


OS DESAFIOS DA FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA DA CIÊNCIA

Luís Fernando Biasoli¹

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

 <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>

E-mail: luisbiasoli@hotmail.com

RESUMO:

A epistemologia cartesiana se insere num ousado projeto de superar as teorias do conhecimento antigo-medievais. As *Medições Metafísicas*, obra de Descartes, escrita em 1641, é o principal marco teórico da radical e inovadora ruptura filosófica empreendida neste período que tem grandes reflexos nos séculos seguintes. Quais os principais desafios teóricos enfrentados pelo cartesianismo, para solidificar e consolidar a Modernidade filosófica em bases científicas, por meio dos critérios da clareza e da distinção? Essa questão guia o presente artigo que, por meio de uma revisão bibliográfica, seguindo o método de análise crítico-investigativo, via releituras e interpretações de renomados comentaristas busca pôr em evidência os principais pontos para a fundamentação metafísica cartesiana da ciência. Os textos cartesianos concernentes à temática em tela de juízo crítico são escrutinados e revistos, buscando-se salientar seu ineditismo na história da filosofia Ocidental ao contrapô-los com as teorias da epistemologia e da teologia herdadas da tradição. O ideal de ciência cartesiano funda-se na indubitabilidade como critério último de certeza e supera as formas de ceticismo anteriores da história com impactos em todos os campos do saber humano. Conclui-se, cientes dos limites da presente investigação, que o pensamento cartesiano centra-se na primazia do pensamento e das ideias sobre os dados de origem sensível, para fundamentar sua visão de mundo e sua justificação da verdade, tendo, ainda, o conhecimento certo e verdadeiro da ideia de Deus como sustentáculo epistemológico das verdades, contudo, não mais o Deus da metafísica antigo-medieval.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Verdade; Certeza; Deus; Ciência; Ideias.

THE CHALLENGES OF THE CARTESIAN METAPHYSICAL FOUNDATION OF SCIENCE

ABSTRACT:

Cartesian epistemology is part of a bold project to overcome the ancient-medieval theories of knowledge. The *Meditationes de Prima Philosophia*, Descartes' work, written in 1641, is the main theoretical framework of the radical and innovative philosophical rupture undertaken in this period that has great repercussions in the following centuries. What are the main theoretical challenges faced by Cartesianism, to solidify and consolidate the philosophical Modernity on a scientific basis, through the criteria of clarity and distinction? This question guides this article that, by means of a bibliographical review, following the method of critical-investigative analysis, via re-readings and interpretations of renowned commentators seeks to put in evidence the main points for the Cartesian metaphysical foundation of science. The Cartesian texts concerning the theme of critical judgment are scrutinized and reviewed, seeking to highlight their unprecedentedness in the history of Western philosophy by contrasting them with the theories of epistemology and theology inherited from tradition. The Cartesian ideal of science is based on indubitability as the ultimate criterion of certainty and overcomes the previous forms of scepticism in history with impacts on all fields of human knowledge. We conclude, aware of the limits of the present investigation, that Cartesian thought focuses on the primacy of thought and ideas over data of sensible origin, to ground its worldview and its justification of truth, having, still, the certain and true knowledge of the idea of God as an epistemological support of truths, however, no longer the God of ancient-medieval metaphysics.

KEYWORDS: Descartes; Truth; Certainty; God; Science; Ideas.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) Porto Alegre – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul – RS, Brasil.

Introdução

Depois da publicação das *Meditações Metafísicas*, em 1641, os pensadores foram desafiados a se defrontar com várias, multivariadas e sérias interrogações sobre as questões metafísicas que - para os medievais - eram tidas como questões pacíficas e/ou inquestionáveis: como a crença na verdade da existência dos corpos exteriores e na existência de Deus, como Descartes explicita em sua carta a Mersenne de 11 de novembro de 1640. (AT, II, p. 235, 10-18)².

Para Descartes, há uma clara e distinta separação entre o que são problemas epistemológico-científico-filosóficos e aqueles concernentes às verdades alicerçadas na força das instituições religiosas e no peso das tradições, como afirmara numa carta a Mersenne de 27 de agosto de 1639. Nela, o autor das *Meditações Metafísicas* consigna, indubitavelmente, que não se devem misturar temas atinentes à religião com os relacionados à filosofia e quem não distingue estes dois ramos de investigação está, totalmente, de encontro ao seu pensamento. (AT, II, p. 570-571).

Assim, o mínimo que a tradição historiográfico-teórica Ocidental pode lhe tributar nos manuais é consagrá-lo como o *Pai da Modernidade Filosófica*. Descartes tinha noção da importância de seu pensamento, dado que no final das Respostas às Sétimas Objeções afirma: *a nemine ante me*, “ninguém antes de mim”, (AT VII, p. 549, 29-21), o que suporta a tese de que ele tinha consciência de que ninguém, antes dele, fizera uma revolução tão ousada e radical na fundamentação e na estruturação da metafísica com implicações profundas nos pilares da epistemologia e da teologia. A obra cartesiana, desta forma, representa um divisor de águas inigualável na história do pensamento Ocidental.

Ele advoga ter encontrado uma forma de justificar, com certeza, as verdades da Metafísica, ou seja, de um modo mais evidente que as demonstrações da Geometria, como afirma numa carta a Mersenne, 15 de abril de 1630. (AT, I, p. 144). Esta missiva registra o primeiro momento em que ele, radicalmente, defende a tese da livre criação das verdades eternas: um marco em seu pensamento; contudo, há um forte e polêmico debate na interpretação do cartesianismo: as verdades eternas defendidas, por Descartes, são apenas as verdades matemáticas (FICHANT, 1989, p. 74), ou ele está sustentando, também, a eternidade de todas as verdades, como sugere em suas Cartas, ou seja, as verdades eternas são as ideias (GUÉROULT, 1953). Não buscar-se-á neste trabalho elucidar tal questão; contudo, adicionalmente, Descartes busca mostrar que dada a incompreensibilidade de Deus, Este pode criar verdades que não são compreendidas pela mente finita humana; portanto, a razão é, totalmente, criada e não pode compreender todas as ações divinas, dado que este é Transcendente.

Ela foi publicada, pela primeira vez, em 28 de agosto de 1641, em Paris, pelo editor Michel Soly: *Cum Privilegio et Approbatione doctorum*. Entretanto, Descartes não ficara, totalmente, satisfeito com a primeira versão e no ano seguinte, em Amsterdam, publica uma segunda edição; agora, pela casa publicadora Elzevir. Juntamente com a obra, já na edição de Paris, também, foram publicadas as Objeções à sua obra e as Respostas de Descartes; pois antes da publicação da obra, o autor enviara cópias a eminentes pensadores representativos desse período filosófico-histórico, de várias correntes intelectuais; a fim de colher sugestões e críticas a sua obra.

As Primeiras Objeções advieram do teólogo tomista Caterus. As Segundas Objeções partiram de Marin Mersenne, religioso da Ordem dos Mínimos. As Terceiras Objeções escritas por

² As citações de Descartes seguem a Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Foi editada pela primeira vez em 1897-1909 e reeditada em 1964-1974 pela Editora Vrin-CNRS e tem 11 Volumes. A obra aparece com a abreviação AT. A tradução para o português seguida, neste artigo, é a da coleção OS PENSADORES. Descartes. Obras Escolhidas. Discurso do Método. Meditações Metafísicas. Paixões da Alma. Cartas e as Segundas Objeções e Respostas como as Respostas às Quintas Objeções Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, ou traduções nossas que serão indicadas, quando utilizadas.

T. Hobbes que, em 1640, se refugiara na França, a fim de fugir de perseguições políticas. As Quartas Objeções foram dissertadas pelo arguto mestre da *Escola de Port-Royal*, Antoine Arnauld; as Quintas Objeções, por Pierre Gasendi. Sextas Objeções são uma compilação de diversas interrogações feitas por vários teólogos. Para uma historiografia precisa dessa obra, faz-se necessário salientar que, na edição holandesa, acrescentaram-se as Sétimas Objeções e Respostas, organizadas pelo jesuíta Pierre Bourdin, que, por sinal, revelam toda a contundência e a desconfiança dos discípulos de Inácio de Loyola para com o cartesianismo.

Para Lívio Teixeira (1980, p. 12), há muito mais do que a ideia de que Descartes usou em parte os odres velhos da filosofia escolástica, a fim de colocar neles o vinho novo da sua própria filosofia. As *Meditações Metafísicas* não são uma capa destinada a encobrir o que houve de perigoso nas elaborações científicas cartesianas; mas, ao contrário, é uma peça essencial e chave, para se compreender todo o seu legado teórico, e constitui-se no fundamento angular de seu sistema.

Ao escrutinar a obra, nota-se que as provas da existência de Deus, a veracidade na questão do conhecimento, a substancialidade da alma são, rigorosamente, deduzidas de acordo com o método - que é um dos tópicos do edifício cartesiano - que parte do conhecimento das verdades mais simples às mais complexas. Dessa forma, não há uma metafísica à margem da física; porém, uma metafísica sem a qual a própria matemática e a física, ou seja, a prova da ciência dos corpos exteriores, não podem subsistir como conhecimentos certos.

Desta forma, a certeza da verdade do conhecimento dos corpos exteriores ou a verdade sobre o conhecimento matemático não foram mais compreendidos e assumidos como um fato epistemológico, simplesmente, dado e inquestionável. A insatisfação teórica de Descartes se refere, sobretudo, às verdades que parecem justificadas; contudo, são crenças falsas assumidas como verdadeiras (*falsa pro veris*) ou seja, “recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras.” (AT, VII, p. 17, l. 2). Adicionalmente, pode-se afirmar que ele não se conforma com os modos de justificação epistemológica de seu tempo; pois estavam lastreados e fundamentados em princípios que, como ver-se-á, eram equívocos e inaceitáveis, e não garantiam a possibilidade de gerar novos e/ou conhecimentos autênticos e verazes. Por conseguinte, não poderíamos jamais confiar em quem nos enganou alguma vez: “*ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt.*” (AT, VII, p. 18, l.17-18).

É em busca do reconhecimento dos critérios de verdade - clareza e distinção - que se desenvolve a pesquisa teológico-filosófica cartesiana, principalmente. Na sua motivação primeva, há certo predomínio do nível epistêmico sobre o campo, estritamente, teológico. Descartes expressa uma confiança indubitável no poder da *lumem naturale* ou *lumen naturae*. (AT, VII, p. 49, l. 10) e usa, mais raramente, a expressão *lux rationis* que se converte no único meio confiável, a fim de construir conhecimentos científicos. (AT, X, p. 368). Em carta a Hobbes, na Resposta às Terceiras Objeções, Descartes afirma que todos filósofos sabem que uma luz no intelecto significa a claridade transparente da cognição. (AT, VII, p. 192).

A teologia cartesiana não pode ser desconsiderada - como fará grande parte da modernidade pós-cartesiana - e relegada a um nível secundário; mas ela necessita dialogar com as possibilidades de conhecimento que são naturais e inerentes ao ser humano. Numa carta a Regius, em janeiro de 1642, Descartes fala em “*Metaphysica sive Teologia*”, metafísica ou teologia. Na cosmovisão em que o filósofo foi educado - a *tradição jesuítica* - estas ciências não eram separadas e tinham um cerne teórico próximo, sendo os ramos do saber com mais importância no desenvolvimento das grandes respostas filosóficas. (AT, III, p. 505, 10,11).

Descartes afirma a Arnauld que espera que venha o tempo que as teses medievais - como a que admite os acidentes reais para explicar a Eucaristia - sejam rechaçadas pelos teólogos oficiais; pois estas são pouco seguras à verdadeira fé, sendo consideradas incompreensíveis e advoga que a sua explicação do milagre da Eucarística será aceita como certa e indubitável; pois

não há nada incompreensível ou difícil, pois Deus criador de todas as coisas pode mudar uma substância em outra e esta última pode permanecer sob a mesma superfície em que se achava a primeira. (AT, IX, 196-7). Agora, passaremos a analisar outras dificuldades concernentes à epistemologia de Descartes – como o suposto círculo cartesiano -, revisitando algumas possibilidades de superação de tais críticas e analisaremos a importância da certeza da verdade do cogito, para a fundamentação da ciência cartesiana em bases metafísicas indubitáveis

Epistemologia circular nas *Meditações Metafísicas*?

Toda a interpretação da metafísica cartesiana implica se basear, antes de tudo, nas *Meditações Metafísicas*: não porque elas contêm toda a matéria de filosofia; mas, porque apresentam os elementos essenciais apresentados segundo sua verdadeira justificação. Portanto, as *Objeções e Respostas, as Correspondências, as Exposições* sintéticas constituem, aos olhos de Descartes, apenas esclarecimentos e complementos que não poderiam jamais contradizer as doutrinas expostas nas *Meditações Metafísicas*. (GUÉROULT, 1953, p. 23). A esse respeito, numa carta a Mersenne, quando interrogado de qual seria sua obra mais importante, Descartes afirma: “poderíamos dizer que *Meditationes de prima philosophia*, pois não trato apenas de Deus e da alma, mas em geral de todas as primeiras coisas que podemos conhecer filosofando por ordem”. (AT, III, p. 239, tradução nossa).

Não se pode deixar de reconhecer todo esforço intelectual que Descartes empreende, para chegar a esse resultado; porque as provas da existência de Deus não estão separadas e postas, de uma maneira independente, dentro do *corpus cartesiano*. (*corpus cartesiano* se refere, aqui, ao conjunto do pensamento de Descartes). H. Gouhier (1962) afirma que o itinerário das *Meditações Metafísicas* possui seu tempo próprio que não é aquele do geômetra; mas, sim, do metafísico militante. Ademais, serve-nos de guia, para afastar os obstáculos metafísicos, prevenindo os momentos difíceis, e ajudando a superá-los. Assim, não é suficiente encadear as razões, é necessário preparar a mente, para receber as razões que fundamentam a verdade. Descartes, nas respostas a Mersenne às Segundas Objeções, sustenta que não se pode ter certeza da verdade de se conhecer alguma coisa ou algo, até não se ter a certeza da verdade que Deus existe. (AT, VII, p. 140). Mas, não estaríamos num círculo epistemológico?

Descartes defende que existem algumas proposições autoevidentes cuja garantia não depende da verdade do conhecimento de Deus. Exemplo clássico disto é a proposição - **cogito** -, que sempre que é proferido ou concebido pela mente de quem medita é verdadeiro. (AT, VII, p. 25). Pode-se acrescentar a esta lista de conhecimentos o princípio de não-contradição investigado por Aristóteles (*Metafísica* 1007 b 24). Nada, ou seja, nenhuma verdade dentro da grande obra cartesiana orbita fora do rigor metódico ou está deslocada da ordem das razões. A busca da verdade implica seguir um roteiro, um caminho; senão sua certeza estará, fatalmente, comprometida. (GUÉROULT, 1953, p. 104-112).

Desta forma, a investigação metafísica é arquitetada de uma forma metódica e precisa, ou seja, quem não entender a ordem ou não seguir o método apenas está tateando no acesso ao núcleo do pensamento cartesiano. A busca de uma exegese definitiva dos textos cartesianos passa, necessariamente, pela ordem. (GUÉROULT, 1953). Nesse quadro metafísico mais vasto, é que se deve colocar o ser humano na busca da verdade a ser alcançada, por um esforço da vontade; a fim de bem aplicar a inteligência.

Assim, para bem compreender, no sistema cartesiano, o papel de Deus, como também, o da inteligência e da vontade, torna-se imprescindível considerar, fundamentalmente, o quadro completo de sua metafísica, ou seja, não só as doutrinas de Deus e das duas substâncias separadas; mas também, a das duas substâncias unidas – a união substancial da alma e do corpo. Descartes

não é um pensador preocupado com questões parciais, dado que, no núcleo duro de seu pensamento, há uma pretensão inesgotável por respostas que impactam, epistemicamente, todos os campos do saber – da filosofia primeira à física, passando pela medicina e a moral (TEIXEIRA, 1980, p. 18). A clareza e a distinção da verdade dependem de uma certeza metafísica que transcende as possibilidades subjetivas da *res cogitans*.

A certeza filosófica concernente à verdade da existência de Deus, sobretudo, é dependente de um método, incondicionalmente. Antes da preocupação com o reconhecimento da verdade, deve-se, inexoravelmente, atentar à forma ou ao método que se vai seguir, a fim de alcançar a certeza da verdade. Verdade e método estão, intrínseca e umbilicalmente, unidos; um sem o outro não existem, mais do que isso, não podem ser concebidos. Não existe a possibilidade de reconhecimento da verdade sem respeitar o método, como é sustentado numa carta a Mersenne de 24 de dezembro de 1640. (AT, III, p. 266-267).

O conhecimento sobre Deus está, destarte, rigorosamente entrelaçado com a justificação de conceitos fundamentais desenvolvidos pela teoria cartesiana do conhecimento. É um contrassenso afirmar que a certeza da verdade concernente a qualquer coisa precede a verdade sobre o conhecimento de Deus; pois o conhecimento da existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir e a verdade da qual procedem todas as outras. (DESCARTES. A Mersenne, 6 mai 1630, AT, I, p. 149). Para se compreender a exigência epistêmica pela clareza e distinção no conhecimento científico-filosófico, indiscutivelmente; faz-se necessário entender o ambiente intelectual vivido por Descartes e o que se compreendia por ciência no século XVII, como ver-se-á a seguir.

Um pensador entre dois mundos

Descartes, reconhece as dificuldades de apresentar novas teorias e as consequências dessa atitude, como as relatadas na famosa carta a Mersenne de Abril de 1634. (AT, I, p. 270-273). Adicionalmente, numa carta a Padre Mesland de 9 de fevereiro de 1645, o filósofo expõe sua preocupação referente às relações entre sua teoria e os assuntos pertinentes ao campo teológico: os dogmas católicos e o sacramento cristão. (AT, IV, p. 162).

Entretanto, propomos, aqui, que a carta a Pollot de 1644 sintetiza melhor do que qualquer outro momento de sua obra, o móbil ou a motivação intelectual do cartesianismo e sua visão de mundo: “não se encontra dentro de minha maneira de ser o navegar contra o vento”. (AT, IV, p. 73).

Se abalar o paradigma científico hegemônico do século XVII já era complicado e desafiador, mais perigoso, ainda, era questionar as crenças religiosas das pessoas, através da proposição de uma nova forma de se provar a existência de Deus que provocava a derrocada de todo o edifício do saber filosófico medieval. Dado que:

Enquanto o pensamento clássico parte da realidade da natureza, dentro de uma perspectiva objetivista, o pensamento moderno coloca em questão a própria perspectiva. As consequências da reviragem antropológica repercutem logo na questão de Deus. (ZILLES, 1997 p. 15).

Sabe-se que a justificação do conhecimento sobre Deus é um dos temas mais difíceis e polêmicos em toda a história da filosofia e só mentes arrojadas e revolucionárias ousaram sustentar outras formas de se chegar ao conhecimento do Absoluto. (AT, V, p. 136-137). Além do mais, Descartes era um homem dotado desse porte intelectual e acreditava que as grandes vitórias da mente não eram acompanhadas do riso; mas as magnas conquistas científico-filosóficas são mornas e sérias, como ele confia em carta a Elizabeth, em 6 outubro de 1645. (AT, IV, p.

305). Ou ainda, quando afirma que a filosofia não pode se contentar com o pensamento vulgar. (*A L'abbé de Launay*, AT, III, p. 420).

Nesse sentido, as *Meditações Metafísicas* - mais do que qualquer outra obra de seu tempo - procura trazer luz, para clarear os pontos obscuros e confusos que obnubilam os caminhos da razão, o que não é uma tarefa pequena, como ele próprio reconhecera (*ingens opus*). (AT, VII, p. 17, l, 7). A busca pela justificação da verdade não é um acessório dentro da filosofia cartesiana, mas é o norte da bússola. O conhecimento certo da verdade das ideias percebidas pelo sujeito que conhece se transforma no grande cavalo-de-batalha, por meio do qual todos os outros ramos do saber humano serão revisados e ajustados a essa grande descoberta.

Descartes afirma que a grande dificuldade que há, para aprender novas ciências, origina-se dos falsos prejuízos de nossa infância, conforme carta a Mesland de 2 de maio de 1644. (AT, IV, p. 144). E sustenta àqueles que desejam conhecer a verdade: é necessário se afastar das opiniões recebidas em sua infância. (AT, II, p. 39; AT, II, p. 213). Mesmo que alguns pensamentos escrevam com aparência de verdade e possuam o consentimento da maioria das pessoas, isto, contudo, não é um bom critério, para aceitá-los como verdadeiros. Porque o que existe, indubitavelmente, são as ideias que são *modos* (AT, IX, II, p. 48) representativos do sujeito pensante. Assim, a ideia torna algo presente à consciência do sujeito. Portanto, tornar clara a noção de ideia envolve, ao menos, dois aspectos: o ato mental que ela é, e o conteúdo que a ideia apresenta à consciência. (LANDIM FILHO, 1992, p. 76)

Sabe-se que o projeto cartesiano se insere num tempo que busca novas formas de construção da organização da sociedade, alterando, profundamente, o terreno da dialética do pensar e introduz novíssimas e radicais variáveis no debate filosófico:

Descartes' philosophy of science and the scientific revolution. "Descartes occupies a pivotal role in the history of this development, in the transition from a widely accepted scholastic of science to its complete rejection by practising scientists and the endorsement of some kind of hypothetical, empirically based knowledge of nature. (CLARKE, 1992, p. 258-259).

O novo tempo inaugurado por Descartes faz do rigor e da precisão marcas e critérios que nortearão todo o desenvolvimento da filosofia, "devemos reconhecer que o verdadeiro giro histórico-filosófico se verificou com Descartes". (ZILLES, 1991, p. 45). Adicionalmente, para Zilles (1991), não há dúvida de que Descartes representa a grande virada na história do pensamento filosófico, na qual o homem volta-se para dentro de si em busca dos fundamentos do conhecer. As ciências contemporâneas a este período eram estereis e confusas; entretanto, era necessário esgarçar as máscaras que encobriam a certeza da verdade. (AT, X, 215).

Para Descartes, a ação do homem dentro do universo deveria ser pautada pelo desejo de conquista sobre a natureza e, para isso, urge uma nova metafísica, como ele expressara em carta a Vatier de 22 de fevereiro de 1638. (AT, p. 561). Sabe-se que Descartes nunca teria conseguido encontrar os fundamentos da física, senão os tivesse procurado por meio da metafísica. (AT, I, p. 144). Essa via consiste em conhecer Deus e a si próprio, ou seja, provar a existência de Deus e a imortalidade das almas, quando elas estão separadas do corpo, como sintetizado por ele numa carta a Mersenne de 25 de novembro de 1630. (AT, I, p. 182). Por meio da filosofia racionalista cartesiana, a intervenção do homem, no espaço social e político, sempre tem em mente que este foi criado à imagem e à semelhança de Deus, como assinalado numa missiva a Mersenne, em 25 de dezembro 1639 (AT, II, p. 628), e por isso sua ação é mais pragmática.

Marion (1997) defende que se uma ontologia se enuncia, por meio de um enunciado válido a todo o ente, e, por isso, do ente no seu Ser; é necessário, então, falar de uma ontologia cartesiana cujo enunciado se repete várias vezes, assim, surge o questionamento: não há nenhuma coisa que

existe da qual não se possa perguntar por que causa ela tem sua existência? O ente acede ao Ser pela sua causa e parece ser essa a causa que Descartes defende para o ser do ente.

A causa cartesiana, assim, vai além do significado aristotélico de causa, e suplanta os limites do sistema aristotélico de quatro causas (MARION, 1997). O comentarista, adicionalmente, sustenta que a obra cartesiana não é uma total superação do pensamento aristotélico ou a negação da ontologia aristotélica, mas há no núcleo duro do sistema cartesiano, ou seja, uma recuperação transposta de seus temas.

Dessa forma, Marion (1997) sustenta a tese de que há que se definir aquilo que, corretamente, poderia ser uma ontologia, implicitamente, substituída sem elaboração metafísica por outra ontologia a que ele define de meias-tintas ou ontologia cinzenta; porque não é explícita e, destarte, dissimula-se por detrás de um discurso epistemológico. Sobretudo, porque incide sobre a coisa, à medida em que deixa de lado a **ousia** aristotélica, para assumir a forma de um objeto, totalmente, submetido às exigências do saber. (MARION, 1997, p. 259).

A busca pela justificação do conhecimento empreendido por Descartes é a síntese do esforço intelectual de toda a Modernidade, com seus acertos, limitações ou incompreensões. O esforço do autor do *Discurso do Método* implica uma construção teórica que esteja acima do que, até então, considerou-se, tradicionalmente, como filosofia-padrão que buscava, nos dados do mundo exterior - captados pelos sentidos - os critérios para justificar a verdade. Por isso, em carta a Mersenne de 11 de novembro de 1640, Descartes explicita que as *Meditações Metafísicas* contêm todos os princípios de sua Física. (AT, III, p. 223). Em outra carta de 28 de novembro de 1641, confia que seu objetivo é destruir a física de Aristóteles e estabelecer os princípios da sua própria física. (AT, III, p. 297-298).

O grande modelo teórico de fazer ciência funda-se, sobretudo, na matemática, veja-se a correspondência com Plembius, 3 de outubro de 1637 (AT, I, p. 421), para corroborar isto. Como, também, pode ser fundamentado este modelo na carta a Huygens de 1 de novembro de 1635, na qual Descartes expressa, claramente, que busca introduzir a certeza e a evidência das demonstrações matemáticas em matéria de filosofia, dado que esta estava ainda, fortemente, dominada pela maneira de pensar escolástica. (FABRO, 1969, p. 111).

É contra esse conservadorismo teórico que as *Meditações Metafísicas* vão de encontro; sobretudo, no aspecto metafísico. E, para se compreender isto, é importante sempre lembrar que na física, a principal obra especulativa de Descartes é o *Tratado da Luz* ou *O Mundo*. “[...] o tratado que contém todo o corpo da minha física tem o nome Da Luz”. (AT, I, p. 562). As primeiras edições do texto seguiram a hesitação cartesiana entre os dois títulos: *Tratado da Luz*, ou, *O Mundo*; na edição original, *Le Monde de Monsier Descartes ou Le Traité de la Lumière*, Paris, em Jacques Le Gras, 1664; *Le Monde, ou Traité de la Lumière*, Paris, em Michel Bodin ou Nicolas Le Gras, 1677. (CAVAILLÉ, 1997). Agora, vamos passar em tela de juízo, algumas das críticas que Descartes tece em relação a filosofia de seu período. Na próxima seção, analisar-se-á como a filosofia cartesiana pode ser compreendida como uma superação dos principais tópicos do aristotelismo e das interpretações filosóficas medievais, buscando uma metafísica que parte da certeza da existência das ideias e não dos dados advindos da sensibilidade.

Além da máscara Cartesianismo X Escolástica

Descartes analisa, criticamente, a filosofia de seu tempo, ao afirmar que a maior parte daqueles que, durante os últimos séculos, desejaram ser filósofos, fundamentaram-se, cegamente, em Aristóteles (AT, IX, p. 21), de maneira que, frequentemente, corromperam o sentido dos seus escritos, atribuindo-lhe diversas opiniões que ele próprio não reconheceria como suas, se acaso voltasse a este mundo. Quanto aos que o não seguiram, entre estes incluem-se alguns dos melhores

espíritos, que não deixaram na juventude de ser influenciados pelas suas opiniões - o que os prejudicou tanto -, e, assim, não lograram chegar ao conhecimento dos verdadeiros princípios. (AT, IX, p. 21). Arieu afirma que:

Descartes and sistemas standardly seen, as indeed it was in Descartes' own day, as a reaction against the scholastic philosophy that still dominated the intellectual climate in early seventeenth-century Europe. But it is not sufficient, when discussing Descartes' relations with scholastics, simply to enumerate and a compare the various Cartesian and scholastic doctrines. (ARIEU, 1992, p. 58).

A visão de mundo cartesiana rejeita as concepções científicas da Idade Média (GILSON, 1979). Pode-se exemplificar esse antagonismo da ciência cartesiana com a ciência aristotélica, através do fato que, para este, há quatro formas de movimento – *alteração, aumento, diminuição e movimento local* –, enquanto Descartes aceita apenas esta última forma de movimento.

Descartes, em meio a essa efervescência de novas ideias e de conceitos, totalmente, inovadores não deixou de filosofar de uma maneira inaudita até então, pois a situação do filósofo concernente à questão sobre a certeza da verdade da existência do divino já não é mais a do crente. Agora, tem-se um pensador que almeja verdades sobre o mundo de uma forma justificada, sem o recurso ou garantia do divino, para dar-lhe consistência epistemológica. (ZILLES, 1997). Seu pensamento expressa toda a ruptura com a ciência antiga, e provoca a derrocada das bases epistemológicas do saber antigo-medieval, como ele afirma numa carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639: “É muito útil de nada receber em sua crença, sem considerar por qual título ou por qual causa o devemos receber”. (AT, II, p. 598, tradução nossa). A maneira de expressar essa inconformidade teórica foi colocar todo o saber sob suspeita de erro ou engano. Descartes sustenta:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão duvidoso e incerto. (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*. (AT, IX, p.13).

A busca de uma racionalidade inscrita em quadros lógicos, com rigor matemático, pressupõe a destruição de todos os tipos de opiniões, comumente, aceitas como verdadeiras. O autor das *Meditações Metafísicas*, ao buscar fazer uma ciência que esteja imune às dificuldades do saber medieval, conseguiu destruir as bases do saber herdado pela tradição e essa será uma das questões que serão analisadas a seguir, dado que o ceticismo no século XVII (POPKIN, 1964) e os tipos de dúvidas e as desconfianças aos Escolásticos eram um dos temas que mais geraram polêmicas dentro do cartesianismo.

Entretanto, não se pode deixar de reconhecer que a proposta empreendida por Descartes é inédita, à medida que poucos, na filosofia, ousaram duvidar de tudo, tão radical e profundamente, e conseguiram abalar os próprios princípios do saber (*suffossis fundamentis*) “a ruína dos alicerces” (AT, VII, p.18, l, 12). Também, se investigará, a seguir: Qual a importância da dúvida para a certeza da verdade da existência de Deus? O resultado do processo da dúvida conseguiu fundamentar certezas inabaláveis para a construção de uma ciência indubitável?

Duvidar é preciso sempre

A destruição das bases do que, até então, considerava-se saber acontece, através do processo de duvidar. Esta deve ser percebida como uma atitude epistêmica, sobretudo, propositiva e de importância fundamental na construção do novo saber. É a partir da dúvida que se pode saber, quando um conhecimento é verdadeiro, ou não é verdadeiro. E não há nada mais

importante e fundamental à ciência do que descobrir quais são os critérios que tornam o saber verdadeiro, justificadamente, ou seja, indubitavelmente.

A dúvida metódica e as regras do método estão, estreitamente, ligadas às concepções de Descartes sobre a natureza do homem e sobre a natureza do conhecimento (TEIXEIRA, 1980, p. 42). Se nestes dois campos do pensamento cartesiano reside uma certa proeminência da vontade sobre o intelecto, isso se deve porque o intelecto não é mais que uma simples função passiva de nossa mente que ao receber as representações - as ideias como os olhos de nosso corpo - recebem as imagens das coisas materiais, como expresso em carta a Regius de dezembro de 1641. (AT III, p. 455).

Assim, a preocupação cartesiana não é, fundamentalmente, responder à questão o que é o saber ou, para falar, modernamente, em bases kantianas, o que é possível conhecer? Sabe-se que Kant (1976) não estava preocupado, sobremaneira, em debater o que era a verdade. O autor de *A Crítica da Razão Pura* sustenta que a definição nominal de verdade, a saber, consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é concedida e pressuposta em termos de epistemologia. O conceito de verdade, na Modernidade filosófica, apesar das filosofias modernas introduzirem um novo paradigma - como correspondência - foi aceito e preservado pela maioria das correntes de ideias.

Como exemplo disto, contemporaneamente, pode-se citar a obra *Tractatus Lógico-philosophicus* de Wittgenstein que, apesar de sua revolução linguística, ainda, mantém a definição nominal de verdade (LANDIM FILHO, 1992). Desta forma, o objetivo precípua de todo o esforço cartesiano, se pudesse ser sintetizado numa questão, poderia ser expresso assim: como sei que o conhecimento que tenho é verdadeiro? Ou, quando posso aceitar um juízo como verdadeiro? Para responder a esta questão, o filósofo necessita se desfazer de todas as crenças duvidosas; a primeira, a de que nosso conhecimento originado dos sentidos é verdadeiro. Descartes afirma:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é da prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. p. 18; AT, IX, p. 14).

Sabe-se que os sentidos se apresentam como uma forma de fundamentar o conhecimento, sobremodo, incerta; pois, algumas vezes, percebemos, por meio deles, certos objetos com uma distinta aparência; contudo, quando os vemos mais de perto têm outra forma.

Os sentidos não nos dão a possibilidade imediata de apreendermos corretamente o mundo exterior: apresentam uma transcrição falaciosa ou, mais exatamente, induzem o nosso espírito a interpretar mal os dados que lhe transmitem, inclinam-no a tomar a dissemelhança por semelhança, a olhar as imagens-signos como imagens-cópias. (CAVAILLÉ, 1997, p. 92).

Fichant (1989) em *Science et Métaphysique dans Descartes e Leibniz* defende uma visão do cartesianismo oposta à de Cavaillé. Sobretudo, no capítulo 3, no qual apresenta a física cartesiana não como uma Fábula do Mundo. Para Descartes, todo o conhecimento que possui seu fundamento nos sentidos, prudentemente, (*ac prudentiae*) não pode ser assumido como verdadeiro. (AT, VII, p. 18, l, 18).

Ao colocar em dúvida a fundamentação da verdade do conhecimento que se origina dos sentidos, Descartes, no fundo, está atacando, diretamente, as bases da filosofia medievo-escolástica; pois, nesse período, era inimaginável qualquer tipo de conhecimento que não tivesse começado ou que não necessitasse do amparo dos sentidos, para ser legitimado epistemicamente.

Além do mais, os tomistas concebiam que a alma e o corpo do homem, tomados à parte, eram substâncias incompletas. (AT IX, p. 173).

A união da alma e do corpo era condição para os medievais poderem considerarem o homem como uma substância completa: *ens per si*. Descartes, entretanto, não admite a ideia de substância incompleta. (AT III, p. 565, l. 15-17). Para ele, a união era uma mistura ou confusão de duas substâncias completas - a alma e o corpo distintos e separáveis (TEIXEIRA, 1980, p. 92).

O autor das *Meditações Metafísicas* defende que a alma é a forma substancial por defender que a alma tem uma substância mesmo à parte da sua união com o corpo, no homem. Dessa forma, o homem não é um ser por acidente, como defendera Regius. Descartes numa carta a este de janeiro de 1642 responde: “non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo”. (AT III, p. 508, “não é acidental em si mesmo, mas essencial, pois o homem não é homem sem isto”, tradução nossa). Assim, Regius ao combater as formas substanciais propunha que a união da alma e corpo era apenas acidental, a fim de acabar com a ideia escolástica da alma como forma substancial do homem. (TEIXEIRA, 1980, p. 93).

Para Descartes, a alma e o corpo são substâncias distintas que se encontram unidas, substancialmente, no homem. Essa união é verdadeira e se pode, claramente, concluir isto da própria experiência cotidiana do homem, como afirma numa carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643. (AT III, p. 694). Quanto à sua origem, ela resulta de um ato da vontade de Deus. Entretanto, não se pode fornecer uma explicação racional dessa união; pois estamos num plano no qual só são possíveis ideias confusas. A busca constante pelo ideal de uma ciência segura, formada apenas por ideias claras e distintas, não pode ser usada em todas as dimensões do saber humano; pois as ciências baseadas na união entre a *res extensa* e a *res cogitans* podem, apenas, apresentarem ideias confusas. Dentro do próprio ideal cartesiano de ciência, há uma autocrítica do que pode ser conhecido e qual é a extensão do conhecimento em bases, justificadamente, claras e distintas.

A fim de erigir um conhecimento que prescindia dos sentidos, é necessário que outra faculdade assumisse essa função central e de suma importância à construção do saber justificado. Dessa forma, a razão ganha um papel onipotente e fundamental na explicitação das bases do conhecer que nenhum filósofo até aquele momento ousara fornecer. Mas, para a razão desempenhar essa função; ela, também, deve provar que está imune às dúvidas. Sabe-se que a mente humana tem dificuldade em deixar suas pretensas garantias e aceitar o novo, como Descartes sentencia:

Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado (DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. p. 21; AT, IX, p. 18).

Por meio do processo da dúvida, pode-se separar os conhecimentos que têm sua origem no sensível e, portanto, são mais complexos; pois envolvem a existência de corpos exteriores à mente de outros conhecimentos que apenas podem ser da ordem da essência dos objetos. E, por último, também, o conhecimento da existência de quem conhece, que é o mais simples de todos. Esse processo de destruição das antigas crenças vai do complexo ao simples. (GUÉROULT, 1953, p. 34). Para este comentarista, a colocação da dúvida não visa a censurar as opiniões divergentes, mas a criticar os seus princípios, buscando destruí-los. E esse processo tem início com a dúvida dos sentidos.

Sem esse trabalho de separar os tipos de conhecimento, não seria possível estabelecer uma hierarquia entre os tipos de saberes (AT, IX, p. 30); e, muito menos, seria possível a certeza de

que os conhecimentos intelectuais são mais fáceis de serem conhecidos e justificados em relação aos conhecimentos que necessitam de alguma forma para sua efetivação como saber certo da faculdade da razão. Discernir o que é de origem, puramente, intelectual do que é de natureza sensível é condição necessária, para se saber que o pensamento é a essência da *res cogitans*.

Descartes buscou com a dúvida - séria e livremente - destruir todas as suas antigas opiniões epistemológicas. A dúvida é importante, para separar o que é da ordem sensível do que tem sua origem na mente humana, como é afirmado na carta a Vautier de 22 de 1638. (AT, I, p. 560).

Essa ideia, ainda, é encontrada em diversas passagens da obra cartesiana: À Silhon? em carta de 1637, “acostumar o leitor a separar seu pensamento das coisas sensíveis”. (AT, I, p. 353, tradução nossa). Ela aparece, ademais, numa carta contemporânea da publicação do Discurso do Método endereçada a Mersenne (AT, I, p. 350-351); entre outras passagens.

O objetivo cartesiano é criticar a possibilidade do conhecimento. Nesse sentido, pode-se falar de revolução no campo da epistemologia, à medida em que passamos a perguntar pelo poder, pela capacidade e pelos limites que o sujeito tem de conhecer. É pelas *Meditações Metafísicas* - mais que pelas *Regras para a direção do Espírito* - que o pensamento de Descartes se aproxima das ideias do filósofo que escreveu *A Crítica da Razão pura* (1976); pois mesmo este conhecimento da ignorância ou dos limites da razão, que nos dá *A Crítica da Razão*, é uma ciência. (GUÉROULT 1953, p. 17-33).

Há autores que defendem uma “revolução copernicana” nos moldes cartesianos, por meio da análise dos muitos pontos de convergência, apesar das diferenças entre as doutrinas de Kant e Descartes (GRIMALDI, 1978). Pois, conhecer, para Descartes, é um ato que exige uma fundamentação crítica e não argumentos de autoridade. A dúvida desautoriza a legitimidade do conhecimento que não tem um fundamento auto evidente, ou careça de ponto de apoio em outro sustentáculo, senão o da razão. Por isso, não tinha medo de que os filósofos apresentassem críticas ou dúvidas a sua obra, pois acreditava que quanto mais fortes ou incisivas fossem as objeções contra ele, com mais facilidade, a verdade viria à tona. (AT, III, 297).

Se se busca uma certeza inteira, em epistemologia, não é possível admitir nada, senão o que é, absolutamente, certo. Para chegar a esse estado epistêmico, faz-se necessário excluir todos os conhecimentos que são passíveis de dúvida. Por isso, a dúvida cartesiana apresenta três características fundamentais, ela é metódica, universal e radical. (GUÉROULT, 1953, p. 33). A dúvida exerce uma função propedêutica, sobretudo, porque prepara a mente humana, a fim de aceitar como certas as proposições incorrigíveis. Descartes não pode ser interpretado como um cético, pois suas dúvidas não são um ponto de chegada ou a conclusão de um sistema lógico-metafísico. A dúvida assume, em Descartes, uma função de preparação, para provar a certeza da verdade da existência de Deus.

A dúvida metódica é de capital importância, pois representa a negação das formas de se fazer filosofia como no passado, através da condenação da filosofia escolástica; e, sobretudo, da lógica aristotélica, além de assinalar a independência intelectual, da autonomia da mente em relação ao modelo de autoridade que dominara durante tantos séculos e cuja influência, ainda, era muito latente e presente no século XVII. A dúvida metódica é a certidão de nascimento do espírito moderno, pois vê nela a própria expressão de uma atitude de sábio: sábio é o que sabe duvidar. (TEIXEIRA, 1980, p. 40).

O fundamento da certeza não pode estar alicerçado no conhecimento de origem sensível, porque as verdades que se originam da sensibilidade são muito precárias e não estão em condições de fornecer um conhecimento com o grau de certeza justificado. Se o objetivo de meditar se limitasse a fundamentar o conhecimento na sensibilidade, não haveria a necessidade da dúvida; porque acreditar no conhecimento originado pelos sentidos é uma atitude natural que dispensa qualquer justificação.

Mas, para que outro desígnio, agora, nos não ocupe a não ser o de nos aplicarmos à investigação da verdade, duvidaremos, em primeiro lugar, se, de todas as coisas que caíram sob a alçada dos nossos sentidos, ou que alguma vez imaginamos, algumas há que existam, verdadeiramente no mundo. Delas duvidaremos, tanto por termos sabido, por experiência, que os sentidos nos enganaram em várias ocasiões, e que, por isso, seria imprudência confiar demasiado naqueles que já nos enganaram. (DESCARTES. Princípios da Filosofia p. 55; AT, IX, II, p. 27).

A dúvida dos sentidos, ainda, é uma dúvida natural e tem uma função muito importante, para explicitar as condições metafísicas de um conhecimento possível, pois o grande problema cartesiano é de cunho epistemológico. Descartes está interessado, como vimos, em responder à questão: o que é o ser do conhecer? Para responder a esta desafiadora questão, enumera algumas condições, no qual afirma que se desejamos ocupar-nos, seriamente, do estudo da filosofia e da pesquisa de todas as verdades que somos capazes de conhecer, teremos de nos libertar, em primeiro lugar, dos pressupostos, e rejeitar todas as opiniões que outrora havíamos recebido sob a forma de crença, até as havermos examinado de novo. (AT, IX, II, p. 61).

Desde 1630, Descartes atesta que sem o conhecimento de Deus não é possível encontrar os fundamentos da física. Dessa forma, insere no seu tratado de física uma das teses mais metafísicas e surpreendentes – a livre criação das verdades eternas. (A Mersenne, 15 abril 1630; AT, I, p. 144). Esta tese não pode ser negada sem que seja desconhecida a incompreensibilidade de Deus. Ademais, a metafísica cartesiana e a ciência universal ou sistema da ciência constituem, portanto, um só e mesmo bloco. Ou seja,

In fact, Descartes believed that all human sciences formed a unified whole, so linked together that it could be held in one's mind with no more difficulty than the serie of natural number. (KENNY, 1995, p. 19).

Pode-se concluir: a incompreensibilidade divina não é, de nenhuma forma, sua irreconhecibilidade e, ainda menos, sua irracionalidade; mas a razão formal do infinito que é indispensável, para resolver, precisamente, o problema do fundamento da verdade e dos limites de nossa inteligência (GUÉROULT, 1953). O Deus cartesiano é um Deus que garante a racionalidade, não só assegura a veracidade das condições de conhecimento, como também, é o criador da inteligibilidade do real para o ser humano, contudo sua ação, seus desígnios no universo estão além do que pode ser compreendido pela razão humana.

Assim, não há nenhuma contradição para o fato de que a razão humana, que é uma criação livre de Deus e que não sofreu ou se sujeitou a nenhuma determinação, não possa compreender a ação e a racionalidade divina. Descartes não quer criar nenhuma zona obscura na racionalidade, ou, simplesmente, separar o domínio da razão humana e demarcar uma fronteira com a razão divina.

Conclusão

Como buscamos defender acima, Descartes busca justificar o conhecimento, agora, não mais baseando-se, primeiramente, nos dados advindos da possível existência dos corpos exteriores, mas da certeza indubitável da realidade das ideias conhecidas clara e distintamente que estão na mente de quem conhece. Conhecer não é apenas estar diante de uma ideia verdadeira, ou asserir um juízo como verdadeiro; mas, sobremaneira, fornecer razões justificadas ou embasar que o conhecimento não seja falacioso ou duvidoso. O saber científico necessita ter uma correspondência com a realidade, entretanto não só isto; portanto, não pode ser posto de nenhuma

forma em dúvida. Assim, a dúvida tem uma papel importante na tarefa de assegurar e legitimar o conhecimento, dado que o que pode ser duvidoso não pode ser aceito com legitimidade e certeza.

A superação do ceticismo, metodicamente, é o que permite Descartes erigir uma epistemologia que forneça a segurança necessária, para que se possa erigir sistemas de saber científico-filosóficos que não fiquem reféns da dubitabilidade ou de hipóteses céticas. Assim, a partir do século XVII, não basta apenas ter um conhecimento baseado em critérios de autoridade, ou da tradição ou que são sustentados por dados advindos da certeza sensível, para serem aceitos como científicos, seja no campo da matemática ou da ciência; dado que a epistemologia, agora, é verdadeiramente metafísica, à medida que a verdade justifica-se via uma ato puramente intelectual, advindo de uma conquista, solitária e unicamente da razão – “Eu sou, eu existo” (*AT*, VII, 27; IX-1, 21). Este conhecimento torna-se paradigma para a descoberta de outras verdades que não podem ser postas em dúvida.

Uma ciência lastreada em critérios, puramente, metafísicos parece ser um dos seus grandes legados, dado que as verdades, para serem aceitas com certas precisam apresentar critérios de verdade que tem a matemática como seu modelo de saber. Se a dúvida é superada, está-se diante de juízos científicos formados por ideias claras e distintas, e é por meio de ideias, ou da consciência das ideias, que o sujeito que conhece possui acesso ao mundo exterior ou ao real. Pois, entre o mundo e o sujeito que conhece existem as ideias – exercendo um papel de mediação - que são a forma, por meio da qual, nós os humanos temos acesso ao real. Assim, se temos garantia de que as ideias claras e distintas tem uma correspondência com o mundo exterior, temos certeza de que estamos fazendo ciência de uma forma metafisicamente justificada. E nada mais cartesiano de que o conhecimento com certeza da verdade da existência de um Deus que garante – afiançador - que as ideias evidentes são existentes e possuem uma correspondência, justificadamente, com o mundo exterior. Permitindo-nos que saíamos da zona de uma epistemologia obscura e confusa a uma concretização de uma ciência metafisicamente justificada via ideias claras e distintas.

Viu-se acima que a transcendência divina assegura que a razão humana foi criada, a fim de que o ser humano possa se aproximar mais ainda de seu criador. A faculdade humana da razão com seus modos e todos os procedimentos necessários, para asserir juízos verdadeiros está inscrita no plano divino. A inteligibilidade do real é uma necessidade imposta por Deus que não estava sujeito por nenhuma impossibilidade seja lógica ou ontológica. Deus poderia fazer o que é impossível ao ser humano compreender, dado que sua onipotência está acima da razão finita e criada e a transcendência é a única forma de acesso ao absoluto.

No cartesianismo (TEIXEIRA, 1980), o que caracteriza o ser humano e constitui, principalmente, a imagem de Deus no homem, não é sua inteligência, mas a sua vontade. Ela que é formalmente infinita, apesar de limitada pela condição humana, enquanto a inteligência é limitada e finita não só realmente, como também, formalmente. O ser humano se aproxima de Deus, à medida em que tem o poder, para discernir o verdadeiro do falso. Deus tem o atributo da simplicidade, portanto, nele não há essa divisão de faculdades, por conseguinte Deus vê e julga instantaneamente. Para Descartes, é uma absurdidade defender a existência de faculdades na mente divina, primeiro porque Deus é simples. Como um ser que é, absolutamente, simples como Deus, pode ter faculdades ou ser dividido em faculdades?

Aprendemos, acima, com Lívio Teixeira (1980) que a suspensão do juízo é o ponto culminante da dúvida e é, também, o ato de liberdade destinado a suprimir o erro. Só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo. A superação do ceticismo é, antes de tudo, um ato da vontade, pois abandonada a si própria, a inteligência flutuaria, indefinidamente, dentro de suas próprias dificuldades e contradições. Para achar algum ponto de apoio, ainda que fosse uma única ideia, realmente, certa e inatacável, para sair da dúvida é necessário fazer da própria dúvida um instrumento de trabalho e um objeto de pesquisa e esse foi o objetivo e propósito de Descartes.

Referências

- ARIEW, Roger. Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes's thought. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 58-90.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes a Fábula do Mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CLARKE, D. Descartes's philosophy of science and the scientific revolution. IN: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 258-85.
- DESCARTES. *Oeuvres de Descartes; publiées par Charles Adam e Paul Tannery*. Paris: Vrin/CNRC, 1971-1974, 13 v.
- DESCARTES. *Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987-1988, 2 FABRO, Cornelio. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Editrice Studium, 1969.
- DESCARTES. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. 4 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1969.
- FICHANT, Michel. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1989.
- GILSON, Etienne. *Index scolastico-cartésien*. 2 ed. Paris: 1979.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Librairie J. Vrin, 1962.
- GRIMALDI, Nicolas. *L'expérience de la pensée dans la philosophie des Descartes*. Paris: Librairie J. Vrin 1978.
- GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier/Montaigne, 1953. 2 v.
- KANT, I. *Critique de la Raison Pure*. Tradução de José Barni. Paris: Garnier Flammarion, 1976.
- KENNY, Anthony. *Descartes – a Study of his Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.
- LANDIM, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Nova Iorque: Harper & Row, 1964.
- TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ZILLES, Urbano. *O Problema do Conhecimento de Deus*. 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Luís Fernando Biasoli. luisbiasoli@hotmail.com