não é requerida para que o meditador tenha uma percepção clara e distinta da coisa material.

Tendo sido isso estabelecido, temos ainda um problema pendente, a saber, é preciso mostrar que as percepções claras e distintas correspondem à verdade. O estabelecimento do que chamamos de *regra geral da verdade*, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras”, será feito no próximo capítulo. O leitor deve ter em mente, contudo, que esse ponto é essencial para a conclusão de que o corpo é uma coisa extensa, pois é o estabelecimento desta regra, considerada junto com as conclusões da *Terceira Meditação*, que permitem ao meditador, ao retomar a idéia de corpo como coisa extensa, flexível e mutável, concluir, na *Quinta Meditação*, que esta idéia de corpo é verdadeira.

Passaremos agora por cada um desses momentos.

2.1. Percepção da natureza dos corpos na *Segunda Meditação*

O conhecimento da natureza da coisa corporal se inicia na Segunda Meditação, através do experimento do pedaço de cera. Com este experimento, Descartes busca atingir um dos objetivos previstos no título da Segunda Meditação²⁷: demonstrar que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Sabemos que, até este momento, o meditador já adquiriu um conhecimento de si mesmo como coisa pensante, mas ainda não adquiriu nenhum conhecimento relativo aos corpos. Ora, mas como dizer que a natureza do espírito é mais fácil de conhecer do que a do corpo, se o meditador não possui ainda nenhum conhecimento relativo a este último? (Gouhier, 1962, p. 77). Para atingir esse objetivo, portanto, o meditador deve estabelecer algum conhecimento relativo ao corpo.

Para isso ele retoma, através do experimento da cera, um tópico da *Primeira Meditação*, a saber, o conhecimento “dos corpos que nós tocamos e vemos”. Mas agora não se trata de saber se os corpos existem – isto não será reconsiderado antes da Sexta Meditação. Trata-se, neste momento, de conhecer *o que é* o corpo²⁸, isto é, determinar o que conhecemos como pertencendo à sua natureza e *como* conhecemos isso. Na ordem analítica das

²⁷ GP 92; AT IX-1 18: “Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”.

²⁸ Neste contexto, entender um corpo é conhecer o que ele é, é conhecer a sua natureza (HATFIELD, 2003, p. 126)

Meditações, portanto, o meditador irá primeiramente mostrar o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo; em um segundo momento, mostrar como pode conhecer isso; e num terceiro momento irá mostrar, a partir das conclusões anteriormente estabelecidas, que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Para os fins da nossa investigação, trataremos aqui somente dos dois primeiros momentos, pois está para além do nosso escopo argumentativo mostrar como Descartes chega à conclusão de que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Em relação aos dois primeiros momentos, portanto, Descartes chegará às seguintes conclusões, respectivamente:

a) o corpo é conhecido como “algo de extenso, flexível e mutável” (GP 96; AT IX-1 24);

b) o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo não é obtida por meio da faculdade sensível ou imaginativa, mas por meio da faculdade do entendimento.

Para atingir estes objetivos, Descartes parece abster-se, temporariamente, da posição de meditador e voltar-se para a posição do homem comum (aquele do início da *Primeira Meditação*), que, repleto de pré-julgamentos da infância, não consegue superar a idéia de que o conhecimento do corpo que se apresenta aos sentidos e à imaginação é muito mais distinto do que o da alma:

Mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação. (GP 95; AT IX-1 23)

Sobre esta passagem, Gouhier afirma:

Tal como o ator que interrompe o diálogo com seus parceiros e que interpela o público, o autor se volta ao seu leitor, quer dizer, à criança crescida que se obstina em preferir suas lembranças às suas razões. Identificando-se com esse sensualismo inveterado que cada adulto traz em si, Descartes confessa uma contradição entre o que ele sabe e aquilo em que persiste em crer. (Gouhier, 1962, p. 376; nossa tradução)

Para refutar definitivamente a opinião do homem comum, Descartes aceita a contraprova e, parecendo deixar de lado, por um momento, a ordem da demonstração que estava sendo desenvolvida nas *Meditações*, se permite “ainda uma vez soltar as rédeas” do seu espírito e se colocar do ponto de vista do adversário (Gueroult, 1953b, p. 121). Supõe,

portanto, que os corpos são conhecidos pela faculdade sensível e imaginativa, e não pela faculdade do entendimento, e que são mais distintamente conhecidos do que a alma, que não pode ser vista e nem tocada, somente pensada.

Segue, então, o experimento do pedaço de cera, com o qual Descartes visa a responder à contraprova formulada pelo homem comum.

2.1.1. Percebendo a cera

O experimento do pedaço de cera consiste, primeiramente, nisto: para saber o que é conhecido distintamente na percepção dos corpos, o meditador propõe que seja tomado um corpo particular, a saber, um pedaço de cera que acabou de ser tirado da colméia. Embora Descartes foque o meditador em um pedaço de cera, devemos ter em mente que ele o faz para investigar o que é conhecido em qualquer coisa material. Isso fica claro quando ele anuncia que a escolha pela cera deveu-se ao fato de ela possuir tudo aquilo que permite conhecer distintamente um corpo (Cf. GP 96; AT IX-1 23). Assim, se o meditador escolhe que o experimento deve ser feito com um pedaço de cera, não é porque ele busca saber especificamente o que é aquela cera, mas porque ela permite compreender o que conhecemos de um corpo. Passemos agora à explicação disto em que consiste o experimento do pedaço de cera.

Num primeiro momento, que vamos chamar de t_1 , o pedaço de cera possui estas propriedades:

...ainda não perdeu a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza são patentes; é duro, frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. (GP 96; AT IX-1 23)

Em um momento t_2 a cera é aproximada do fogo. O meditador nota, então, que todas aquelas propriedades que ele havia percebido por meio dos sentidos ou da imaginação não são mais as mesmas:

o que restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar, e embora nele batamos, nenhum som produzirá. (GP 96; AT IX-1 23-24)

Segundo Descartes, mesmo depois de todas essas modificações, somos capazes de

reconhecer que a cera é a mesma, “ninguém pode negar” (GP 96; AT IX-1 24). Não entraremos aqui na questão de saber se a cera é ou não a mesma por uma questão de foco argumentativo. Considerando, contudo, que a cera é a mesma tanto em t_1 como em t_2 , o meditador está assumindo a posição de que o que quer que nós conheçamos da cera e que nos permita identificá-la, deve ser alguma coisa que se encontra tanto em t_1 quanto em t_2 . Ora, se nenhuma das propriedades que percebemos na cera (através das faculdades sensível e imaginativa) em t_1 permanece na cera em t_2 , isto é, se todas as propriedades sofreram modificação, e se ainda assim, segundo o meditador, sabemos que a cera em t_1 é a mesma que em t_2 , então não há relação necessária entre o conhecimento da essência ou natureza da cera (que nos permite afirmar ser a mesma em t_1 e t_2) e as propriedades que percebemos através dos sentidos ou da imaginação, ou, em outras palavras, das faculdades sensível e imaginativa.

Ora, é que a natureza da cera deve ser algo que ela sempre possui enquanto existir e não algo que pode ser perdido ou remodelado. Portanto, se a cera era percebida inicialmente como possuindo uma cor, um cheiro e uma forma específica, e se, após sua transformação, nós ainda conseguimos perceber que a cera é a mesma, então o que nós conhecemos da natureza da cera (isto é, daquilo que persiste apesar das mudanças e que nos permite identificá-la) não pode ser as instâncias particulares dessas propriedades. Assim, o meditador deve determinar o que resta da percepção da cera em t_2 e que estava presente na percepção que dela se tinha em t_1 , apesar das suas transformações.

2.1.2. O que é conhecido na cera

Para conhecer o que é a natureza da cera, Descartes a distingue “de suas formas exteriores, como se a tivesse despido de suas vestimentas”, e, nos momentos t_1 e t_2 , a considera “inteiramente nua” (GP 97; AT IX-1 25):

Talvez [...] a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo desta maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. (GP 96; AT IX-1, 24)

Isolando a cera de suas “formas exteriores”, o meditador percebe que resta somente um corpo – alguma coisa de extensa, flexível e mutável. “Extensão” quer dizer somente que

ocupa um espaço extenso, e “flexível e mutável” quer dizer que essa coisa extensa possui a capacidade de mudar de tamanho e de forma (Hatfield, 2003, p. 128). Ora, a percepção da cera deve reter essas capacidades para que possamos percebê-la como algo que permanece o mesmo malgrado a variação das outras propriedades. Este experimento mental do pedaço de cera propôs, portanto, mostrar ao leitor que aquilo que é conhecido da cera e que nos permite identificá-la são as suas capacidades espaciais determináveis (extensão, capacidade de ter um tamanho e uma forma), pois são estas características que persistem mesmo que as propriedades determinadas (um ou outro tamanho, uma ou outra forma, etc) mudem²⁹.

Ora, mas porque o meditador chega à conclusão de que à natureza da cera pertence somente algo de extenso, flexível e mutável? Não existem outras propriedades determináveis que estão presentes tanto em t_1 como em t_2 ? Tal questão é assinalada por Burt em *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*:

No caso do pedaço de cera, nenhuma qualidade permaneceu constante exceto aquelas de extensão, flexibilidade e mutabilidade. [...] Mas, deve ser perguntado, as cores e a rigidez não são igualmente propriedades do corpo? Certamente os objetos mudam de cor e possuem vários graus de rigidez, mas há alguém que encontre corpos totalmente sem cor e rigidez? (Burt 1925, p. 117; nossa tradução)

Além da rigidez e da cor, assinaladas por Burt, ainda poderíamos acrescentar as propriedades como a doçura e o aroma. Ora, porque Descartes não considera na definição da natureza da cera, além da capacidade de possuir uma ou outra figura, a capacidade de possuir uma ou outra rigidez, uma ou outra cor, um ou outro aroma, e uma ou outra doçura? Pois estas propriedades, na medida em que são determináveis, parecem estar tão incluídas na natureza de corpo quanto as propriedades espaciais.

Acreditamos que uma resposta para isso pode ser encontrada nas *Respostas às Sextas Objeções*. Nessas respostas, em relação à natureza do corpo, Descartes afirma:

percebi que nada pertence ao corpo senão que ele é uma coisa com largura, comprimento e profundidade, capaz de possuir várias figuras e vários movimentos (AT IX-1 239; nossa tradução)

²⁹ O termo “determinável” é usado para se referir ao fato de a propriedade possuir várias instâncias sem se referir a qualquer uma delas; a palavra “determinada” indica uma instância particular, como um tamanho ou forma específicos. Sobre isto, cf. Hatfield, 2003, p. 128.

E logo após, em relação às propriedades que encontramos no corpo:

figuras e movimentos são somente modos que não podem existir sem o corpo; mas cores, odores, sabores e coisas deste tipo são somente certas sensações que existem em meu pensamento. (AT IX-1 239; nossa tradução)

Parece então que aquelas propriedades assinaladas por Burttt não podem ser clara e distintamente percebidas como propriedades dos objetos, isto é, dos corpos, mas são consideradas sensações, que pertencem ao pensamento, embora, como Descartes mostrará em algumas outras ocasiões, dependam de um corpo.

Há outra passagem, nas Sextas Respostas, que corrobora essa posição. Trata-se da passagem em que o filósofo diferencia três graus de sensações. Para ele, devemos distinguir três graus de resposta sensorial. O primeiro se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo; o segundo grau de sensação consiste em qualquer resultado mental imediato dessa afecção, tal como, a percepção da dor, da fome, do calor, da cor etc; e o terceiro consiste nos juízos que fazemos a partir do movimento nos órgãos corpóreos (AT IX-1 236).

Ora, as propriedades determináveis que estão aqui em jogo encontram-se no escopo do segundo grau das sensações. À esse segundo grau, Descartes nos diz, pertencem: “os sentimentos de dor, de cócegas, de fome, de sede, das cores, dos sons, dos sabores, dos odores, do calor, do frio, e outros parecidos, que nós dissemos, na Sexta Meditação, provir da união e por assim dizer da mistura do espírito com o corpo” (AT IX-1 236). Ele afirma, ainda, que tais sensações não podem ser percebidas clara e distintamente como pertencendo aos corpos, mas apenas como um resultado da afecção do corpo no espírito.

Ora, no experimento no pedaço de cera, portanto, com “extensão flexível e mutável” o meditador está assinalando somente as propriedades que conhece como pertencendo ao corpo, e não aquelas que existem no pensamento, mas dependem de um corpo.

Voltemos agora para o experimento da cera na *Segunda Meditação*. Até o momento consideramos que a cera é algo extenso, que possui a capacidade de mudar de forma e tamanho. Uma vez determinada a percepção que temos da natureza da cera, o meditador quer descobrir como ele pôde conhecer tal natureza. Concluirá que as imagens da cera (apresentada aos sentidos e formadas pelo pensamento) que supostamente nos permitiriam conhecê-la com tanta distinção, não permitem conhecer sua natureza, e que o conhecimento distinto da cera se dá por uma inspeção do espírito.

2.1.3 Como a natureza do corpo é conhecida

Até este momento o meditador concluiu que aquilo que conhece da natureza do corpo consiste numa extensão determinável, cujas propriedades espaciais determinadas podem ser sujeitas a alterações. Agora ele quer saber como isto que ele conhece, a saber, a natureza do corpo como uma extensão flexível e mutável, pôde ser percebida. A suposição do homem comum, como vimos, é a de que o conhecimento do corpo se dá por meio da faculdade imaginativa e sensível, isto é, por meio das imagens que se apresentam aos sentidos e se formam no pensamento. O meditador refutará esta idéia, isto é, eliminará a imaginação como faculdade que conhece a mutabilidade da extensão da cera, propondo que isto pode ser feito somente pela faculdade do entendimento.

2.1.3.1 *O que pode a imaginação?*

Visando a eliminar a imaginação como faculdade capaz de conhecer a natureza da cera, o meditador busca primeiramente esclarecer o que é a extensão flexível e mutável. Para isso, ele realiza então um exame dos conceitos de flexibilidade, mutabilidade e extensão. Se o meditador for capaz de apreender essas propriedades por meio da imaginação, então esta faculdade será a responsável pelo conhecimento da natureza da cera. Caso contrário, outra faculdade será exigida.

Ora, o que é isto; flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com a minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar. E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. (GP 96-97; AT IX-1 24, nossos itálicos)

De acordo com essa passagem, portanto, para o meditador, conhecer a cera como uma extensão flexível e mutável é conhecê-la como capaz de se revestir de uma infinidade de formas e de figuras possíveis e de, ainda assim, perseverar como sendo a mesma cera. Esta

cera pode, portanto, ser concebida de infinitas maneiras. Um passo seguinte é se perguntar: a imaginação é capaz de conceber uma extensão de indefinidas maneiras? Não, isto a imaginação não pode. Ora, já sabemos até aqui que a imaginação de uma coisa corpórea consiste na apresentação de uma imagem desta coisa ao pensamento³⁰. A imaginação, para Descartes, é capaz de representar somente uma pequena série de “vestimentas externas” da cera, isto é, ela é capaz de perceber somente aquilo que muda. Mas, não sendo capaz de percorrer a infinidade de possíveis transformações da cera, e se é nisso que consiste a flexibilidade e mutabilidade da cera, então a imaginação não é capaz de perceber a natureza da cera.

E a faculdade sensível? Não seria ela capaz de apreender a extensão flexível e mutável? Ora, se a imaginação não é capaz de representar todas as possíveis transformações da cera, muito menos os sentidos o seriam, pois estes representam somente a “vestimenta externa” *atual* da cera. É necessário concluir, portanto, que nós não podemos sentir ou imaginar a flexibilidade e a mutabilidade de uma cera, mas somente uma figura determinada. Nós não sentimos ou imaginamos extensões flexíveis e mutáveis, mas somente uma determinada variedade de extensão com propriedades espaciais igualmente determinadas.

Se o meditador, ao final, conclui que, com o uso da faculdade imaginativa, ele pode perceber apenas um número limitado dentre a infinidade de mudanças que pode conceber da cera flexível, então é necessário então que outra faculdade seja a que conhece a natureza da cera.

Até aqui, portanto, o argumento pode ser estruturado da seguinte forma:

- (1) Eu posso conceber que essa cera é flexível e mutável na medida em que é capaz de receber inúmeras mudanças nas suas propriedades espaciais.
- (2) Minha imaginação não pode representar a infinidade de transformações que a cera pode receber.
- (3) Não é a imaginação nem os sentidos, portanto, que me permitem conceber essa capacidade da cera.
- (4) Mas eu concebo esta capacidade, então deve ser por outra faculdade que não a sensível ou a imaginativa.

³⁰ Isto pode ser inferido da passagem: “...mas não posso me impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”. GP 95; AT IX-1 23.

O meditador proporá, então, que a faculdade que permite tal concepção é faculdade do entendimento.

2.1.3.2 *O que pode o entendimento?*

Uma vez que Descartes excluiu a imaginação e os sentidos como faculdades que conheceriam o corpo, Descartes estabelecerá que é o entendimento que o conhece. Se nós somos capazes de conceber a capacidade da cera em transformar-se em inúmeras formas, e se isso não pode ser feito pelas faculdades sensíveis ou imaginativa, então, segundo Descartes, isso só pode ser feito pelo entendimento. Ora, ele parece tirar essa conclusão muito rapidamente e de maneira enigmática.

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo, este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que eu conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que a sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (GP 97; AT IX-1 24-25).

Há um problema em saber como, eliminando as faculdades sensível e imaginativa, Descartes pode concluir que a faculdade responsável pelo conhecimento da natureza da cera é a faculdade do entendimento. Para compreender isso, basta voltarmos para os primeiros momentos da discussão do pedaço de cera. Tal discussão foi iniciada porque o meditador se rendeu ao homem comum, que acreditava que os corpos eram conhecidos muito mais facilmente pelas faculdades sensíveis e imaginativas do que pela faculdade do entendimento. Ora, então, nesse caso, três opções são possíveis: ou bem os corpos são conhecidos pela faculdade sensível, ou pela faculdade imaginativa, como supõe a concepção pré-filosófica, ou pela faculdade do entendimento, cuja confiabilidade já havia sido estabelecida ao menos no que se refere ao conhecimento da natureza de uma coisa que pensa. Na medida em que foram excluídas as faculdades sensíveis e imaginativas, resta apenas a faculdade do entendimento.

Ora, vimos que para que o meditador concebesse o que é aquela cera, isto é, para que

ele a concebesse como uma extensão flexível e mutável, capaz de receber infinitas formas, a faculdade imaginativa não se mostrou suficiente, pois, apesar de nos fazer representar os dados sobre as qualidades sensíveis sobre a cera, não nos faria, contudo, compreender que a cera continuaria sendo a mesma após uma ou mais modificações. Se a percebêssemos somente com as faculdades imaginativa e sensível, a sua percepção seria uma seqüência incoerente de dados sobre qualidades sensíveis, pois tais faculdades não permitem que a cera seja percebida em sua unidade e sua significação de coisa. A percepção dessa unidade, e, portanto, de coisa que permanece a mesma não obstante as suas modificações, não pode depender da imaginação, mas somente do entendimento.

Acreditamos ter mostrado, até aqui, os dois pontos a que nos propomos mostrar em relação ao experimento do pedaço de cera presente na *Segunda Meditação*, a saber:

a) o corpo é conhecido como “algo de extenso, flexível e mutável” (GP 96; AT IX-1 24);

b) o que conhecemos como pertencendo à natureza do corpo não é obtida por meio da faculdade sensível ou imaginativa, mas por meio da faculdade do entendimento.

Sendo assim, acreditamos ter concluído uma primeira etapa em relação ao experimento do pedaço de cera.

Obviamente, contudo, estamos diante de um problema: o experimento do pedaço de cera parece conflitante com o contexto da *Segunda Meditação*, na medida em que tudo o que envolve a noção de extensão havia sido suspenso das *Meditações*, ao menos temporariamente. E, mesmo se considerarmos que o meditador faz apenas provisoriamente uma reintrodução da extensão, cedendo às crenças do homem comum, contudo, basta considerarmos novamente a hipótese do Gênio Maligno ou do Deus Enganador para estarmos certos de que nenhuma daquelas conclusões pode ser, por ora, sustentada.

A nossa interpretação propõe que essa problemática é sanada, ou ao menos reduzida (se considerarmos que depende ainda da validação das percepções claras e distintas como verdadeiras), quando nos voltarmos, no próximo tópico, para as conclusões relativas à verdade da consciência perceptiva extraída por Descartes na *Terceira Meditação*. Veremos que, quando o meditador extrai essa tese, então não é mais necessário que haja nenhuma cera no mundo para que ele possua uma percepção clara e distinta da cera (ou do corpo). Obviamente ainda teremos um problema pendente após a análise da *Terceira Meditação*, a saber, as percepções claras e distintas devem ser verdadeiras. Contudo, isso será esclarecido mais adiante.

Voltemo-nos, agora, para a passagem da *Terceira Meditação* que nos interessa. Em

seguida, retomaremos o experimento do pedaço de cera e o colocaremos à luz dos resultados obtidos naquela meditação.

2.2. A realidade das idéias

Defendemos a tese de que a *Terceira Meditação* estabelece um primeiro passo para mostrar que o experimento da cera é válido mesmo que não haja nenhuma cera no mundo. Isso se inicia com a análise dos tipos de pensamento, a partir da qual o meditador concebe as idéias como imagens de coisas. Veremos que quando o meditador apresenta essa tese (“as idéias são como imagens das coisas”), não está querendo dizer que a idéia como imagem da coisa é uma cópia ou um reflexo da coisa, mas que é uma representação, isto é, um modo de existência ou de realidade específico do entendimento, sem possuir necessariamente semelhança com o modo de existência ou de realidade das coisas fora do entendimento (Guenancia, 1998, p. 87). Esse é um passo essencial para a validação da análise do experimento da cera, pois, quando o meditador apresenta essa tese, estamos aptos a compreender a dissociação que é realizada entre a realidade ou a existência do que é percebido e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento. Sendo feita essa dissociação, a coisa física não é requerida para que o meditador tenha uma percepção clara e distinta da coisa material. Assim, se as considerações feitas a respeito da cera são realmente claras e distintas, e se as percepções claras e distintas são verdadeiras (como veremos no próximo capítulo com detalhes), então tais considerações são verdadeiras mesmo que não exista nenhuma cera no mundo.

2.2.1. Análise dos tipos de pensamento

Na *Terceira Meditação*, o meditador está comprometido em não interromper a ordem analítica, que consiste em “passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar” no seu “espírito para aquelas que aí poderá achar depois” (GP 100-101; AT IX-1 28). Possuindo a certeza de que é uma coisa que pensa, o meditador passa então a dividir o seu pensamento em certos gêneros para descobrir em quais deles há propriamente verdade ou erro (GP 101; AT IX-1 28-29). Os pensamentos são divididos em a) idéias, b) vontades ou afecções e c) juízo. O meditador, então, realiza uma análise de cada um desses tipos de pensamentos e chega à conclusão de que as idéias e as vontades ou afecções não podem portar

erro em si mesmos, mas somente o juízo. Esclareceremos, de maneira muito breve, como o meditador chega a essa conclusão.

Em um primeiro momento da análise dos pensamentos, o meditador apresenta uma definição das idéias, afirmando que elas são “como as imagens das coisas” pois é por meio delas que representa a si mesmo, Deus, coisas corporais e inanimadas, os anjos, os animais e os homens (GP 101; AT IX-1 29). Lembremos que o meditador está realizando uma análise dos seus tipos de pensamentos para verificar em quais deles existe propriamente erro ou verdade. Assim sendo, em relação às idéias, o meditador afirma:

...no que concerne às idéias, se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra, ou quer eu imagine uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra. (GP 101; AT IX-1 29)

Em relação ao segundo tipo de pensamento, a saber, as afecções ou vontades, o meditador afirma:

ainda que eu possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo. (GP 101; AT IX-1 29)

Tanto as idéias quanto as vontades (ou afecções), portanto, parecem ser verdadeiras. Por último, o meditador se volta para o juízo, em relação ao que afirma:

Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelá-lo para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me a ocasião de falhar (GP 101; AT IX-1 29)

Parece então que o juízo nos dá a ocasião de falhar nas vezes em que afirmamos que os conteúdos de nossas idéias correspondem a realidades fora delas.

Após traçar a consideração de que somente o juízo (dentre os 3 tipos de pensamento) nos dá a ocasião de falhar, o leitor pode estranhar que Descartes não desenvolva, logo em seguida, o tema da possibilidade do erro. Ao invés disso, ele parece deixar esse tema em

suspensão e passa a buscar a origem das suas idéias. Se o meditador deixa esse tema em suspensão, contudo, é apenas provisoriamente. É que a *Terceira Meditação* visa a provar a existência de um Deus bom, veraz e criador de todas as coisas. Quando isso for provado, o problema do erro se colocará novamente, pois Descartes precisará explicar como é que Deus, sendo bom e veraz, permite que os seres humanos se enganem. Logo no início da *Quarta Meditação*, que é intitulada “Do Verdadeiro e do Falso”, portanto, o tema relativo ao erro será retomado e desenvolvido.

Apresentamos resumidamente, até aqui, o contexto no qual Descartes introduz a concepção de idéias como imagens de coisas. Veremos agora que tais idéias, ao representarem alguma coisa (mesmo que só no pensamento), não são um puro nada, e não sendo um puro nada, possuem algum tipo de realidade. A tese de que as idéias possuem uma realidade, é essencial para tornar válido o experimento do pedaço de cera, como explicaremos mais adiante. Passemos, portanto, a uma análise e desenvolvimento dessa concepção das idéias como imagens das coisas, que é o que nos importa para o desenvolvimento da concepção clara e distinta da idéia de corpo (e, assim, para o argumento da distinção real).

2.2.2 Idéias como “imagens das coisas”, ou a realidade das idéias

Vimos que o meditador apresentou uma definição das idéias, afirmando que elas são “como as imagens das coisas”, pois é por meio delas que representa a si mesmo, Deus, coisas corporais e inanimadas, os anjos, os animais e os homens (GP 101; AT IX-1 29). Nas *Terceiras Objeções* (AT IX-1 141), Descartes explica que o termo “imagem” não significa cópia ou reprodução mental de uma realidade que existiria independentemente de ser percebida, mas apenas uma representação, isto é, o aparecimento de um conteúdo no pensamento.

Raul Landim Filho explicita a importância de Descartes em não afirmar apenas que as idéias são imagens, mas em dizer que são *como* imagens de coisas, especificando, desta forma, a “natureza” do que é percebido pelo pensamento. Ele explica que as coisas, no sistema cartesiano, podem ser tanto as entidades que possuem realidade independentemente de serem pensadas, como também significa, como estamos vendo agora, o conteúdo de determinada percepção. O termo “coisa”, portanto, é usado para denotar tanto as entidades que existem fora do pensamento, quanto para designar conteúdos apresentados pelas idéias como entidades.

Ora, mas por que o que existe no pensamento pode ser designado, no sistema

cartesiano, de entidade? Porque essas coisas podem ser ditas reais, ou, possuírem uma realidade? Ora, é que ao atuarem como imagens de coisas, isto é, representando algo na consciência, esse algo não pode ser um puro nada. Não sendo um puro nada, tem ao menos um mínimo de realidade. Porque possui ao menos um mínimo de realidade, o meditador se permite considerá-lo como coisa, como uma entidade. O termo “coisa”, portanto, designa qualquer tipo de entidade, e o seu significado, aqui, se contrapõe ao significado da expressão “nada”.

Em um momento posterior à apresentação da idéia como imagens de coisas, na *Terceira Meditação*, Descartes afirma que, sob um certo aspecto, todas as idéias são semelhantes³¹, pois todas elas apresentam algo à consciência do sujeito. Mas, por representarem conteúdos diversos, as idéias se diferenciam entre si³². Possuindo conteúdos diversos elas possuem, portanto, diferentes níveis ou gradações de realidade. No nosso trabalho, contudo, não abordaremos este tema, pois a discussão sobre os níveis de realidade está para além do escopo desta dissertação.

O importante, para os fins do nosso argumento, é saber que, na medida em que as idéias são como imagens de coisas, isto é, não são um puro nada, então elas mesmas são consideradas também realidades. Para Descartes, portanto, tudo o que existe no pensamento é real, isto é, é uma entidade. Para designar realidades que possuem existência independentemente de serem pensadas, Descartes utiliza o termo “realidade atual ou formal” (GP 104; AT IX-1 32). Por outro lado, para designar a realidade das coisas que existem no pensamento, Descartes utiliza o termo “realidade objetiva” (GP 104; AT IX-1 32). Essa realidade objetiva consiste no conteúdo de cada uma das nossas percepções, e esses conteúdos são os mais variados, pois podem representar uma quimera, um anjo, as coisas corpóreas, dentre outros. Até os objetos da Matemática, por exemplo, embora não existam na natureza, possuem uma realidade objetiva e, por isso, são considerados como coisas, isto é, são considerados como entes reais e verdadeiros (Landim, 1992, p.59). Em resumo, então, realidade formal designa a realidade efetiva das coisas que existem independentemente de serem pensadas. Já a realidade objetiva designa uma realidade por representação, uma realidade pensada.

Os leitores familiarizados com a teoria cartesiana do real exposta na *Terceira*

³¹ [...] caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade [...] (AT IX-1 31)

³² [...] mas, considerando-as [as idéias] como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. (AT IX-1 31)

Meditação certamente reconhecerão que ela é muito mais complexa do que a versão aqui apresentada. Optamos, por uma questão de escopo argumentativo, contudo, por fazer uma apresentação enxuta de tal teoria, familiarizando o leitor apenas com os elementos dessa teoria que devem ser entendidos para a compreensão argumento da distinção real.

Passemos agora à análise relativa ao pedaço de cera, considerando essas conclusões da *Terceira Meditação*.

2.2.3. Análise do experimento do pedaço de cera à luz da *Terceira Meditação*

Na nossa exposição do experimento do pedaço de cera, vimos que o meditador chegou à conclusão de que o que conhecemos clara e distintamente como pertencendo à natureza do corpo é que ele é uma coisa extensa, flexível e mutável. Um problema, contudo, se colocava diante dessa conclusão, a saber: como o meditador pôde chegar a uma concepção clara e distinta da coisa corpórea, se ele sequer sabe se essas coisas existem? Com o presente tópico, pretendemos justificar aquilo que já havíamos afirmado anteriormente, a saber, que a *Terceira Meditação*, ao apresentar a concepção de idéia como entidade, estabelece um primeiro passo para mostrar que o experimento da cera é válido mesmo que não haja nenhuma cera no mundo.

Para tanto, lembremos, em primeiro lugar, que quando o meditador apresenta a tese de que as idéias são como imagens das coisas, ele não está querendo dizer que ela é uma cópia ou um reflexo da coisa, mas que é uma representação, isto é, um modo de existência ou de realidade específico do entendimento. Vimos também que esse modo de existir não possui relação necessária com um ou outro modo de existir fora do pensamento, pois até as idéias matemáticas são coisas, na medida em que possuem uma realidade objetiva.

Quando o meditador apresenta a tese da realidade das idéias, portanto, ele está empreendendo uma dissociação entre a realidade ou a existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal), de modo que a primeira não possui necessariamente relação de similitude com a segunda (Guenancia, 1998, p. 87). Sendo feita essa dissociação, a coisa física não é requerida para que o meditador tenha uma *percepção clara e distinta* da coisa material.

Fizemos aqui a introdução de um conceito da doutrina cartesiana que ainda não foi esclarecido, a saber, uma percepção clara e distinta. A nossa tese é a de que, além do estabelecimento da realidade das idéias, para que o experimento da cera seja válido em relação às conclusões relativas às coisas corpóreas, é preciso que seja estabelecida também a

regra geral da verdade, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são verdadeiras”. O próximo capítulo está dedicado integralmente ao estabelecimento desta *regra* nas *Meditações*.

Ora, a) se as percepções claras e distintas são verdadeiras, b) se não é necessário haver nenhuma cera no mundo para possuímos uma percepção clara e distinta da cera como coisa material, e c) se o meditador chegou a uma concepção clara e distinta da coisa material através do experimento do pedaço de cera, ora, então d) essa concepção de corpo é verdadeira, isto é, o corpo é de fato uma coisa extensa, flexível e mutável. Contudo, o meditador só pode afirmar isso com certeza no começo da *Quinta Meditação*, pois somente no final da *Quarta Meditação* a regra geral da verdade será estabelecida. Passemos agora à última etapa relativa à construção do conhecimento do corpo.

2.3. O corpo na passagem da *Quinta Meditação*

Como já dissemos acima, apesar das considerações a respeito do corpo traçadas na *Segunda Meditação* serem claras e distintas, o meditador não pôde concluir, naquela meditação, que tais idéias eram verdadeiras, pois isso dependia do estabelecimento tanto da realidade objetiva das idéias quanto da Regra Geral da Verdade. O estabelecimento da realidade objetiva das idéias foi feito na *Terceira Meditação*, tal como acabamos de ver, e o da regra geral da verdade acontece ao final da *Quarta Meditação*, tal como veremos no próximo capítulo. O leitor pode se questionar sobre o motivo de não termos exposto primeiramente o capítulo sobre o estabelecimento da regra geral da verdade, e então, só num momento posterior, exposto a maneira pela qual Descartes gradativamente chega às conclusões relativas ao corpo, já que este segundo passo depende daquele primeiro. O motivo para isso é que, assim como as conclusões relativas ao corpo dependem, em certa medida, da teoria sobre a realidade das idéias, o mesmo se passa em relação ao estabelecimento da regra geral verdade, tal como veremos no próximo capítulo.

Passemos agora para a análise da concepção de corpo na *Quinta Meditação*. Para tanto, o leitor deve supor que a regra geral da verdade foi estabelecida ao final na *Quarta Meditação*. Vimos que, nas *Meditações*, é de costume que o início de cada meditação apresente um resumo do que foi analisado até aquele momento, e este tipo de reflexão possui como objetivo colocar a investigação à luz dos resultados obtidos.

No início da *Quinta Meditação*, ao fazer um resumo do que foi analisado até aquele momento, o meditador reconhece que já chegou a algumas conclusões relativas a si mesmo

como coisa pensante e a Deus. Agora ele pretende colocar a investigação à luz dos resultados obtidos, e o título³³ desta meditação promete descobrir, a partir disso, a essência das coisas materiais. O meditador primeiramente afirma:

Agora (após haver notado o que cumpre fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade), o que tenho principalmente a fazer é tentar sair e desembaraçar-me de todas as dúvidas em que mergulhei nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais. (GP 123; AT IX-1 50)

E em seguida:

...antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas idéias na medida em que se encontram em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas. (GP 123; AT IX-1 50)

Esse anúncio, que é feito no começo da *Quinta Meditação*, de uma certa forma pode frustrar leitor, se este espera um desenvolvimento prolongado em relação tema. O meditador passa *muito rapidamente* pela afirmação da natureza dos corpos. Acreditamos que há uma boa justificativa para isso: a afirmação de Descartes sobre a natureza das coisas materiais na *Quinta Meditação* é curta porque esse trabalho já foi desenvolvido anteriormente (Curley, 1986, p. 158). Sendo assim, o que lhe resta fazer é retomar a concepção que já havia traçado de corpo (através do experimento da cera) e que concebia clara e distintamente. Na medida em que a *Terceira Meditação* estabeleceu as percepções claras e distintas como verdadeiras, então, após ter anunciado que iria “ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais”, o meditador apenas retoma aquilo que em um corpo pode ser concebido clara e distintamente:

... imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em comprimento, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos (GP 123; AT IX-1 50-51)

A frase “essência das coisas materiais” ocorre somente no título da *Quinta Meditação*,

³³ Cf. AT IX-1 50: “Da essência das coisas materiais; e, novamente, de Deus, que Ele existe”

mas não ocorre no texto, onde a essência é descrita. A natureza do corpo parece ser então isso: uma extensão (ou quantidade contínua) capaz de possuir uma ou outra longura, largura e profundidade, grandeza, figura, situação e movimento. Ora, vemos que essa conclusão é equivalente às conclusões extraídas da análise do pedaço de cera, a saber, uma extensão que é flexível e mutável.

Na *Quinta Meditação*, então, o meditador possui uma concepção clara e distinta da matéria como possuindo certas propriedades³⁴, e o que a conclusão na regra da clareza e distinção justifica é somente que essas propriedades verdadeiramente caracterizam toda coisa material, mas não que existem coisas materiais, como esperamos estar claro para o leitor a essa altura.

³⁴ Extensão em comprimento, largura, profundidade, situação, movimento, figura. Em outras palavras, uma extensão flexível e mutável.

3. CLAREZA E DISTINÇÃO COMO CRITÉRIOS DE VERDADE

Vimos, no começo do nosso trabalho, que, além do estabelecimento do sujeito do *cogito* como coisa que pensa e da obtenção de uma percepção clara e distinta da natureza dos corpos, outro elemento essencial requerido para a compreensão do argumento da distinção real consiste na compreensão do estabelecimento do que chamamos de *regra geral da verdade*, ou apenas *regra*, a saber, “todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são verdadeiras” (GP 100; AT IX-1 21). Essa regra é muito importante, pois é a partir de seu estabelecimento que, ao possuir uma percepção clara e distinta de si mesmo como coisa pensante, o meditador poderá afirmar que sua natureza consiste em pensar (já que o pensamento é a “razão comum” de todos os seus modos de ser). Na mesma linha de raciocínio, ao obter uma percepção clara e distinta da coisa corporal como coisa extensa, poderá afirmar que a natureza deste corpo consiste na extensão. Assim, a compreensão desta regra é indispensável para o entendimento do argumento da distinção real na medida em que somente as percepções claras e distintas serão suficientes como base para afirmações certas sobre a natureza de uma coisa.

Em primeiro lugar, precisamos esclarecer o que significa, no nosso entendimento das *Meditações*, uma percepção clara e distinta. Descartes, nessa obra, não nos dá uma definição precisa do critério de clareza e distinção, mas algumas passagens deixam supor que uma genuína percepção clara e distinta é o modo como reconhecemos uma proposição que é verdadeira, isto é, que é certa e indubitável, ou, ainda, que não nos dá a ocasião de julgar o contrário. Seguindo Frankfurt (1970, p.176), pois, acreditamos que a percepção clara e distinta é o reconhecimento da ausência de boas razões para duvidar de uma percepção.

No anúncio da regra geral da verdade de todas as percepções claras e distintas, na *Terceira Meditação*, o meditador visa a aplicá-la a tudo o que afirma. Disto não podemos concluir, contudo, que para Descartes todo juízo que envolva uma percepção clara e distinta seja verdadeiro no sentido de que corresponde a uma realidade fora do pensamento. Ter a percepção clara e distinta de algo, portanto, não nos leva necessariamente à conclusão da sua existência fora do pensamento. É evidente que Descartes não adota tal posição (de que necessariamente derivamos a realidade formal da percepção clara e distinta de uma realidade objetiva), pois vimos que, na *Quinta Meditação*, o meditador obtém uma percepção clara e distinta da matéria como possuindo certas propriedades sem, contudo, concluir que a matéria existe. O que a regra da clareza e distinção justifica é somente que essas propriedades verdadeiramente caracterizam toda coisa material caso ela exista.

Passemos agora à explicitação do modo pelo qual o presente capítulo (que visa a mostrar como o meditador estabelece a regra geral da verdade nas *Meditações*) está estruturado. Para isso, faremos algumas considerações em relação ao estabelecimento da *regra* nas *Meditações*.

De acordo com uma concepção que chamaremos, com César Schirmer (Schirmer, 2003, p.78), de ortodoxa, a regra geral da verdade é *estabelecida* no início da *Terceira Meditação*, pela derivação do exemplo do *cogito*. Acreditamos que, embora o *cogito* de fato seja um exemplo de percepção clara e distinta, e embora a regra tenha sido dele extraída, os argumentos apresentados na *Terceira Meditação* não são suficientes para estabelecê-la.

Há motivos que nos fazem questionar a maneira ortodoxa de se explicar como Descartes estabelece a regra da verdade nas *Meditações*, e que nos fazem defender a tese de que tal regra é estabelecida somente na *Quarta Meditação*. Em primeiro lugar, no *Resumo das Meditações* (GP 79; AT IX-1 11), Descartes não diz que a regra da verdade foi estabelecida na *Terceira Meditação*; ele diz que só poderá estabelecê-la na *Quarta Meditação*. Em segundo lugar, quando questionado, pelos autores das *Segundas Objeções*, sobre a veracidade das percepções claras e distintas, Descartes não apela a um argumento no estilo certeza-derivada-do-*cogito*; ele responde com uma argumentação ao estilo da *Quarta Meditação*, e não derivada da passagem da *Terceira Meditação* (Newman 1999, p. 575). Em terceiro lugar, como demonstraremos com a análise de um trecho da *Terceira Meditação*, o anúncio da regra geral, nesta meditação, é ainda hesitante e, dependente da demonstração da impossibilidade da falsidade daquilo que se percebe clara e distintamente. Este anúncio, embora seja o fruto da reflexão sobre as condições para que o meditador tenha certeza de estar afirmando algo verdadeiro, ao afirmar “sou, existo”, na *Segunda Meditação*, não ainda é suficiente para que se estabeleça uma regra *geral*, válida para todas as percepções claras e distintas.

Diante de tais observações, o presente capítulo, que visa a mostrar o modo pelo qual a *regra geral* é anunciada e estabelecida nas *Meditações*, está dividido desta maneira:

a) Extração e anúncio da regra geral da verdade a partir da reflexão sobre o *cogito*, presente no início da *Terceira Meditação*.

b) Validação e estabelecimento da Regra Geral da Verdade, na *Quarta Meditação*.

3.1. Extração e anúncio da regra geral da verdade por meio da reflexão sobre o *cogito*

O meditador inicia a *Terceira Meditação* com a habitual reflexão sobre os resultados até então obtidos. Reafirma, primeiramente, a importância de “desviar-se dos sentidos” e de

apagar de seu pensamento “todas as imagens de coisas corporais” (GP 99; AT IX-1 27). Em seguida, ele lembra a conclusão “sou uma coisa que pensa” e retoma a lista dos tipos de pensamento que encontra em si mesmo. Conclui, posteriormente, que sua existência como coisa pensante e a lista dos seus tipos de pensamento é *tudo* o que verdadeiramente sabe, ou, ao menos, tudo o que até este momento notou que sabia. É preciso lembrar que, apesar de já termos apresentado no capítulo anterior o caminho percorrido pelo meditador para chegar a uma percepção clara e distinta da idéia de corpo, neste momento estamos nos atendo ao início na *Terceira Meditação*. A essa altura nada ainda foi considerado certo e indubitável a não ser a existência de si mesmo como uma coisa que pensa.

No primeiro capítulo dessa dissertação, vimos que a aplicação do método da dúvida ao longo da *Primeira Meditação* sobre os fundamentos das “antigas” crenças do meditador resultou em uma hipótese de incerteza absoluta. Vimos também que, a partir daí, talvez o meditador conseguisse conquistar alguma certeza. Assim, se ao menos uma certeza fosse encontrada, o meditador poderia tentar extrair dela um *método* para adquirir conhecimento e, utilizando-se deste método, poderia tentar encontrar outras certezas (Hatfield, 2003, p.101).

Após a retomada da reflexão sobre os resultados até então obtidos, no início da *Terceira Meditação*, então, o meditador irá considerar aquilo que até esse momento foi tido como certo e indubitável, com fins de verificar o que é requerido para que uma proposição seja considerada dessa maneira. A passagem que expõe essa análise será apresentada a seguir. Para facilitar a posterior análise desse trecho, dividimo-lo em quatro partes:

[1] Estou certo de que sou uma coisa que pensa, mas por acaso não sei também, quais são os requisitos indispensáveis para estar certo de alguma coisa? [2] Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; [3] a qual, na verdade não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. [4] E, portanto, parece que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras. (GP 99-100; AT IX-1 27; nossos itálicos)

Como já foi dito, a interpretação que chamamos de ortodoxa acredita que com esse trecho o meditador estabelece a regra geral da verdade. A nossa interpretação supõe que, com esse trecho, o meditador não está estabelecendo a regra, mas apenas extraíndo-a e anunciando-a. Nesse momento ela deve ser tomada somente como uma hipótese (como mostra a presença do termo *parece*) e, como veremos, depende da prova da existência de Deus para que possa ser estabelecida. Passemos agora à nossa interpretação desse trecho.

Em [1], o meditador se pergunta se a conclusão do *cogito* e os atos cognitivos que o suportam podem oferecer um modelo geral do que é requerido para “estar certo” sobre *qualquer coisa*. A questão neste momento não está relacionada, portanto, com premissas ou evidências específicas da conclusão do *cogito*, mas com a busca de um critério de reconhecimento da certeza implícita nesse primeiro resultado. Se o meditador sabe que a conclusão “Eu sou uma coisa que pensa” é certa, o que o permitiu reconhecê-la como tal?

Uma possível resposta a essa pergunta encontramos em [2], quando o meditador afirma que nesse primeiro conhecimento adquirido só se encontra uma percepção clara e distinta. Se isso é tudo o que o meditador encontra na sua atual percepção daquela proposição, e se ele pode afirmar que tal proposição é certa, parece então que a percepção clara e distinta é capaz de assegurar a certeza de uma proposição.

Ora, a proposição “eu sou uma coisa que pensa” foi considerada uma certeza, como vimos no primeiro capítulo, em razão de que o ato do pensar, efetuado por um sujeito, exprimiu a ligação necessária entre o exercício de um ato indubitável – o pensamento – e o existir do sujeito desse ato. Partindo dessa interpretação, o que o meditador está afirmando em [2], então, é que o que permitiu reconhecer a legitimidade dessa inferência foi a clareza e a distinção da conexão necessária entre pensar e existir, percebida no próprio exercício do pensamento (Landim, 1994a, p.49).

Até essa etapa, portanto, a clareza e a distinção de uma percepção é o único critério do qual o meditador disporia para distinguir o verdadeiro do falso. O argumento, até esse momento, poderia ser resumido dessa maneira:

- 1) Eu sei com certeza que sou uma coisa que pensa.
- 2) A certeza desse conhecimento é baseada somente numa percepção clara e distinta.
- 3) Conseqüentemente, a percepção clara e distinta de uma proposição me fornece um critério de reconhecimento da certeza daquela proposição.

A conclusão do argumento, tal como estruturado até esse momento, é tematizada, contudo, em [3]: “[a percepção clara e distinta] não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira, se em algum momento pudesse acontecer que alguma coisa que eu concebesse tão clara e tão distintamente se verificasse falsa”. Assim sendo, no mesmo movimento argumentativo em que se sugere que a clareza e distinção na percepção de uma proposição constituem um critério de certeza da idéia, é também sugerido que essas propriedades não seriam suficientes para permitir o reconhecimento desta certeza, se alguma vez fôssemos enganados por uma percepção que possuísse tais características. Assim, se o meditador concluir, posteriormente, que alguma percepção clara e distinta o levou a julgar como certa e,

portanto, como verdadeira, uma idéia que é falsa, então uma percepção com essas características não pode ser condição suficiente para o reconhecimento da verdade. Cabe ao meditador, portanto, realizar uma análise das suas idéias cujas percepções foram consideradas claras e distintas e então verificar se alguma dessas percepções falhou alguma vez, levando-o a julgar como certo/verdadeiro aquilo que era falso. Ora, como o meditador não realizou ainda a análise da absoluta veracidade de tais percepções, então, em [4] ele pode concluir somente que *parece* que pode estabelecer a regra geral da verdade, a saber, “todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”. (GP 99-100; AT IX-1 27). O termo *parece* deixa supor que essa regra geral da verdade é, nesse momento, somente uma hipótese. Assim sendo, a *regra* deve ser tomada, nesse momento, da seguinte maneira: todas as coisas que percebemos mui clara e distintamente são verdadeiras, *se e somente se* as percepções claras e distintas não falharem nunca no apontamento de uma verdade. Para que a regra geral da verdade seja validada, portanto, será necessário provar que nunca nos enganamos quando julgamos verdadeira uma idéia cuja percepção é clara e distinta.

Após o anúncio da regra geral da verdade, o meditador se volta para algumas de suas idéias cujas percepções lhe aparecem ou lhe apareciam como claras e distintas. Veremos, com essa análise, que podemos dizer de dois tipos de percepção clara e distinta: uma que chamaremos de *genuína*, decorrente de uma reflexão, e outra que chamaremos de *aparente*, decorrente somente do hábito de acreditar em uma ou outra coisa. O que está em jogo na regra geral da verdade, obviamente, não são as aparentes percepções claras e distintas, mas as genuínas. Assim sendo, se, nesse momento, o meditador encontrar alguma genuína percepção clara e distinta que o tenha enganado ao menos uma vez, isso será suficiente para fazê-lo descartar a *regra* que foi anunciada. Por outro lado, se as genuínas percepções claras e distintas não forem vistas ainda como proporcionando a ocasião de falhar, a regra poderá permanecer nas *Meditações* como uma hipótese até que seja provada a veracidade divina e, então, posteriormente, a regra seja validada.

3.1.1. Análise de algumas percepções claras e distintas

O meditador, então, no momento subsequente à apresentação da regra geral da verdade, realiza a análise de algumas das suas idéias para verificar se há algum motivo que justifique, nesse momento, a eliminação desta regra, que está sendo tomada como uma hipótese.

Primeiramente, o meditador percebe que a essa altura das *Meditações*, a saber, no início da *Terceira Meditação*, duvida de muitas coisas que antes admitia serem “certas e evidentes”,

mas que depois reconheceu serem duvidosas e incertas. Claramente aqui ele está retomando as coisas que acreditava serem verdadeiras no início na *Primeira Meditação*, pois, ao se perguntar que coisas eram essas, responde que “eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio dos sentidos” (GP 100; AT IX-1 27). Dentre tais coisas, afirma que nada nelas era concebido clara e distintamente, a não ser as idéias e pensamentos que delas se formavam e que se apresentavam ao seu espírito. Dentre os conteúdos relativos às idéias sensíveis, portanto, permaneceram nas *Meditações* somente aquelas percepções claras e distintas resultantes de um processo de análise ou de reflexão: “E ainda agora não nego que essas idéias se encontram em mim” (GP 100; AT IX-1 28).

Em seguida, o meditador se lembra de casos em que pensava perceber muito claramente uma coisa, quando de fato julgava dessa maneira apenas devido ao hábito que tinha de acreditar nessa idéia. Tal é o caso do julgamento de que há coisas externas à existência do meditador, de onde provém as suas idéias, e às quais elas são inteiramente semelhantes (GP 100; AT IX-1 28). Ora, o meditador afirma que se acreditava que tal idéia era percebida clara e distintamente, isso se devia *somente* ao hábito que tinha de confiar nessa crença, antes da reflexão exercida por meio do processo da *dúvida*. Uma vez que ele pára a fim de analisá-la, contudo, percebe que não havia nessa crença nada de claro e de distinto – ao menos no padrão da clareza e distinção do *cogito*, que é derivado de uma reflexão – que o permitisse fazer tal julgamento.

Ora, parece então que estamos diante de dois tipos de percepção clara e distinta. Uma que é resultante de um processo de análise ou de reflexão e que foi extraída do *cogito*, a qual vamos chamar de uma *genuína percepção clara e distinta*, e outra cujo julgamento relativo à clareza e distinção decorre do hábito de acreditar em uma determinada idéia. Caso este último tipo de percepção clara e distinta seja submetido a um processo de análise ou reflexão, talvez nada reste senão uma mera percepção, isto é, uma percepção qualquer, que antes parecia clara e distinta, mas que depois da análise se apresenta como duvidosa e incerta. Nesse caso, então, não podemos dizer de uma genuína percepção clara e distinta, mas de uma *aparente percepção clara e distinta*. Não estamos com isso afirmando que uma aparente percepção clara e distinta não possa vir a ser, após um processo de reflexão, considerada como genuína, isto é, nos padrões da clareza e distinção do *cogito* (uma clareza e distinção que é derivada de uma reflexão, e não somente de um hábito). Com este termo – aparente percepção clara e distinta – estamos afirmando apenas que o julgamento da clareza e distinção da percepção de uma idéia qualquer foi baseada não em uma análise racional, mas somente em um impulso decorrente do hábito de acreditar em uma ou outra coisa.

Exemplificando: chamemos P a conclusão de uma prova. Depois que uma pessoa tiver examinado ou construído a prova, essa pessoa clara e distintamente percebe que P, e essa percepção clara e distinta é genuína. Antes da prova, a pessoa pode acreditar que P é o caso, e, devido ao hábito que a pessoa tem de acreditar nisso, ela apenas acredita que percebe P clara e distintamente. Essa percepção clara e distinta, contudo, não é genuína, mas apenas aparente. Em relação ao caso que estamos analisando, vimos que o meditador elaborou um argumento para mostrar que a proposição “Eu sou, eu existo” é certa. A percepção clara e distinta dessa proposição é genuína porque houve antes da conclusão um processo de reflexão, de argumentação. Contudo, em relação à idéia de que há coisas externas à existência do meditador, nenhuma argumentação foi ainda construída. Se o meditador acreditava perceber essa idéia clara e distintamente, era somente devido ao hábito que possuía de crer nisso, de tal modo que essa percepção clara e distinta era apenas aparente. Contudo, na *Sexta Meditação*, uma vez que o meditador provar a existência dos corpos, aquela percepção clara e distinta, que antes era apenas aparente, poderá ser reconhecida como genuína. Mas voltemos agora às idéias que estão sendo analisadas pelo meditador nesse momento.

Até aqui, então, o meditador tratou de crenças ou opiniões preconcebidas que pensava perceber clara e distintamente, mas cuja percepção era decorrente somente de um hábito. Ora, a percepção clara e distinta da regra geral da verdade é aquela decorrente de uma reflexão, e não a de um hábito. Se é assim, então a análise das percepções claras e distintas, tal como conduzida até esse momento, ainda não coloca em cheque a regra geral da verdade, na medida em que toda percepção clara e distinta decorrente de um processo de análise da idéia, e não de um hábito, foi reconhecida como certa e, como tal, permaneceu nas *Meditações*.

Um desafio mais sério para hipótese da regra geral da verdade, contudo, é o problema ainda não resolvido em relação ao Deus Enganador ou Gênio Maligno. Tais artifícios, como já vimos, foram utilizados na *Primeira Meditação* para colocar em *dúvida* supostas verdades da Matemática que parecem muito evidentes (isto é, claras e distintas), como, por exemplo, a idéia de que “que dois e três juntos produzem o número cinco e outras coisas semelhantes” (GP 100; AT IX-1 28). As idéias da Aritmética e da Geometria, que são descritas como “alguma coisa de muito simples e de muito fácil”, devem agora, tal como foi feito nos dois exemplos anteriores, ser postas em contraste com o novo padrão de percepção clara e distinta, a saber, aquele decorrente do raciocínio do *cogito*, e não o de um hábito. Sobre esse ponto, o meditador se pergunta:

...não as concebia [as idéias matemáticas] pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que podia duvidar dessas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais evidentes. Mas todas as vezes em que essa opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta ao meu pensamento, sou constringido a pensar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. (GP 100; AT XI-1 28-29)

A princípio, portanto, o meditador concebia que as idéias matemáticas eram claras e distintas, pois são idéias simples, com as quais não nos preocupamos em se existem ou não na natureza. Mesmo após uma reflexão acerca dessas idéias, o único motivo que justificava colocá-las em questão era possibilidade de existir um Deus que, se quisesse, o faria errar sistematicamente mesmo naquilo que acreditasse ser mais verdadeiro. Se é assim, então, apesar das idéias matemáticas proporcionarem genuínas percepções claras e distintas, tais percepções não são ainda suficientes para assegurar que tais idéias sejam certas/verdadeiras. A hipótese do Deus enganador, portanto, problematiza a suposta validade das genuínas percepções claras e distintas e, com isso, faz com que o critério de reconhecimento da verdade/certeza de uma idéia, tal como proposto pelo meditador, permaneça nas *Meditações* apenas como uma hipótese. Somente uma vez provada a existência e veracidade divinas o meditador não terá mais motivos para duvidar da regra geral da verdade. Neste momento, a saber, quando o meditador tiver claro para si que uma genuína percepção clara e distinta não engana jamais, mas, ao contrário, é a garantia divina da presença da verdade em uma idéia, então a regra será validada. Isso será visto posteriormente, quando realizarmos a análise do estabelecimento da *regra* na *Quarta Meditação*. Antes disso, contudo, devemos nos voltar a um problema que surge a partir dessa última análise feita em relação às idéias matemáticas.

Vimos que, no início da *Terceira Meditação*, o meditador afirmou que o reconhecimento da certeza do *cogito* estava baseado em uma percepção clara e distinta. Ora, se a afirmação “eu sou, eu existo”, parece ter sido baseada em uma percepção clara e distinta, e se esse tipo de percepção não pode ainda ser validada como critério de reconhecimento da verdade de uma idéia, então, retroativamente, não seria o *cogito* posto em questão ao lado das outras idéias cujas percepções são claras e distintas?

3.1.2. O problema do cogito diante da não validação da regra geral da verdade

Uma vez que a regra geral da verdade não é validada e permanece nas *Meditações* somente como uma hipótese, então as percepções claras e distintas não permitem ao meditador – ainda – assegurar que uma coisa é verdadeira. Ora, mas se a descoberta do primeiro princípio deveu-se, como vimos, a uma percepção clara e distinta, então uma vez que a regra geral da verdade não é ainda validada, o *cogito* não deve ser retroativamente posto em questão?

Landim (1994b, p. 20) resolve essa questão primeiramente explicitando a diferença entre as condições que tornam o *cogito* verdadeiro, que foram enunciadas na *Segunda Meditação*, das condições que permitem reconhecer sua verdade. Ele explica que o *cogito* é verdadeiro em razão de o ato indubitável de pensar, efetuado por um sujeito, exprimir a ligação necessária entre o exercício do ato e o existir do sujeito desse ato. O que permite, por sua vez, reconhecer a legitimidade dessa inferência é a clareza e distinção dessa conexão, percebida no próprio exercício do ato. Assim, é a percepção clara e distinta da conexão entre existir e pensar que assegura que é o enunciado *Eu sou*, e não o enunciado *Eu penso que sou*, a conclusão de *Eu penso*.

Ora, diante da possibilidade de haver um Deus enganador, todas as percepções claras e distintas tornam-se dubitáveis, incluindo o *cogito*. Mas apesar de tanto as idéias simples da matemática quanto o *cogito* serem genuínas percepções claras e distintas, e, portanto, serem colocadas em questão pela dúvida do Deus enganador, há algo de fundamental que as distingue. Enquanto perdura a *dúvida*, as idéias claras e distintas são consideradas como duvidosas e daí como falsas. O *cogito*, contudo, emerge da própria dúvida, que pode ser uma das premissas da sua prova (Landim, 1994, pode o *cogito*, p. 21). A característica de, ao ser posto em dúvida, ser reafirmado, só o *cogito* possui. E isso não é devido ao fato de ser claro e distinto, mas em virtude de suas condições de verdade emergirem a cada vez que são postas em questão.

Não é o caso, então, que a verdade do *cogito* não possa ser contestada junto à suposta verdade das outras percepções claras e distintas. É o caso que a verdade do *cogito*, então, é reiterada a cada vez que é contestada.

3.2. O estabelecimento da regra geral da verdade

Vimos, no tópico anterior, que quando o meditador, por meio da reflexão do *cogito*, extraiu a regra geral da verdade, ele o fez somente como uma hipótese. Nesse sentido, a *regra*, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são verdadeiras”, depende da condicional “*se e somente se* não acontecer jamais que eu me engane quando, ao perceber clara e distintamente uma idéia³⁵, conclua que ela é verdadeira”. A regra até esse momento, portanto, foi somente anunciada, mas não ainda estabelecida. Assim sendo, para que a *regra* seja validada, será necessário provar que nunca nos enganamos quando julgamos verdadeira uma idéia cuja percepção é clara e distinta.

Como já foi dito anteriormente, acreditamos ter razões suficientes para defender a tese de que a regra geral da verdade foi estabelecida na *Quarta Meditação*, e não na *Terceira*, como alguns comentadores supõem ser o caso. No *Resumo das Meditações* Descartes deixa isso explícito:

Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, segundo as concebemos: o que não pôde ser provado antes da *Quarta Meditação*. (GP 79; AT IX-1 10; nossos itálicos)

Na quarta, prova-se que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou da falsidade: o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para melhor entender as que se seguem. (GP 81; AT IX-1 11; nossos itálicos).

A *Quarta Meditação*, portanto, de acordo com o segundo dos trechos acima citados, parece possuir aos menos dois objetivos: a) provar que as coisas clara e distintamente percebidas são verdadeiras e b) explicar em que consiste a razão do erro. Nessa meditação, o meditador se preocupa primeiramente com o problema do erro, e só num momento posterior se volta para a prova da regra geral da verdade. Mas por que motivo, na *Quarta Meditação*, o meditador volta-se primeiramente para a tentativa de explicar aquilo em que consiste a razão do erro?

Ora, lembremos que as *Meditações* estão escritas na via analítica, isto é, os conceitos são expostos segundo a maneira que são descobertos. Quando um novo conceito é descoberto, os problemas que anteriormente haviam sido “abandonados” são retomados para serem analisados à luz desse novo conceito. Na *Terceira Meditação*, o meditador descobre que

³⁵ Em se tratando de uma genuína percepção clara e distinta. A partir de agora, quando utilizarmos o termo “percepção clara e distinta”, estaremos nos referindo ao que anteriormente denominamos de “genuína percepção clara e distinta”.

existe um Deus onipotente, onisciente, bondoso, veraz e *criador de todas as coisas*. Sendo assim, Deus não pode ser enganador, pois enganar alguém é uma forma de imperfeição. Esse resultado, estabelecido ao final da *Terceira Meditação*, é retomado logo no começo da *Quarta*:

... pois, primeiramente reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto 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. (GP 155; AT IX-1 42-43)

Isto, contudo, trouxe de volta à cena um problema já apresentado na *Primeira Meditação*: se Deus é veraz, como é possível que o homem, criatura de Deus, se engane?

...experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo; e, como ele não quererá iludir-me, é certo que me deu de tal modo que não poderei jamais falhar, quando a usar como é necessário. E não restaria nenhuma dúvida quanto a essa verdade, se não fosse possível, ao que parece, inferir dela a consequência de que assim nunca me enganei. (GP 115-116; AT IX-1 42)

Agora, no começo da *Quarta Meditação*, ele afirma que experimenta nele certa capacidade de julgar. Na medida em que Deus é *criador de todas as coisas* e é, ao mesmo tempo, veraz, então essa capacidade de julgar não pode ser enganadora. Contudo, o meditador se engana, ou, ao menos, já se enganou. Boa parte da *Quarta Meditação*, portanto, é uma tentativa de explicar como seres humanos, criaturas de um Deus veraz, podem se enganar (Gueroult, 1953a, p.309; Cress, 1994, p.143; Newman, 1999). Com essa meditação, o meditador chegará à conclusão de que não é Deus o autor de seus erros, mas ele mesmo, na medida em que se utiliza mal da faculdade de julgar que lhe foi conferida por Deus. O bom uso da faculdade de julgar, a que chamaremos de regra do bem julgar, consiste nisto: o meditador usa sua faculdade de julgar na única maneira correta concebível se e somente se assente apenas ao que percebe clara e distintamente³⁶. Ora, Deus seria enganador somente se

³⁶ “...se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado, mas, se me determino a negá-la ou assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre arbítrio” (GP 120; AT IX-1 47)

ele permitisse com que o meditador se enganasse quando fizesse um uso correto da sua faculdade de julgar. A solução proposta pela *Quarta Meditação* para o problema do erro epistêmico, portanto, é a de que existe um Deus oniperfeito que não é responsável pelos nossos erros, pois estes decorrem do nosso mau uso da faculdade de julgar (faculdade esta que nos foi concedida por esse mesmo Deus), a qual *não leva ao erro quando bem utilizada*.

Vimos um pouco acima que a *Quarta Meditação*, além de visar a explicar em que consiste a razão do erro, devia também provar que as coisas claras e distintamente percebidas são verdadeiras. No presente trabalho não mostraremos como, partindo do problema do erro epistêmico, o meditador chega à regra do bem julgar. O que nos interessa, para a presente dissertação, é saber o que há de especial com as percepções claras e distintas e que permite que a afirmação “evito o erro quando afirmo apenas o que percebo clara e distintamente” não seja temerária.

A partir de agora nos voltaremos para esse tema, a saber, o estabelecimento da regra geral da verdade, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras”. Para o estabelecimento desta prova, que ocorre ao final na *Quarta Meditação*, o leitor deve supor que a tese da existência de Deus, um ser onipotente, onisciente, bondoso, veraz e *criador de todas as coisas*, foi estabelecida na *Terceira Meditação*. Talvez alguns leitores familiarizados com o texto cartesiano notem que não enfatizamos a prova da existência de Deus para o estabelecimento da regra da verdade. Esperamos que isto não os leve a pensar que a consideramos pouco importante. Esta prova da existência de Deus é fundamental, e não a abordamos apenas por uma questão de foco argumentativo, pois está além do nosso escopo demonstrar como o meditador conclui que existe um Deus onisciente, onipotente e veraz.

Em relação ao estabelecimento da regra geral da verdade, apresentaremos primeiramente a interpretação de Lex Newman. Acreditamos que essa interpretação não é completa, pois não enfatiza uma das condições necessárias para o estabelecimento da regra geral da verdade, a saber, a regra da inclinação sem correção. Em seguida, mostraremos o que é tal regra e o motivo pelo qual ela é condição do estabelecimento da regra geral da verdade. Passemos então à interpretação de Lex Newman.

Segundo Lex Newman (1999, p. 577), é com a passagem abaixo que o meditador visa a provar a verdade das percepções claras e distintas. Alguns índices serão acrescentados para facilitar a reconstrução do argumento:

[7] E, certamente, não pode haver outra [causa da falsidade e do erro] além daquela que expliquei; [6] pois, todas as vezes

que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, [2] não pode ocorrer que eu me engane; [3] porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, [4] e portanto não pode ter sua origem no nada, [5] mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; [1] Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; [8] e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro (GP 122; AT IX-1 49-50)

Lex Newman (1999, p. 577) interpretou e reconstruiu esse argumento da seguinte maneira:

- (1) Deus é oniperfeito.
- (2) Logo, Deus não pode ser causa de erro algum. (1)
- (3) Toda percepção clara e distinta é algo de real e de positivo³⁷.
- (4) Logo, é impossível que alguma percepção clara e distinta tenha sua origem no nada ([3], princípio do nada)
- (5) Logo, é necessário que Deus seja o autor de cada percepção clara e distinta. (3, 4, idéia de Deus da Terceira Meditação)
- (6) Logo, se afirmo em um juízo somente o que percebo clara e distintamente, então esse juízo é verdadeiro (1-5).
- (7) Logo, a explicação anterior da causa do erro (que leva à regra do bem julgar ao afirmar apenas o que é percebido clara e distintamente) está correta (6).
- (8) Logo, a percepção clara e distinta e o juízo que a afirma são verdadeiros (7).

Em 1, Newman apresenta a tese de que Deus é oniperfeito, o que equivale a dizer que ele é soberano ser, sendo sumamente bom e veraz. Se Deus é oniperfeito, então ele não pode ser causa de erro algum, logo, 2 se segue de 1. Em relação a essa tese, é preciso ter mente o contexto da *Quarta Meditação*. Quando o meditador afirma que Deus não pode ser a causa de erro algum, ele não está dizendo que o homem não pode jamais errar quando faz um juízo, mas que ele não pode jamais errar quando o faz de acordo com a regra do bem julgar. Não é o caso, portanto, que ele erre quando usa da maneira correta o critério de que dispõe, mas ele erra somente quando usa o critério de que dispõe incorretamente. Tendo essa discussão como

³⁷ Nesta reconstrução do argumento estamos ignorando, propositalmente, que a premissa 3 é formulada no vocabulário epistemológico, tal como podemos ver pela presença da expressão não retórica "... sem dúvida ...". Descartes está dizendo *sei que toda percepção clara e distinta é algo de real e positivo*.

pano de fundo, podemos dizer que a tese 2, a saber, Deus não pode ser a causa de erro algum, é equivalente a dizer que Deus não pode ser a origem de nada que tenda positivamente para a falsidade.

Para compreender as teses 3, 4 e 5, o leitor deve ter como pano de fundo a teoria do real presente na Terceira Meditação, que foi apresentada de maneira muito enxuta no capítulo anterior. Uma percepção clara e distinta não é a percepção de um “puro nada”, mas é a percepção de alguma coisa, e, sendo a percepção de alguma coisa, então ela mesma corresponde a algo de algo de real e de positivo (Tese 3). Se ela mesma corresponde a algo de real e de positivo, então não pode ter a sua origem no nada (Tese 4), mas deve ter necessariamente Deus como seu autor (Tese 5).

A tese 6 enuncia as condições nas quais se permanece no verdadeiro, a saber, afirmando-se apenas o que se percebe clara e distintamente. Aceitando essa tese, 7 e 8 se seguem. Ora, mas o problema está justamente em aceitar essa tese, já que, aparentemente, 6 não se segue dos passos 1-5, pois parece faltar a tese de que a percepção clara e distinta é efetivamente verdadeira, que é, ao fim e ao cabo, o que está em jogo. Nesse sentido, esta interpretação de Lex Newman é imperfeita, por não levar em consideração um passo que é essencial à compreensão do argumento. Consideramos que esse passo é essencial, pois é ele quem diferencia uma percepção clara e distinta de qualquer outra percepção (uma mera percepção) nos passos 3-5, já que qualquer mera percepção parece também ser algo de real, como vimos no capítulo anterior.

O passo que queremos dar é, portanto, este: a percepção clara e distinta é verdadeira. Acreditamos que a chave para o estabelecimento deste passo está em levar em consideração um contexto da *Quarta Meditação* anterior ao trecho do estabelecimento da regra geral da verdade (segundo Lex Newman), e que é condição mesma para o estabelecimento da *regra*. O contexto a que estamos nos referindo diz respeito à afirmação cartesiana da inclinação da vontade (que nos é dada por Deus) no julgamento de uma percepção.

Esta afirmação que consideramos condição para o estabelecimento da regra pode ser expressa pela proposição *sentimo-nos inclinados a tomar por verdadeira uma percepção que é clara e distinta*. Essa tese, que foi afirmada em várias obras cartesianas (Landim, 1992, p. 105), é apresentada e justificada, nas *Meditações*, no seguinte trecho:

... por exemplo, examinando esses dias passados se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria necessariamente que eu próprio existia, *não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente*, não

que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente *porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade*; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença. (GP 119; AT IX-1 46-47)

Nesse trecho, portanto, o meditador está afirmando que quando possui uma percepção clara e distinta, sente uma forte inclinação na sua vontade, de tal modo que não pode impedir de julgar ser verdadeiro aquilo que concebe tão claramente. Ora, mas não é estranho que, em uma análise racional, o meditador pense ter condições para concluir, a partir de uma *inclinação*, que uma idéia é verdadeira? Desde a *Primeira Meditação*, não estava o meditador ciente de que tomou por verdadeiras muitas das coisas que agora acreditava serem falsas?

Para esclarecer esse problema, em primeiro lugar o leitor precisa ter em mente que não se trata de uma inclinação qualquer, mas uma inclinação que se segue a uma clareza do entendimento, proveniente de uma reflexão (como o caso do *cogito*) e, por isso, podemos dizer que é uma inclinação *racional*. Trata-se, portanto, de uma inclinação racional da vontade de afirmar uma percepção clara e distinta, e não uma inclinação qualquer diante de uma percepção qualquer. Ora, é que se Deus não é enganador e se, tendo me criado, é o autor dessa minha inclinação racional, então ela é verdadeira, porque se Deus me fizesse acreditar que é verdadeiro algo que é falso, então ele seria a origem de algo que tende positivamente para a falsidade. Isso não pode ser.

Ora, mas quando fizemos uma análise das percepções que o meditador acreditava serem claras e distintas na *Segunda Meditação*, vimos que algumas delas eram apenas aparentes, e ele as percebia como claras e distintas devido ao hábito que possuía de acreditar nelas. O meditador, portanto, não tomou por verdadeiro algo que poderia ser falso e, portanto, Deus não o estaria enganando?

É preciso lembrar, contudo, que se tratavam de percepções claras e distintas que eram apenas aparentes, e que se o meditador errou ao afirmá-las ou negá-las, não o foi devido a uma imperfeição de Deus, mas devido a um mau uso da sua faculdade de julgar. Ora, ele deve afirmar somente aquelas percepções claras e distintas que são genuínas. Deus, naquele caso, não foi enganador, pois permitiu que o meditador pudesse analisar e *corrigir* aquele seu suposto conhecimento, extraindo dali somente o conhecimento genuíno. Essa possibilidade de *corrigir um suposto conhecimento*, embora não esteja presente tão explicitamente³⁸ nas

³⁸ Descartes não apresenta o critério da possibilidade de correção explicitamente nas *Meditações*. Contudo, apesar de não estar explícito, implicitamente ele está ali operando. Ora, foi a possibilidade da correção que

Meditações, nos ajuda a compreender que Deus não é enganador quando nos enganamos, pois quando algo não é o caso e nós pensamos que o é, Deus nos dá a chance de corrigir aquele suposto conhecimento. Não basta, portanto, considerarmos a nossa inclinação, mas devemos ter em mente que se trata de uma inclinação racional da vontade de afirmar uma percepção clara e distinta *que não pode ser corrigida*.

O ponto fundamental da regra da inclinação sem possibilidade de correção é que Deus seria enganador se não garantisse essas inclinações, naquilo delas que não pode ser corrigido por outra faculdade ou por outra percepção (Newman, 1999, p.584).

A regra da inclinação sem possibilidade de correção, portanto, é fundamental e é condição para aquele argumento da regra da verdade apresentado por Lex Newman, pois é ela quem permite compreender o passo que faltava, a saber, que as percepções claras e distintas são verdadeiras.

O argumento, portanto, inicia pela constatação de que perceber clara e distintamente é perceber da melhor maneira possível, sem sentir dúvida alguma e inclinando-se a tomar o que é percebido por verdadeiro. Ora, se fosse falso aquilo que nos aparece como indubitável mesmo após a um processo de reflexão, então Deus seria enganador. Deus não é enganador e, portanto, as percepções claras e distintas são verdadeiras.

permitiu com que o meditador reconhecesse que algumas de suas percepções claras e distintas eram apenas aparentes.

4. O ARGUMENTO DA DISTINÇÃO REAL NA *SEXTA MEDITAÇÃO*

Nos três primeiros capítulos, apresentamos os principais elementos que se encontram envolvidos na prova da distinção real entre corpo e alma. O quarto e último capítulo será dedicado, em um primeiro momento, à análise dessa prova e à análise dos elementos que ainda são obscuros na prova. Acreditamos que, ao fazermos isso, no final do capítulo teremos condições suficientes para compreender porque é, afinal, que a separabilidade é condição suficiente para a distinção real, e veremos que, além disso, ela é igualmente uma condição necessária.

Retomemos, antes disso, o argumento da distinção real, tal como ele se encontra nas *Meditações*.

[1] E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como a concebo, [2] basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. [3] E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. [4] E embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, [5] é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (GP 134; AT IX-1 62)

Consideramos que Margaret Wilson apresenta uma interpretação acurada desse argumento, presente na *Sexta Meditação*. Mas ela propõe, e nós concordamos com essa proposta, que para uma adequada compreensão do argumento, devemos levar em consideração a discussão de Descartes com seus objetores, em especial com Caterus e Arnauld. Wilson, então, apresenta duas estruturas para o argumento da distinção real: uma que é feita desconsiderando as *Objeções e Respostas*, e outra que considera tal publicação.

Sendo assim, o presente capítulo está organizado da seguinte maneira. Em um primeiro momento, apresentaremos a interpretação do argumento da distinção real entre corpo e alma segundo Margaret Wilson, sem levar em consideração as *Objecções e Respostas*. Em um segundo momento, mostraremos a discussão de Descartes com Caterus e Arnauld, que tematizam aquele argumento. Em seguida, apresentaremos a nova versão da estrutura do argumento (segundo Wilson), levando essas discussões em consideração. Nesse momento já estaremos aptos a compreender a relação da separabilidade com a distinção real. Antes disso, contudo, tentaremos esclarecer um ponto que, na nossa concepção, ainda permanecerá obscuro, quando consideramos somente a interpretação de Wilson, a saber: como, nas *Meditações*, o meditador passa de uma concepção de si mesmo como coisa pensante que *pode ser concebida* sem o atributo da extensão (na *Segunda Meditação*) para a concepção de si mesmo como coisa pensante que *exclui* o atributo da extensão (na *Sexta Meditação*)? Depois de esclarecermos este ponto, aí então nos voltaremos para o esclarecimento do motivo pelo qual a separabilidade é condição da distinção real.

4.1. A interpretação de Margaret Wilson

Em *Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*, Margaret Wilson propõe que o argumento da distinção real, tal como exposto na *Sexta Meditação*, pode ser estruturado da seguinte maneira:

1. Se A pode existir separado de B, e B separado de A, A é realmente distinto de B e B de A.
2. Todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus (tais como eu as concebo).
3. Se eu posso clara e distintamente conceber A separado de B, e B separado de A, então Deus pode fazer com que A e B existam separadamente.
4. Se Deus pode fazer com que A e B existam separadamente, então A e B podem existir separadamente (e conseqüentemente, por 1., são distintos).
5. Eu posso clara e distintamente conceber A separado de B, e B separado de A, se existirem atributos Φ e Ψ , os quais eu possa clara e distintamente conceber que Φ pertence à natureza de A e Ψ pertence à natureza de B, e eu tenha uma clara e distinta concepção de que A não inclui Ψ e B não inclui Φ .
6. Onde A é minha alma e B o corpo, pensamento e extensão satisfazem as condições

Φ e Ψ , respectivamente.

7. Conseqüentemente, por 5, 6, 3 e 4, eu sou realmente distinto do corpo e posso existir separadamente dele.

Façamos uma análise de cada um desses passos. A tese 1 afirma que *se A pode existir separado de B, e B separado de A, A é realmente distinto de B e B de A*. Essa tese foi extraída da afirmação: “...para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente”. É importante perceber que Margaret Wilson não está se comprometendo, por meio dessa passagem, com uma definição precisa do que é a distinção real, isto é, ela não está afirmando que a distinção real consiste na separabilidade. Ela está apenas apresentando uma *condição suficiente* para a distinção real entre A e B, a saber, a separabilidade, mas não esclarece a relação entre os dois conceitos.

Alguém poderia objetar que, nesse trecho, Descartes *não* diz “para estar certo de que uma é *realmente* distinta da outra”, ou seja, ele não se utiliza do termo “realmente” para qualificar a distinção ou a diferença entre A e B. Contudo, na medida em que o que está em jogo é, sem dúvida, a distinção real, e não qualquer outra, podemos entender desde já que a distinção a que Descartes está se referindo é uma distinção do tipo real.

Para entender a tese 2, a saber, todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tal como eu as concebo, é preciso levar em consideração algumas conclusões que já foram estabelecidas nas meditações anteriores. Esta tese está apenas retomando, de maneira não idêntica, mas bastante semelhante, algo que o meditador já havia dito no começo da *Sexta Meditação*, a saber, que Deus pode fazer tudo aquilo que somos capazes de perceber clara e distintamente. Encontra-se dessa maneira o trecho em que o meditador afirma essa tese:

não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção, e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em concebê-la (GP 134; AT IX-1 57).

Vimos, nos primeiros capítulos dessa dissertação, os elementos necessários para que o meditador pudesse, nesta última meditação, fazer tal afirmação. Ora, a essa altura já sabemos que Deus existe e é onipotente, onisciente, bondoso, veraz e criador de todas as coisas, embora não tenhamos desenvolvido tal prova. Sabemos também que toda percepção clara e distinta é verdadeira, tal como exposto no capítulo anterior. Ora, se Deus é onipotente e essas idéias são verdadeiras, então Deus pode fazer, *se quiser*, com que a idéia que possui

existência no pensamento e que é percebida clara e distintamente corresponda a uma existência fora do pensamento. Em outras palavras, Deus, sendo onipotente, pode fazer com que a uma realidade objetiva corresponda uma realidade formal. É por isso que no argumento da distinção real o meditador pode afirmar: “todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tal como eu as concebo”.

Em relação à tese 3, temos: se eu posso clara e distintamente conceber A separado de B, e B separado de A, então, tendo sido aceita a tese 2 (todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como eu as concebo), Deus pode fazer com que A e B existam separadamente.

A tese 4 (se Deus pode fazer com que A e B existam separadamente, então A e B podem existir separadamente), por sua vez, segue-se de 3. Sendo a separabilidade entre A e B condição suficiente para a distinção real entre A e B, então, na medida em que A e B podem existir separadamente, A e B são realmente distintos um do outro.

Com as teses 1-4 temos elementos suficientes para apontar uma objeção comumente feita em relação ao argumento da distinção real, a saber, que ele pode mostrar tão-só que mente e corpo são possivelmente ou potencialmente distintos (pois seriam distintos se Deus escolhesse separá-los), mas não que *são* distintos. O leitor que faz esse tipo de objeção perde fundamentalmente o ponto cartesiano. Descartes, com o argumento da distinção real, assegura que duas coisas *são* realmente distintas se é *possível* para elas existirem separadas. Aqui a distinção não implica em atual *separação*.

Voltemos, mais uma vez, à estrutura do argumento, tal como apresentado por Wilson. A tese 5 apresenta um critério de reconhecimento da separabilidade entre duas substâncias, A e B, expressa pela proposição “Eu posso clara e distintamente conceber A separado de B, e B separado de A, se existirem atributos Φ e Ψ , os quais eu possa clara e distintamente conceber que Φ pertence à natureza de A e Ψ pertence à natureza de B, e eu tenha uma clara e distinta concepção de que A não inclui Ψ e B não inclui Φ ”.

A tese 6 apenas afirma que a alma e o corpo, com os atributos do pensamento e da extensão, respectivamente, satisfazem os critérios expostos na tese 5, donde se segue a tese 7, a saber, que corpo e alma são realmente distintos.

Fizemos, até aqui, uma análise da interpretação do argumento da distinção real segundo Wilson, considerando somente o que foi exposto até a *Sexta Meditação*. Nas *Objeções e Respostas*, contudo, vários trechos do argumento da distinção real foram tematizados. As duas objeções que nos parecem mais relevantes em relação ao argumento da distinção real e que, por isso, merecem destaque, foram as formuladas por Caterus, nas

Primeiras Objeções, e por Arnauld, nas *Quartas Objeções*. Segundo Wilson, a discussão de Descartes com esses dois objetores torna necessária uma reformulação na estrutura do argumento da distinção real.

Vejamos, agora, a discussão de Descartes primeiramente com Caterus e depois com Arnauld. Posteriormente, traremos a reformulação proposta por Wilson após essas discussões.

4.2. A discussão de Descartes com Caterus

Caterus, ao ler as *Meditações*, entendeu que a distinção entre corpo e alma se justifica porque ambos podem ser concebidos separadamente. Mas daí não se seguiria, segundo ele, uma distinção real. Para que uma coisa seja concebida separadamente, Caterus aponta, é suficiente que a distinção seja do mesmo tipo que aquela que Duns Scot considerou haver em Deus entre sua justiça e sua misericórdia³⁹. Ora, podemos conceber a justiça sem conceber a misericórdia e vice-versa, mas daí não parece se seguir que elas possam existir separadamente. Caterus quer mostrar, com isso, que não é válida a justificativa apresentada por Descartes para afirmar que entre corpo e alma há uma distinção de carácter real.

Respondendo a Caterus, Descartes tenta mostrar que este tipo de distinção que há em Deus entre sua justiça e sua misericórdia e que Duns Scot denomina distinção formal, não difere em nada, de fato, da distinção que ele chama de modal. Mas é um erro querer aplicar este tipo de distinção ao corpo e à alma, que são coisas completas. É que a distinção modal, Descartes explica, se aplica somente a seres incompletos provenientes de seres completos, como é o caso mesmo da justiça e da misericórdia divinas, que não podem ser senão em Deus.

Desta maneira, assim como podemos conceber separadamente a justiça e a misericórdia divinas, podemos, igualmente, conceber separadamente os modos de uma mesma substância. Em relação a um corpo qualquer, por exemplo, podemos não só conceber sua figura sem seu movimento e seu movimento sem a sua figura, como podemos, além disso, concebê-los separados do corpo do qual são figura e movimento. Mas quando pensamos separadamente em cada um dos modos de uma mesma substância, trata-se somente de uma abstração do nosso espírito, isto é, uma operação do intelecto que envolve a nossa vontade. Nessa operação, focamos nossa atenção em uma idéia que é componente de uma idéia mais complexa com a qual está conectada, ignorando todos os outros componentes da idéia complexa (Murdoch, 1993, p. 38). O problema está em que este tipo de operação, por nos

³⁹ Scot chama essa distinção de “formal e objetiva”.

fazer apreender somente um ou outro modo da coisa, nos permite conhecer a coisa mesma somente de maneira imperfeita, jamais de maneira completa. Ora, conhecer a coisa de maneira completa, Descartes afirmou, é conhecer a coisa mesma *como* completa (Cf. AT IX-1, pg. 95), e isso não pode ser em relação aos modos das substâncias, pois eu não posso fingir que uma coisa que tenha figura não tenha movimento, e que uma coisa que tenha movimento não tenha figura, e, além disso, não posso fingir que movimento e figura existam separados da substância extensa. A operação do intelecto envolvida, assim, no conhecimento da distinção que há entre os modos de uma substância, embora seja suficiente para nos fazer conhecê-los de maneira imperfeita ou incompleta quando tomados separadamente da substância mesma da qual são modos, não nos permite considerá-los, contudo, coisas que podem existir separadamente umas das outras.

Sendo assim, a distinção que há entre o corpo e alma não pode ser, de forma alguma, esta que há entre os modos de uma mesma substância, pois “eu conheço plenamente isto que é o corpo (isto é dizer que eu conheço o corpo como uma coisa completa) pensando somente que é uma coisa extensa, tem figura, pode se mover, etc, ainda que eu *negue* dele todas as coisas que pertencem à natureza do espírito; e eu conheço também que o espírito é uma coisa completa, que duvida, que entende, que quer, etc, mesmo que eu *negue* dele tudo aquilo que está contido na idéia de corpo. Isto não poderia ser se a distinção entre eles não fosse real” (AT IX-1, p. 95). Quando Descartes diz, neste caso, que podemos negar da alma tudo aquilo que pertence à idéia do corpo e negar do corpo tudo aquilo que pertence à idéia da alma, a operação do intelecto envolvida neste conhecimento que será claro e distinto, não obstante a negação, trata-se de uma exclusão, e não de uma abstração. No caso de uma exclusão, diferentemente da abstração, nós não nos focamos somente em uma ou outra idéia, mas prestamos atenção às duas idéias juntas e excluimos uma da outra (Murdoch, 1993, p. 39).

Assim, não basta a afirmação de que nós devemos conceber duas coisas separadamente, já que, com uma abstração, nós podemos fazê-lo em relação aos modos de uma substância. Quando o que está em jogo é a distinção real, é preciso que nós neguemos, isto é, que excluamos uma idéia da outra. Se o resultado disso for uma percepção clara e distinta de ambas as coisas como coisas completas, isto é, capazes de existirem separadamente, então a distinção será real. Isso nunca aconteceria em relação aos modos, pois eles não podem ser excluídos da substância de que são modos, e, assim, não poderiam jamais existir separadamente delas.

A possibilidade da existência separada no sistema cartesiano, assim, implica que essa existência seja a de uma substância e que, com isso, seja a de uma coisa completa. De fato, só

uma substância completa será propriamente uma substância (Murdoch, 1993 p.39). Caso contrário, isto é, acaso fosse incompleta, não existiria separadamente, mas em outro; igualmente, não seria uma substância, mas um modo.

Resolvida então a questão proposta por Caterus, outro problema, contudo, surge: como reconhecemos uma coisa como completa? Acreditamos que a discussão de Arnauld com Descartes, que é exposta em seguida, é capaz de responder a essa pergunta.

4.3. A discussão de Descartes com Arnauld

Baseando-nos na passagem que se segue (já exposta anteriormente na discussão com Caterus), o reconhecimento de uma coisa completa se dá na medida mesma em que conhecemos a coisa de maneira completa, isto é, na medida mesma em que conhecemos as propriedades de uma coisa excluindo dela (e não abstraindo) as propriedades da outra, e vice-versa:

...eu entendo de maneira completa o que o corpo é (isso é dizer que eu concebo o corpo como uma coisa completa) simplesmente pensando que ele tem extensão, tem figura, pode se mover, etc., e negando dele tudo o que pertence à natureza da mente. Além disso, eu entendo que a mente é uma coisa completa que duvida, conhece, deseja, etc., mesmo negando que nada do que pertence à mente está contido na idéia de corpo. (AT IX-1, p. 95)

Sendo assim, dadas duas coisas, A e B, podemos dizer que elas são completas, isto é, substâncias, se a concepção permanecer completa mesmo depois de excluirmos da idéia de A todas as propriedades que pertencem à B e da idéia de B todas as propriedades que pertencem à A.

Antoine Arnauld, ao ler esta passagem da resposta de Descartes à Caterus, aponta para o fato de que, para que tenhamos o conhecimento de uma coisa completa, faz-se necessário o conhecimento de todas as propriedades dessa coisa. Em outras palavras, para que tenhamos o conhecimento de uma coisa como completa, devemos ter um conhecimento completo da coisa. O que parece estar em jogo, portanto, é o conceito de “conhecimento completo”, que Arnauld entende ser um conhecimento exaustivo. Arnauld argumenta que se nós somos seres finitos e, portanto, possuímos um conhecimento limitado, o que poderia nos garantir a certeza de que conhecemos a totalidade das propriedades do corpo e a totalidade das propriedades da

alma? E se não podemos temos essa certeza⁴⁰, o que autoriza, então, Descartes, a afirmar que corpo e alma são duas substâncias completas? Parece, desta maneira, que Arnauld realiza um deslocamento no interior da caracterização do conhecimento, passando de “conhecimento da coisa como completa” para o “conhecimento completo da coisa”.

Descartes responde a Arnauld argumentando que, quando falou, nas *Primeiras Respostas*, sobre a necessidade de um conhecimento completo, ele não estava dizendo de um conhecimento exaustivo, tal como Arnauld pareceu assumir. Descartes esclarece que quando se utilizou do termo “conhecimento completo”, pretendeu significar, com isso, o “conhecimento de uma coisa que seja suficiente para reconhecê-la como completa”, isto é, o conhecimento de uma coisa “dotada de formas ou atributos que são suficientes para que reconheça que aquilo é uma substância”. E conclui:

... a mente pode ser percebida clara e distintamente de modo suficiente para que eu a perceba como uma coisa completa, sem nenhuma das formas ou dos atributos pelos quais eu reconheço que o corpo é uma substância [...] e o corpo é entendido distintamente e como uma coisa completa sem aqueles atributos que pertencem à mente.

O que Descartes faz nas suas Respostas, portanto, é mostrar à Arnauld os traços que marcam os limites do ser e do conhecer. Ele não aceita a premissa maior de Arnauld e nega a afirmação de que devemos ter o conhecimento de todas as propriedades da coisa para que saibamos que ela é completa. Ora, o conhecimento de todas as propriedades de uma coisa só Deus poderia ter. Não é preciso, Descartes tenta mostrar, que o nosso conhecimento da coisa seja exaustivo para que a conheçamos *como* uma coisa completa. Basta que tenhamos um conhecimento suficiente da coisa que nos permita conhecê-la como completa. Isso, contudo, como vimos na discussão com Caterus, só pode ser feito se conseguirmos excluir da alma as propriedades que reconhece no corpo, e excluir do corpo as propriedades que reconhece da alma, e ainda assim ambas se mantiverem aptas a existir separadamente uma da outra. Assim, se Descartes afirma que uma substância é completa, não foi porque ele pretendeu ter percebido todas as suas propriedades, mas porque o conhecimento que teve dela foi *suficiente* para a perceber clara e distintamente de tal maneira que pode existir por si (diferentemente do caso da justiça e misericórdia, ou dos modos em geral, que não podem existir por si, como foi visto na discussão com Caterus) – mesmo negando as propriedades da outra idéia.

Ter ciência da completude da substância é essencial para a compreensão do argumento

⁴⁰ A não ser que Deus mesmo nos revelasse, o que não é o caso. Cf. AT IX-1, p. 172.

da distinção real, pois é só porque uma coisa é completa que ela pode existir separadamente. Em outras palavras, a completude é condição necessária da separabilidade.

Uma vez apresentadas as discussões de Descartes com Caterus e com Arnauld, passemos à nova estruturação do argumento da distinção real segundo Wilson.

4.4. A reconstrução da estrutura do argumento segundo Margaret Wilson

Segundo Wilson, a partir da discussão de Descartes com Caterus e Arnauld, tornam-se necessárias algumas mudanças em relação à estrutura do argumento anteriormente proposta. Wilson sugere a seguinte leitura final:

1^o. Se A pode existir separado de B, e vice versa, A é realmente distinto de B e B é realmente distinto de A.

2^o. Todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como eu as concebo.

3^o. Se eu clara e distintamente concebo a possibilidade de A existir separado de B, e B separado de A, então Deus pode fazer com que A e B existam separadamente.

4^o. Se Deus pode fazer com que A e B existam separados, então A e B podem existir separadamente, e então, por 1., são distintos.

5^o. Eu posso clara e distintamente conceber a possibilidade de A e B existirem separados um do outro, se existirem atributos Φ e Ψ , os quais eu possa clara e distintamente conceber que Φ pertence à natureza de A e Ψ pertence à natureza de B, que Φ é diferente de Ψ , e eu clara e distintamente conceba que uma coisa pode ser completa se ela possui Ψ mesmo que lhe falte Φ (ou possua Φ mesmo que lhe falte Ψ).

6^o. Onde A é minha alma e B o corpo, pensamento e extensão satisfazem as condições Φ e Ψ , respectivamente.

7^o. Conseqüentemente, eu sou realmente distinto do corpo e posso existir sem ele.

Comparando a primeira (antes da discussão) e a segunda (depois da discussão) estruturas, veremos que a diferença significativa se encontra na comparação das teses 5 e 5', isto é, em relação ao critério de reconhecimento da separabilidade entre A e B. A tese 5 afirma: "Eu posso clara e distintamente conceber A separado de B, e B separado de A, se existirem atributos Φ e Ψ , os quais eu possa clara e distintamente conceber que Φ pertence à natureza de A e Ψ pertence à natureza de B, e eu tenha uma clara e distinta concepção de que

A *não inclui* Ψ e B *não inclui* Φ ". A tese 5', por sua vez, afirma: "Eu posso clara e distintamente conceber a possibilidade de A e B existirem separados um do outro, se existirem atributos Φ e Ψ , os quais eu possa clara e distintamente conceber que Φ pertence à natureza de A e Ψ pertence à natureza de B, que Φ é diferente de Ψ , e eu clara e distintamente conceba que uma coisa pode ser completa se ela possui Ψ mesmo que lhe falte Φ (ou possua Φ mesmo que lhe falte Ψ)". O essencial aqui é, portanto, a idéia de que a coisa permaneça completa mesmo que neguemos ou *excluamos* dela todos os modos que pertencem à outra coisa. Não basta que a operação do intelecto aqui envolvida seja, portanto, uma abstração. Reconhecemos que duas coisas são separáveis, portanto, se excluirmos de uma as propriedades da outra, e vice-versa, e ainda assim ambas permanecerem completas, capazes de existirem separadamente.

A separabilidade, portanto, não pode ser reconhecida em relação aos modos das substâncias, pois, como vimos na discussão com Caterus, não podemos fingir que uma coisa que tenha figura não tenha movimento, e que uma coisa que tenha movimento não tenha figura, e, além disso, não podemos fingir que movimento e figura existam separados da substância extensa. Vimos que, embora possamos conhecer esses modos de maneira imperfeita ou incompleta quando tomados separadamente da substância mesma da qual são modos (por meio da abstração), isso não nos permite considerá-los, contudo, coisas que podem existir separadamente umas das outras.

A possibilidade da existência separada no sistema cartesiano, assim, implica que essa existência seja a de uma substância e que, com isso, seja a de uma coisa completa. De fato, só uma substância completa será propriamente uma substância (Murdoch, 1993 p.39). Caso contrário, isto é, acaso fosse incompleta, não existiria separadamente, mas em outro; igualmente, não seria uma substância, mas um modo.

A reconstrução de Wilson nos permite, portanto, fazer uma importante afirmação: a distinção real é obtida *somente* entre substâncias, e nunca entre propriedades ou modos, já que as propriedades falham no teste para a separabilidade, que é o que parece estar em jogo na distinção real. Isso será muito importante para o momento em considerarmos a relação entre a separabilidade e a distinção real.

4.5. Um ponto ainda obscuro

Apesar de considerarmos a interpretação da Wilson uma representação acurada do argumento cartesiano, consideramos, também, que tal interpretação não consegue dar conta de

um ponto que ainda parece obscuro na compreensão do argumento. O ponto que permanece obscuro refere-se à seguinte passagem:

[3] E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. [4] E embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, [5] é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (AT IX-162)

Ora, vimos, na *Segunda Meditação*, que quando o meditador concluiu que nada era senão uma coisa pensante, não estava julgando que não possuía nenhuma propriedade corporal, mas somente que, *naquele estágio do raciocínio*, se ele não podia tomar como certo algo que era duvidoso, e se era duvidoso tudo o que pressupunha extensão, então ele não podia afirmar ser qualquer coisa além de pensamento, pois este era o único atributo que não pressupunha extensão. Assim, o meditador, com aquela passagem, não estava julgando não possuir um corpo, mas apenas suspendendo seu julgamento em relação a isso, o que não impedia que posteriormente, isto é, em *outro estágio do raciocínio*, ele pudesse vir a ter ciência de que também alguma propriedade corporal fazia parte de seu ser. Essa interpretação não é consenso entre os comentadores. Alguns acreditam que, na *Segunda Meditação*, Descartes já estabeleceu que é somente uma coisa pensante, excluindo dele toda propriedade extensa. Ora, isso não pode ser verdade, visto que na *Quarta Meditação* ele afirma:

Agora não somente sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa idéia de natureza corpórea; *o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa*. E suponho, aqui, que não conheço ainda nenhuma razão que me persuada de uma coisa mais do que de outra: donde se segue que *sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo*

ainda a abster-me de dar algum juízo a este respeito.
(AT IX-1 46-47, nossos itálicos)

Consideramos que essa passagem é muito importante para a compreensão do problema que se colocará. Contudo, nesse momento, estamos utilizando-a apenas para confirmar a nossa hipótese de que, na *Segunda Meditação*, o meditador, embora saiba ser uma coisa pensante, ainda não excluiu a possibilidade de que alguma propriedade extensa faça parte de seu ser. A análise dessa passagem será feita em um outro momento. Continuemos agora com a apresentação do ponto que permanece obscuro.

Na *Segunda Meditação*, portanto, o meditador possuía uma idéia de si mesmo como coisa pensante que *podia ser concebida* sem o atributo da extensão. Ora, mas no argumento da distinção real acima citado, em [3], o meditador afirma:

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que *minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar.* (AT IX-1 62)

A afirmação, agora, não tem um sentido fraco, isto é, não tem o sentido de que *tudo o que ele conhece é que sua essência consiste em pensar*, mas sim de que ele *conhece que toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar*. Ora, mas do fato de que ele nota que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à sua natureza, a não ser que é uma coisa que pensa, parece não se seguir que sua essência consiste somente em que é uma coisa que pensa. A nossa interpretação supõe que esse trecho deve ser lido levando em consideração não só aquela passagem da Quarta Meditação acima citada (em que o meditador afirma que não sabe se a natureza pensante é a natureza corpórea são diferentes ou se ambas são uma mesma coisa), mas deve ser lido também juntamente a [4]. Considerando [3] dessa maneira, sabemos que quando o meditador diz que sua essência consiste somente em uma coisa que pensa, significa que ele está *excluindo ou negando* de si mesmo o atributo da extensão (isto é, ele está formulando um juízo em relação àquela passagem da Quarta Meditação), o que se confirma em [4], quando ele afirma que é apenas *uma coisa pensante e inextensa*. Ora, disto, contudo, surge um outro problema: em que momento o meditador faz a passagem de si mesmo como coisa pensante que *pode ser concebida* sem o atributo da extensão para a concepção de si mesmo como coisa que pensante que, como tal, *exclui* o atributo da

extensão?

Tomemos esses problemas à luz do trecho da *Quarta meditação*. Para a facilidade do leitor, apresentamos o trecho novamente abaixo:

Agora não somente sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito uma *certa idéia* de natureza corpórea; *o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim*, ou antes, pela qual eu sou o que sou, *é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa*. E suponho, aqui, que não conheço ainda nenhuma razão que me persuada de uma coisa mais do que de outra: donde se segue que sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo ainda a abster-me de dar algum juízo a este respeito. (AT IX-1 46-47, nossos itálicos)

Nessa passagem, o meditador primeiramente afirma que sabe que é uma coisa que pensa. As condições para a afirmação desse conhecimento foram traçadas na *Segunda Meditação*, e esse conhecimento, isto é, a existência de si mesmo como coisa pensante, era a única coisa que havia encontrado de certo e indubitável àquela altura. Em relação ao corpo, contudo, ele afirma possuir apenas uma “certa idéia”, pois, apesar das conclusões extraídas na *Segunda Meditação* (a partir do experimento do pedaço de cera) serem claras e distintas, havia ainda três pendências: a) o mundo podia ser governado por um Gênio Maligno, d) não havia sido estabelecida a tese da realidade das idéias e c) as percepções claras e distintas não eram ainda o fundamento da verdade de uma idéia. As conclusões relativas à coisa corporal, àquela altura, não eram certas e indubitáveis, tais como as conclusões relativas a si mesmo enquanto coisa pensante. Não sendo seguras, portanto, não eram conclusões nas quais o meditador deveria se fiar. Aqui, então, o meditador sabe que pode conceber a si mesmo como coisa pensante sem o atributo da extensão, mas, na medida em que não sabe ainda com certeza o que é a natureza do corpo, então ele não sabe se essa natureza é diferente da dele como coisa que pensa, ou se ambas são uma mesma coisa.

Ora, mas aquela passagem encontra-se no final da *Quarta Meditação*. Ali já estava descartada a hipótese de que o mundo talvez fosse governado por um Gênio Maligno. Pelo contrário, já havia sido provado que ele o é por um Deus sumamente bom, veraz e criador de todas as coisas. Além disso, a realidade das idéias já havia sido estabelecida. Por outro lado, além da regra geral da verdade não ter sido estabelecida, o meditador não havia retomado ainda a idéia que ele possuía de um corpo para analisá-la à luz da *regra*. É somente na *Quinta Meditação* que, retomando a idéia da coisa corpórea, e percebendo-a clara e distintamente, o

meditador conclui que ela é uma coisa extensa, que pode ter um ou outro comprimento, uma ou outra largura, uma ou outra profundidade, tal como vimos no segundo capítulo.

Naquela passagem da *Quarta Meditação*, então, porque o meditador possuía apenas uma *certa idéia* do corpo, ele não podia nem afirmar e nem negar que sua natureza pensante era diferente da corpórea, ou se ambas eram uma mesma coisa.

No começo da *Sexta Meditação*, contudo, o meditador possui não só uma idéia de si mesmo como coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, etc., como também uma idéia do corpo como uma coisa extensa, isto é, uma coisa que possui uma profundidade, uma ou outra largura, etc. Ora, ele pode excluir da alma tudo aquilo que reconhece como pertencendo ao corpo, e pode excluir do corpo tudo aquilo que reconhece como pertencendo à alma, e o resultado disso é uma percepção clara e distinta da coisa como completa. Isso não quer dizer, como vimos da discussão com Arnauld, que o meditador conheceu todas as propriedades do corpo e todas as propriedades da alma, mas que “a mente pode ser percebida clara e distintamente, ou suficientemente para que eu a perceba como uma coisa completa, sem nenhuma das formas ou atributos pelos quais eu reconheço que o corpo é uma substância”, e vice-versa. Ora, se a natureza da coisa pensante e a natureza da coisa extensa fossem uma mesma coisa, então o resultado dessa exclusão resultaria em uma concepção imperfeita tanto da alma quanto do corpo. Contudo, como o resultado dessa exclusão é uma percepção clara e distinta de ambas as coisas como completas, então o meditador sabe que a natureza pensante e a natureza extensa *não são uma mesma coisa*, e, não sendo uma mesma coisa, podem existir separadamente, e, portanto, são realmente distintas. Isso nos leva ao ponto da nossa dissertação, a saber, o esclarecimento do motivo pelo qual a separabilidade é condição suficiente para a distinção real entre duas coisas.

4.6. Separabilidade e distinção real

A nossa interpretação supõe que, baseado no que foi exposto até então, temos agora elementos suficientes para perceber a relação estabelecida entre a distinção real e a separabilidade. Antes disso, contudo, neste último tópico, retomemos o argumento da distinção real tal como presente na *Sexta Meditação*.

[1] E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deuses tais como a concebo, [2] basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para estar certo de que

uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. [3] E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. [4] E embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, [5] é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (AT IX-1 62, nossos itálicos)

Façamos uma retomada dos passos que foram vistos até aqui.

Sobre o estabelecimento de [1], a saber, “porque sei que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como a concebo”, isso foi explicado quando apresentamos a primeira das interpretações fornecidas por Wilson para o argumento da distinção real. Se se aceita [1], aquilo que nós concebemos clara e distintamente podem existir separadamente e, para Descartes, essa condição é suficiente para afirmarmos a distinção real entre duas coisas, como mostra [2]. Permanece enigmático ainda o motivo pelo qual a separabilidade é condição suficiente para a distinção real. Os passos [3] e [4], que, na nossa interpretação devem ser lidos conjuntamente, foram explicitados no último tópico. O passo [5], que afirma que corpo e alma são realmente distintos e que podem existir separadamente, resta inexplicado, junto com o passo [2].

Acreditamos que, nesse momento, já possuímos elementos suficientes para compreender porque o meditador afirma [2] e [5], e as discussões de Descartes com Caterus e Arnauld são essenciais para a compreensão deste ponto.

Vimos que Caterus entendeu, com a leitura das *Meditações*, que a distinção entre corpo e alma se justificaria porque ambos podem ser concebidos separadamente, donde, segundo Descartes, se seguiria a separabilidade entre elas. Caterus quis mostrar que essa justificativa não é suficiente para afirmar que entre corpo e alma há uma distinção de caráter real. Ora, em relação à justiça e à misericórdia de Deus, nós podemos conceber a justiça sem conceber a misericórdia e vice-versa, mas daí não parece se seguir que elas possam existir separadamente. Descartes responde argumentando que este tipo de distinção que há em Deus

entre sua justiça e sua misericórdia é a distinção que ele chama de modal, mas que é um erro querer aplicar este tipo de distinção ao corpo e à alma, que são coisas completas. A distinção modal, Descartes explica, se aplica somente a seres incompletos provenientes de seres completos, como é o caso mesmo da justiça e da misericórdia divinas, que não podem ser senão em Deus. Ele afirma que, assim como podemos conceber separadamente a justiça e a misericórdia divinas, podemos conceber separadamente os modos de uma mesma substância. Com isso, temos elementos suficientes para considerar que os modos são seres incompletos e que não podem ser senão em um ser completo, a saber, uma substância.

Descartes afirma que, em relação a um corpo qualquer, por exemplo, podemos não só conceber sua figura sem seu movimento e seu movimento sem a sua figura, como podemos, além disso, concebê-los separados do corpo do qual são figura e movimento. Disso não se segue, contudo, que eles possam existir separadamente, pois, como vimos, para que concebamos uma coisa como capaz de existir separadamente, a operação intelectual envolvida deve ser uma exclusão (e o resultado disso deve ser uma idéia clara e distinta da coisa como completa), e não uma abstração. Os modos de uma substância, Descartes não nega, até podem ser concebidos separadamente, mas somente por uma abstração. Eles não podem ser concebidos por meio de uma exclusão, pois “nós não podemos fingir que uma coisa que tenha figura não tenha movimento, e que uma coisa que tenha movimento não tenha figura, e, além disso, que movimento e figura existam separados da substância extensa”. E uma abstração, por nos fazer conhecer somente um ou outro modo da coisa, permite-nos conhecê-la somente de maneira incompleta. Isto quer dizer (estamos aptos a afirmar isso após a discussão de Descartes com Arnauld): não há um conhecimento da coisa, que nos permita conhecê-la como completa. E nem poderia ser esse o caso, pois, para ter um conhecimento da coisa como completa, devemos excluir reciprocamente duas idéias. Ora, nós não podemos excluir reciprocamente os modos de uma substância, ou excluir os modos de uma substância da qual são modos, porque eles são seres incompletos, e um ser incompleto não é capaz de existir por si mesmo.

Ora, Descartes explicou que a distinção que há entre o corpo e a alma não pode ser, de forma alguma, esta que há entre os modos de uma mesma substância, pois “eu conheço plenamente isto que é o corpo (isto é dizer que eu conheço o corpo como uma coisa completa) pensando somente que é uma coisa extensa, tem figura, pode se mover, etc, ainda que eu *negue* dele todas as coisas que pertencem à natureza do espírito; e eu conheço também que o espírito é uma coisa completa, que duvida, que entende, que quer, etc, mesmo que eu *negue* dele tudo aquilo que está contido na idéia de corpo. Isto não poderia ser se a distinção entre

eles não fosse real” (AT IX-1, p. 95).

Arnauld, ao ler essa resposta de Descartes a Caterus, entendeu que quando Descartes disse que “conhece plenamente isto que é o corpo”, o “conhecimento completo” a que ele se referia era um conhecimento exaustivo das propriedades do corpo, e afirmou que esse conhecimento ele não poderia ter, a não ser que Deus mesmo revelasse. Em suas respostas, Descartes faz duas explicações que consideramos cruciais para o nosso propósito:

a) Que com o termo “conhecimento completo”, pretendeu significar não o conhecimento exaustivo das propriedades de uma coisa, mas o “conhecimento de uma coisa que seja suficiente para reconhecê-la como completa”, isto é, o conhecimento de uma coisa “dotada de formas ou atributos que são suficientes para que reconheça que aquilo é uma substância”.

b) Que se afirma que uma coisa é completa, não foi porque ele pretendeu ter percebido todas as suas propriedades, mas porque o conhecimento que teve dela foi *suficiente* para percebê-la clara e distintamente de tal maneira que pode existir por si, mesmo negando as propriedades da outra idéia.

Em [a], vimos que Descartes afirma que com o termo “conhecimento completo” quis significar o conhecimento de uma coisa que seja suficiente para reconhecê-la como completa, isto é, o conhecimento “de uma coisa dotada de formas e atributos que são suficientes para reconhecer que aquilo é uma substância”. Ora, daqui extraímos que uma substância é uma coisa completa, e, inversamente, que uma coisa completa é uma substância⁴¹.

Em [b], vimos que se Descartes afirma que *uma coisa é completa*, não foi porque ele pretendeu ter percebido todas as suas propriedades, mas porque o conhecimento que teve dela foi *suficiente* para perceber clara e distintamente de tal maneira que pode existir por si, mesmo negando as propriedades da outra idéia. Já que a coisa completa é uma substância, podemos dizer: Se Descartes afirma que *uma coisa é uma substância*, é porque o conhecimento que teve dela foi suficiente para percebê-la clara e distintamente de tal maneira que pode existir por si, mesmo negando as propriedades da outra idéia.

Ora, se uma substância é uma coisa que pode existir por si, ela é, então, separável. Assim, se o meditador coloca, nas *Meditações*, que a separabilidade entre A e B é condição suficiente para a distinção real entre A e B, é porque a separabilidade assinala que aquelas

⁴¹ Na definição mesma de substância dada por Descartes, entende-se que ela é uma coisa completa. Cf. *Respostas às Quartas Objeções*, AT IX-1, p. 73: “Eu não ignoro o fato de que algumas substâncias são popularmente chamadas substâncias incompletas. Mas se elas são ditas incompletas porque não podem existir por elas mesmas [...], eu confesso que me parece contradição que sejam substâncias; i. e., coisas que subsistem por elas mesmas, e, ao mesmo tempo incompletas, i. e. não capazes de subsistir por elas mesmas”.

coisas são substâncias, e não modos. A distinção real é, portanto, uma distinção que se dá entre substâncias. Na medida em que a substância é um ser separável, então a separabilidade é condição suficiente e também necessária da distinção real.

O que está em jogo na distinção real, portanto, é a noção de substância. Se A e B são coisas completas, isto é, são substâncias, então se segue não somente que A e B são separáveis, mas que são realmente distintos um do outro. E é por isso que em 5, o meditador pode afirmar: “é certo que este eu, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (AT IX-1 62, nossos *itálicos*). Ele pode fazer essas duas afirmações lado a lado, pois, tanto a separabilidade quanto a distinção real são conseqüências necessárias de uma relação que se estabelece entre quaisquer duas substâncias.

É bem verdade que, sem a leitura das *Objeções e Respostas*, é difícil ao leitor compreender que era este exatamente o ponto do Descartes. Ele estava ciente da fraqueza de alguns de seus pontos nas *Meditações*, quando lidos sem as *Objeções e Respostas*. Foi por isso que disse, em relação a essa obra, que seu volume “foi engrossado” e sua matéria “foi bastante esclarecida” com as objeções que lhe foram feitas e também com as respostas que ele deu a essas objeções (*Princípios*, Carta ao tradutor, 20).

Na medida em que o que está em jogo na distinção real é a noção de substância, os passos de que nos utilizamos para chegar às conclusões a que chegamos seriam ainda melhor esclarecidos se levássemos em conta, além das *Objeções e Respostas*, algumas teses básicas da ontologia cartesiana presentes nos *Princípios* (em especial a identidade da substância com seu atributo principal e a relação deste atributo com seus modos). Uma leitura do argumento da distinção real presente nas *Meditações* à luz da teoria cartesiana da substância já foi feita por alguns comentadores (Cf. Rocha, 2006; Rozemond, 1998). Esta tarefa, contudo, não foi feita por nós, pois nos exigiria um trabalho para além do escopo da presente dissertação.

Vimos, na introdução deste trabalho, que os *Princípios e as Meditações* apresentam “o mesmo assunto”, diferenciando-se na maneira pela qual o assunto é demonstrado. Apesar de estar fora do nosso escopo realizar uma análise das *Meditações* à luz das teses expostas nos *Princípios*, as conclusões a que chegamos a partir das *Meditações* e da leitura das *Objeções e Respostas* estão perfeitamente de acordo com as definições de substância e de distinção real presentes nos *Princípios*.

Nos *Princípios*, em relação à distinção real, Descartes afirma em I. 60: “Há três tipos de distinção, a saber: real, modal e de razão. A real encontra-se propriamente entre duas ou várias substâncias”. Ora, isso está de acordo com a nossa interpretação de que a distinção real

é aquela que se dá entre substâncias.

Em relação à substância, por sua vez, Descartes expõe em I. 51: “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”⁴². Ora, essa é uma outra versão para a afirmação de que ser substância é ser separável, pois, uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir, isto é, uma coisa que não depende de nada além de si mesma para existir, é, uma coisa que pode existir separadamente.

Por que, então, a separabilidade é condição suficiente da distinção real? Ora, é que a possibilidade da existência separada no sistema cartesiano implica que essa existência seja a de uma coisa completa e que, com isso, seja a de uma substância. Se a distinção real é aquela que se dá entre duas ou mais substâncias, e se o reconhecimento da separabilidade entre duas coisas é o reconhecimento de que aquelas coisas são substâncias, então está explicado o motivo pelo qual, no sistema cartesiano, a separabilidade é condição suficiente para a distinção real, sendo também uma condição necessária.

⁴² Estritamente falando essa definição se aplica somente a Deus, já que todas as substâncias criadas dependem dele, o que Descartes deixa claro nesse artigo dos Princípios (I.51). Ele conclui que o termo substância não se aplica univocamente a Deus e às criaturas. No artigo 52 ele especifica que as substâncias criadas “necessitam somente do concurso de Deus para existirem”.

CONCLUSÃO

Acreditamos ter apresentado, nesta dissertação, o estabelecimento, ao longo das *Meditações*, dos elementos necessários para compreensão do argumento da distinção real entre corpo e alma presente na *Sexta Meditação*. Acrescentando a esses elementos as discussões de Descartes com Caterus e com Arnauld, acreditamos ter trazido alguma luz à obscuridade da passagem em que Descartes apresenta a separabilidade como condição suficiente para a distinção real entre corpo e alma. Vimos, além disso, que a separabilidade é também condição necessária para essa distinção.

Nos três primeiros capítulos, tratamos de desenvolver aquilo que consideramos os principais elementos da prova, a saber, a concepção da alma como coisa pensante, a concepção do corpo como coisa extensa e o estabelecimento da regra geral da verdade.

Começamos com a apresentação do estabelecimento da existência do sujeito do cogito como coisa que pensa. Para isso, iniciamos mostrando a importância e o processo da dúvida metódica cartesiana presente na *Primeira Meditação*, explicando o trajeto percorrido por Descartes até chegar à primeira certeza – *eu sou, eu existo*. Após o estabelecimento dessa primeira certeza, vimos que o meditador passou a buscar a natureza daquilo que é. Pretendemos ter mostrado que a conclusão do meditador de que não é nada “senão uma coisa que pensa” (GP 94; AT IX-1 21) só pôde ser feita medida em que se referia à ordem do conhecer, e não à ordem da verdade das coisas, de modo que, do fato de *ter descoberto somente* ser uma coisa que pensa, o meditador não pôde ainda afirmar *que é somente* uma coisa que pensa, excluindo, assim, a possibilidade de que algum atributo corpóreo pertencesse à sua essência. Na *Segunda Meditação*, portanto, o meditador não está concluindo que seu ser, o de uma coisa pensante, é distinto de qualquer coisa física, o que é confirmado com aquela passagem da *Quarta Meditação* em que o meditador afirma que não sabe se a natureza pensante que o constitui é diferente da natureza corpórea ou se elas não são uma mesma coisa.

Nossa interpretação supôs que o processo de tomar a coisa corporal como uma coisa extensa, flexível e mutável ocorreu com algumas etapas. Primeiramente, na *Segunda Meditação*, por meio do experimento da cera, o meditador chegou a uma concepção clara e distinta da coisa corporal. Tal concepção, contudo, era problemática na medida em que tudo o que possuía alguma noção de extensão havia sido temporariamente suspenso das *Meditações*. Em seguida, vimos que, na *Terceira Meditação*, partindo de uma análise dos tipos de pensamento, o meditador estabeleceu que a idéia possui uma realidade que lhe é própria. Quando o meditador apresentou essa tese, ele empreendeu uma dissociação entre a realidade

ou a existência do que é percebido (realidade objetiva) e a realidade ou existência das coisas exteriores ao pensamento (realidade formal). Sendo feita essa dissociação, a coisa física (que existe fora do pensamento) não era mais requerida para que o meditador tivesse uma percepção clara e distinta da coisa material.

Tendo sido isso estabelecido, tínhamos ainda um problema pendente, a saber, era preciso mostrar que as percepções claras e distintas correspondiam à verdade. Vimos que, no início da *Terceira Meditação*, a partir do argumento do *cogito* o meditador extraiu e anunciou a regra geral da verdade. Tal *regra*, que pode ser expressa pela proposição “todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são verdadeiras”, contudo, era ainda hesitante, pois dependia da condicional “*se e somente se* não acontecer jamais que eu me engane quando, ao perceber clara e distintamente uma idéia, conclua que ela é verdadeira”. Na *Quarta Meditação*, após a prova da existência de Deus, que não é enganador, essa regra foi estabelecida.

Na introdução do nosso trabalho, dissemos ainda que outro elemento essencial para a compreensão do argumento da distinção era a prova da existência de um Deus onipotente, veraz, sumamente bom e criador de todas as coisas. Na medida, contudo, em que o estabelecimento do conceito de Deus é uma tarefa árdua e exigiria outra dissertação, nós não o tratamos aqui. Para os fins da nossa investigação, consideramos que a existência deste Deus foi estabelecida a partir de duas provas na *Terceira Meditação*, e de uma terceira prova na *Quinta Meditação*.

Com esses quatro elementos, consideramos que na *Sexta Meditação* estavam reunidas as condições para a compreensão do argumento da distinção real. O quarto capítulo foi voltado à análise dessa prova. Primeiramente apresentamos a interpretação de Wilson sem considerar a leitura das *Objecções e Respostas*. Em seguida, apresentamos as discussões de Descartes com Caterus e Arnauld, e, após isso, apresentamos uma nova estrutura para o argumento segundo Wilson. Vimos que um ponto ainda permanecia obscuro, a saber, a passagem da idéia de si mesmo como coisa pensante que podia ser concebida sem o atributo da extensão para a idéia de si mesmo como coisa pensante que, como tal, excluía o atributo da extensão. Com o apoio de um trecho da *Quarta Meditação*, tentamos mostrar que essa exclusão não havia sido feita anteriormente, pois dependia da concepção de coisa corpórea (que só foi estabelecida na *Quinta Meditação*) além da concepção de coisa pensante. Por fim, tentamos, utilizando-nos da discussão de Descartes com Caterus e Arnauld, apresentar alguma luz à obscuridade da passagem em que Descartes apresenta a separabilidade como condição suficiente da distinção real. Chegamos à conclusão de que a distinção real é uma distinção que

se dá entre substâncias e de que a possibilidade da existência separada no sistema cartesiano implica que essa existência seja a de uma coisa completa e que, com isso, seja a de uma substância. Assim, se a distinção real é aquela que se dá entre substâncias, e se o reconhecimento da separabilidade entre duas coisas é o reconhecimento de que aquelas coisas são substâncias, então acreditamos que isso explica o motivo pelo qual, no sistema cartesiano, a separabilidade é condição suficiente, e, além disso, necessária para a distinção real.

Acreditamos que a continuação desse trabalho deve consistir em um estudo das *Meditações* à luz da teoria cartesiana da substância exposta nos *Princípios*. Alguns autores chegam a afirmar que as teses desta última obra (que é posterior àquela) estão pressupostas nas *Meditações*. Consideramos que essa afirmação, contudo, é forte, e não temos elementos suficientes para fazê-la nesse momento. Por outro lado, na medida em que o próprio Descartes afirma que ambas as obras tratam do “mesmo assunto”, acreditamos que os *Princípios* podem, de fato, ajudar no esclarecimento de alguns pontos obscuros das *Meditações*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, Charles & TANNERY, Paul (ed.). *OEuvres de Descartes*. 11 vol. Paris: Vrin, 1996. [1896]
- ALQUIÉ, Ferdinand (ed.). 1963a. *OEuvres philosophiques de Descartes I (1618–1637)*. Paris: Classiques Garnier, 1997.
- _____. (ed.). 1963b. *OEuvres philosophiques de Descartes II (1638–1642)*. Paris: Dunod, 1996.
- _____. (ed.). 1963c. *OEuvres philosophiques de Descartes III (1643–1650)*. Paris: Classiques Garnier Multimédia, 1998.
- BECK, Robert N., *Descartes's Cogito Reexamined*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.14, nº 2, Dec., 1953.
- BEYSSADE, Michelle., 1994. Descartes. In: JAFFRO, Laurent & LABRUNE, Monique (dir.). *Gradus philosophique*. 4ª ed. Paris: GF-Flammarion, 1996.
- BURTT, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*. New York: Harcourt, Brace, 1925.
- CRESS, Donald A. Truth, error, and the order of reasons: Descartes's puzzling Synopsis of the Fourth Meditation. In: COTTINGHAM 1994.
- CURLEY, E., *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- _____. *Analysis in the Meditations : the Quest for Clear and Distinct Ideas*. In A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley- Los Angeles - London, University of California Press, 1986.
- _____. "The Cogito and the Foundations of Knowledge". In: GAUKROGER, Stephen (ed.). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Malden (EUA) e Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 6 – 16.
- DESCARTES, R.. *Meditações Metafísicas*. [Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, Bento] In: CIVITA, Victor. *René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.
- _____. *Objeções e Respostas*. [Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, Bento] In: CIVITA, Victor. *René Descartes: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.
- _____. *Princípios da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. *Princípios da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005.

- FRANKFURT, Harry G., *Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation*. Philosophical Review, LXXV, 1966.
- _____. *Demons, Dreamer, and Madmen*. The Bobbs-Merrill Company: New York, 1970.
- GOUHIER, Henri. *Descartes: Essais sur le "Discours de la méthode", la métaphysique et la morale*. 3^a ed. Paris: Vrin, 1997 [1973].
- _____. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 4ed., 1987 [1962].
- GUENANCIA, P., *L'intelligence du sensible, Essai sur le dualisme cartésien*. Paris, Gallimard, 1998.
- GUEROULT, Martial. 1953a. *Descartes selon l'ordre des raisons I: l'âme et Dieu*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- _____. 1953b. *Descartes selon l'ordre des raisons II: l'âme et le corps*. Paris: Aubier, 1953, Éditions Montaigne.
- HATFIELD, Gary. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the "Meditations"*. London: Routledge, 2003.
- LANDIM, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *A referência do dêitico "eu" na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem?* Analytica, v. 1, n. 2, p. 41–66, 1994a.
- _____. *Pode o Cogito ser posto em questão?* Discurso, nº 24, 1994b.
- MARKIE, Peter. *The Cogito and its Importance*. In: J. Cottingham (ed), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, 1992.
- MURDOCH, Dugald. *Exclusion and Abstraction in Descartes' Metaphysics*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, No. 170, (Jan., 1993), pp. 38-57
- NEWMAN, Lex. 1999. *The Fourth Meditation*. *Philosophy and phenomenological research*, LIX(3):559–91.
- ROCHA, Ethel Menezes. *Observações sobre a Sexta Meditação*. Cad, Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.16, n.1, 2006.
- ROZEMOND, M. "Descartes's Dualism", *A Companion to Descartes*, edited by John Carriero and Janet Broughton, University of California, 1998, Blackwell Publishing.
- SCHIRMER, César. *A Afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdades e propensões incorrigíveis*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Col. "Teorema", trad.

J. A. C., 1978.

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*. In: *Noûs*, Vol. 10, No. 1, Symposium Papers to be Read at the Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association in New Orleans, Louisiana, April 29-May 1, 1976, (Mar., 1976), pp. 3-15

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1999 [1978].