

A Filosofia Moderna e Descartes (*)

Eduardo O. C. Chaves

I. A Filosofia Pré-Moderna: Tendências Básicas

Para entender a filosofia moderna é necessário entender a filosofia que a precedeu — a medieval e, até certo ponto, a filosofia antiga.

Embora haja consideráveis diferenças entre a filosofia antiga e a medieval, e mesmo entre as diversas correntes que constituíram uma e outra, é possível detectar uma certa tendência básica naquilo que poderíamos chamar de “filosofia pré-moderna”, e que engloba elementos básicos de uma e de outra.

Para a filosofia pré-moderna, em primeiro lugar, a existência daquilo que na filosofia moderna se convencionou chamar de “mundo exterior” (a realidade externa à nossa mente) não é um problema. Para ela, é pacífico que existe um mundo fora de nossa mente, que é objeto de nosso conhecimento. Isso não precisava ser demonstrado, porque não havia se tornado um problema.

Para a filosofia pré-moderna, em segundo lugar, a realidade contém objetos e fatos. Objetos são coisas e fatos são estados de coisas. Tanto objetos como estados de coisas existem, na realidade: eles são descobertos, não constituídos.

Além disso, e em terceiro lugar, para a filosofia pré-moderna o mundo exterior é objetivamente ordenado. A realidade não é composta meramente de objetos e fatos isolados uns dos outros. Objetos e fatos se vinculam uns aos outros, através de várias relações, dentre as quais a principal é a de causalidade.

A relação de causalidade, para a filosofia pré-moderna, existe objetivamente na realidade: um evento realmente causa o outro, e isto é um fato que pode ser constatado. A realidade não é composta apenas por “fatos atômicos” — evento a e evento b, por exemplo — mas também por fatos complexos — evento a causando evento b, por exemplo. A relação de causalidade, portanto, não é redutível à relação de contigüidade espaço-temporal, como diria Hume. Ela comporta também o nexos causal.

Isto significa que o mundo possui ordem, e que essa ordem existe independentemente do ser humano. Não é o ser humano que impõe ordem à realidade: esta já é ordenada, cumprindo ao ser humano apenas descobrir a ordem que já existe. É esse fato que possibilita o conhecimento.

A realidade, para a filosofia pré-moderna, portanto, contém fatos, atômicos e complexos. Esses fatos, como visto, são estados de coisas que existem, na realidade: são descobertos, não constituídos. Conquanto possam existir estados de coisas imaginários, fictivos, eles não devem ser descritos como “fatos imaginários”. Fatos são coisas reais.

Para a filosofia pré-moderna, em quarto lugar, a verdade é uma relação de correspondência ou adequação entre os juízos de um sujeito e os fatos que são objeto desses juízos. Se o juízo emitido por um sujeito corresponde aos fatos, é verdadeiro; se não existe essa correspondência entre o juízo emitido e a realidade, ele é falso. A realidade não é nem verdadeira nem falsa: ela simplesmente é. São nossos juízos acerca da realidade que podem ser verdadeiros ou falsos.

Para a filosofia pré-moderna, em quinto lugar, temos evidência da verdade ou não de nossos juízos através principalmente dos sentidos, pela percepção sensorial. E aquilo que nos é dado na percepção é nada mais nada menos do que a realidade, propriamente dita, os objetos e os fatos que compõem o mundo externo a nós. Embora seja notório que às vezes nos enganemos em nossa percepção, a essa constatação não se dá importância muito grande na filosofia pré-moderna.

(*) Este trabalho consiste basicamente de notas de aula e, portanto, não deve ser julgado com o mesmo rigor que se julga um artigo publicado ou um paper.

Para a filosofia pré-moderna, em sexto lugar, é possível, partindo dos sentidos, descobrir fatos sobre a realidade que transcende os sentidos: a chamada realidade supra-sensível (ou o que comumente se chama de “sobrenatural”). Em geral, acreditava-se que era possível descobrir fatos acerca de Deus (por exemplo) pela chamada “via natural”, ou seja, apenas refletindo sobre os fatos descobertos pelos sentidos.

Para a filosofia pré-moderna, em sétimo lugar, o conhecimento é o conjunto de juízos verdadeiros e evidenciados nos fatos que compõem a realidade (sensível ou supra-sensível). Para que haja conhecimento é necessário que haja um sujeito, que conhece, e um objeto, que é conhecido.

A filosofia pré-moderna não duvida de que tenhamos conhecimento da realidade: ela é plenamente confiante no conhecimento humano. Na verdade a confiança é tanta que ela pode falar, sem embaraço, em milagres. Não tem maiores problemas com o conceito de milagre. Um milagre é um evento que, se ocorrer, viola ou suspende a ordem objetiva existente na realidade. Para a filosofia pré-moderna, milagres, se de fato existem, acontecem a nível da realidade, e não apenas de nosso conhecimento da realidade. Sua definição envolve referência ao plano ontológico e metafísico, não apenas epistemológico. Milagre não é apenas um nome para nossa ignorância da ordem (como diria Spinoza mais tarde): o milagre é uma violação ou suspensão da ordem objetiva existente na realidade. Por isso é que se acreditava que eles eram de sua importância: se de fato existem, eles provam alguma coisa. Falar em milagres, porém, não quer dizer acreditar neles. Se realmente acontecem ou não é outra questão. Nem todos os filósofos pré-modernos acreditavam que milagres aconteciam. Mas não tinham dificuldade com o conceito.

Para a filosofia pré-moderna, por fim, e em oitavo lugar, a pedagogia é o processo através do qual a criança é levada a conhecer e a descobrir fatos, é o processo de condução do sujeito ao objeto.

II. A Transição para a Filosofia Moderna: o Ceticismo

Embora tenha existido céticos na Antigüidade e na Idade Média, que duvidaram de que o ser humano tenha conhecimento da verdade, ou mesmo que a verdade exista, o ceticismo nunca foi considerado, na filosofia pré-moderna, como uma *conditio sine qua non* da filosofia.

Contudo, alguns eventos importantes ocorreram por volta do século XVI, que começaram a criar um novo clima: o clima do ceticismo.

Um dos eventos importantes foi o surgimento da ciência moderna, especialmente no tocante à chamada hipótese heliocêntrica.

A hipótese geocêntrica postula que a terra é o centro do universo e o sol e as demais estrelas, bem como os outros planetas, giram ao redor da terra, que fica estacionária. Esta hipótese, é bom que se diga, corresponde plenamente ao que nos indicam nossos sentidos. Nossos sentidos nos dão a impressão de que a terra fica parada, não se movimenta, e que os outros corpos celestes se movem ao redor dela. Se nos basearmos apenas nos sentidos, a hipótese geocêntrica parece bastante bem confirmada pela evidência. Mais bem confirmada do que a hipótese heliocêntrica.

No entanto, aqui vêm os cientistas, e propõem uma hipótese totalmente contrária à evidência dos sentidos: a hipótese de que a terra não só gira em torno de um eixo como gira ao redor do sol, que é o centro do sistema planetário de que a terra faz parte. Para acreditar na hipótese heliocêntrica, é forçoso duvidar do que nos dizem nossos sentidos, é preciso admitir que nossos sentidos nos enganam em relação a questões bem fundamentais.

Que nossos órgãos dos sentidos às vezes nos enganam é fato sobejamente conhecido, desde a antigüidade mais remota. Mas o que começa a surgir agora é a inquietante pergunta: será que nossos sentidos não nos enganam sempre? Se é verdade que a terra gira, em torno de um eixo e ao redor do sol, contrário ao que dizem os sentidos, será que esses sentidos não nos enganam em outros aspectos também? Será que realmente conhecemos a realidade?

Pior do que isso: às vezes sonhamos, ou temos alucinações, e imaginamos ver coisas que não estão lá. O que é que garante que não estamos sempre sonhando ou alucinando? O cético começa a duvidar, não só de que temos conhecimento adequado da realidade, mas mas da própria existência de uma realidade por detrás de suas idéias. Pode ser que estejamos sempre sonhando ou alucinando!

As tendências básicas da filosofia pré-moderna começam a ser colocadas em questão.

Um outro evento que ajudou a questionar as bases da filosofia pré-moderna foi a reforma protestante do século XVI.

Em um aspecto importante, a reforma protestante colocou em questão o problema do critério de verdade religiosa (Popkin, cf Kenny).

Em outro aspecto importante, e relacionado, a filosofia pré-moderna, como vimos, acreditava que, partindo dos sentidos, era possível chegar ao conhecimento de uma realidade que transcende os sentidos: a chamada realidade supra-sensível (ou o que comumente se chama de “sobrenatural”). Em geral, acreditava-se que era possível ter conhecimento de Deus (por exemplo) pela chamada “via natural”, ou seja, através da razão humana refletindo sobre os dados fornecidos pelos sentidos.

É verdade que a filosofia pré-moderna, em geral, admitia que não podemos ter conhecimento pleno de Deus pela via natural. O conhecimento assim obtido era relativamente elementar, dizendo respeito apenas ao fato de que Deus existe e a algumas características que ele tem, ou não tem. Para se chegar ao conhecimento pleno de Deus, a filosofia pré-moderna geralmente admitia a necessidade de uma revelação divina, que suplementaria o conhecimento obtido através da razão assistida pelos sentidos. Esse conhecimento complementar não seria alcançado pela razão, mas pela fé — embora a filosofia pré-moderna geralmente tenha mantido que a fé, embora supra-racional, não é contra-racional, ou anti-racional, ou irracional.

A reforma protestante do século XVI não só negou como violentamente criticou essa tendência empírio-racionalista da filosofia pré-moderna. Lutero chamou a razão de prostituta, a afirmou que o conhecimento de Deus só vem pela fé, não pela razão, e que a fé é algo que se opõe à razão. Na verdade, em alguns pronunciamentos dos reformadores, chega-se a defender o ponto de vista de que a fé é tão mais intensa quanto mais irracional for o seu objeto. O importante é a fé, não o conhecimento natural. E para demonstrar que a fé é mais importante do que a razão, alguns dos reformadores procuraram mostrar quão falha é a razão humana — contaminada que foi pelo pecado — e os sentidos humanos — frequentemente enganados e enganosos.

O resultado desse esforço foi ceticismo em relação à capacidade humana não só de conhecer o que jaz além dos sentidos, mas também em relação à capacidade humana de conhecer, simplesmente. A esse ceticismo, correspondeu sempre um fideísmo — a tese de que o importante é crer.

Aqui talvez seja o momento de esclarecer que existem vários graus e diversas formas de ceticismo.

Existe uma versão relativamente branda de ceticismo, que não duvidando da confiabilidade dos nossos sentidos, e, portanto, não contestando a possibilidade de conhecimento empírico, nega, entretanto, que possamos ir além dos sentidos, questionando, portanto, a existência do chamado conhecimento supra-sensorial. Essa forma de ceticismo tem sido chamada de ceticismo em relação à razão, mas a denominação não é muito adequada. Talvez seja mais apropriado denominá-lo de ceticismo em relação ao supra-sensorial.

Além dessa, existem outras variantes de ceticismo que admitem a possibilidade de conhecimento empírico e mesmo supra-sensorial, mas negam a existência ou mesmo a possibilidade da verdade, redefinindo o conceito de conhecimento de modo a eliminar referência ao conceito de verdade. Essa forma de ceticismo poderia ser denominada de ceticismo em relação à verdade.

Existem, por fim, variantes do ceticismo em relação aos sentidos. As duas principais são:

— o ceticismo que coloca em dúvida que os nossos sentidos nos forneçam conhecimento adequado da realidade

empírica, mas que não questiona a existência dessa realidade;

— o ceticismo que coloca em dúvida que os nossos sentidos nos forneçam conhecimento de uma realidade extramental, e que questiona, portanto, a própria existência de um mundo externo a nós.

Uma outra forma de classificar o ceticismo seria dividi-lo em versões radicais e moderadas.

A versão radical do ceticismo, também chamada de acadêmica¹, afirma que não temos nenhum conhecimento, exceto do fato de que não temos conhecimento, que não existe nenhuma verdade, a não ser aquela que afirma que a verdade não existe. O dito socrático, “Só sei que nada sei”, poderia ser considerado o slogan dessa versão .

A versão moderada do ceticismo, também chamada de pirrônica², nega que tenhamos evidência adequada até mesmo para determinar se sabemos que nada sabemos. “Não sei nem mesmo se nada sei”, seria o seu slogan. A atitude adequada para o cético seria suspender o juízo, até mesmo em relação ao ceticismo, ser cético até do próprio ceticismo.

(Como se pode ver, a versão chamada de moderada é, em certo sentido, mais radical do que a versão dita radical).

III. A Filosofia Moderna e Descartes: Tendências Básicas

Nesta seção, analisarei as principais tendências do chamado pai da filosofia moderna: Descartes. No essencial, o ponto de vista de Descartes, considerado um racionalista, é adotado também pelo empirismo (representado por Hume) e pelo criticismo transcendental (representado por Kant, que pretendeu suplantar tanto o racionalismo como o empirismo).

Apesar de a filosofia de René Descartes (1596-1650) se basear no que ele chama de “dúvida radical”, Descartes não é considerado um cético: é, freqüentemente, conhecido como um racionalista. Vou procurar mostrar, porém, que sua filosofia, apesar de ser apresentada por ele como a resposta ao ceticismo, é, no essencial, fundamentalmente cética.

Descartes começa por refletir sobre as perguntas inquietantes do cético: Será que nossos sentidos não nos enganam sempre? O que é que garante que não estamos sempre alucinando ou sonhando?

1. Relação com a Filosofia Tradicional

Apesar de ter estudado em colégio jesuíta (La Flèche, de 1604 a 1612), Descartes veio a se tornar altamente cético em relação à filosofia clássica que havia aprendido no colégio jesuíta.

Em relação à filosofia ele afirma:

“A filosofia nos ensina falar com aparência de verdade sobre todas as coisas, e nos leva a ser admirado pelos menos eruditos... [Contudo, apesar de] a filosofia ter sido cultivada por muitos séculos pelas melhores inteligências que jamais viveram, ... não há, nela, uma só questão que não seja objeto de disputa, e, em consequência, que não seja dúbia” (DM, I, 84,86; cf. 90).

1. Assim chamada porque se desenvolveu na Academia Platônica do século III AC. Cf. Popkin, ix. Afirma Popkin: “O alvo do filósofo cético Acadêmico era mostrar, através de uma série de argumentos e quebra-cabeças dialéticos, que o filósofo Dogmático (i.e., aquele que afirmava que ele tinha conhecimento de alguma verdade acerca da real natureza das coisas) não poderia saber, com certeza absoluta, o que dizia saber. Os Acadêmicos formulavam uma série de dificuldades para mostrar que as informações que obtemos através dos sentidos não são confiáveis, que não podemos ter certeza de que nossos raciocínios são confiáveis, e que não possuímos um critério ou padrão seguro que nos permita distinguir o verdadeiro do falso”.

2. Assim chamada porque foi primeiro apresentada por Pirro de Elis, que viveu por volta de 315 a 225 AC. Cf. Popkin, x. Afirma Popkin: “Os pirrônicos consideravam que tanto os Dogmáticos como os Acadêmicos afirmavam demais, um grupo dizendo ‘Algo pode ser conhecido’, o outro dizendo “Nada se pode saber”. Em lugar disso, os Pirrônicos propunham a suspensão do juízo sobre todas as questões em relação às quais parece haver evidência conflitante, incluindo a questão se há ou não há conhecimento”.

É o fato de que ele consegue duvidar da veracidade de tudo o que passa por filosofia que faz com que ele se torne cético em relação a ela, e que tenha certo desprezo pela filosofia tradicional. Se a filosofia vai ter lugar no universo de Descartes, ela terá que ser drasticamente revista.

2. Paixão pela Matemática

Em seus primeiros anos em La Fleche, Descartes se dedicou também à matemática (Copleston, IV, 74), que sobremaneira o impressionou, “por causa da certeza de suas demonstrações e da evidência de seu raciocínio” (Ibid, p.85; cp. Copleston, IV, 75).

Ele manifesta surpresa, porém, que a matemática não tenha sido utilizada, a não ser nas “artes mecânicas”, e que “nenhum edifício mais nobre tenha sido construído sobre suas bases firmes e sólidas” (Ibid).

Ele tomou a si a tarefa de construir esse edifício mais nobre. Para ele, a filosofia somente seria capaz de escapar dos ataques do cético se tivesse, como base de sustentação, um ponto de apoio arquimédico que fosse certo e indubitável. É a busca desse ponto de apoio que caracteriza sua filosofia.

3. O Método Cartesiano

O método de Descartes foi proceder de forma matemática, primeiro estabelecendo os princípios fundamentais, para a seguir derivar deles suas conseqüências, da mesma forma que teoremas são derivados de axiomas (Aune, 7-8, NKS, SCP, 27). Dessa forma, utilizando o método rigoroso do raciocínio matemático, ele esperava construir, sobre bases firmes e sólidas, um edifício filosófico que ficasse imune à controvérsia fútil que havia caracterizado a filosofia que aprendera na escola (Aune, 7-8).

A primeira etapa na construção desse edifício é a descoberta de princípios básicos ou axiomas, que funcionem como base e alicerce do edifício. A estratégia que ele utiliza para chegar a esses princípios foi a da dúvida sistemática: nada que pode ser duvidado é aceitável como fundamento de seu sistema.

Assim sendo, na busca desse ponto de apoio, Descartes resolve duvidar, sistematicamente, de tudo. Ele se propõe submeter todas as suas crenças a uma revisão sistemática para tentar encontrar aquela(s) de que ele não consegue, realmente, duvidar. Essas crenças indubitáveis lhe forneceriam a base para seu edifício, visto que seriam consideradas como absolutamente certas (Aune, 7-8).

4. O Projeto Cartesiano

Na verdade, o projeto de Descartes é maior do que simplesmente reconstruir a filosofia. Ele quer fornecer um fundamento racional para as crenças das pessoas comuns bem como para a ciência que começava naquela época, da qual foi um defensor e para a qual fez contribuições importantes.

Um indivíduo (seja ele uma pessoa comum ou um cientista) desenvolve muitas de suas crenças antes de chegar à idade da razão. Mesmo depois da idade da razão, freqüentemente adquire crenças através do exercício não-crítico de sua atividade sensorial, de testemunhos não confiáveis de outros, de apelo a autoridades indignas de crédito. Quem pretende ser racional em suas convicções, tem, mais cedo ou mais tarde, de limpar a sua mente de todas as suas crenças, duvidando de tudo aquilo que é incerto e passível de dúvida, e reconstruindo suas crenças sobre um novo fundamento, certo e indubitável (Kenny, 14).

Descartes resume seu projeto:

Muitos anos atrás percebi quantas opiniões falsas vinha aceitando como verdadeiras desde minha infância, e quão dúbio tudo o que eu nelas baseava deveria ser. Decidi, então, que, se realmente quisesse estabelecer algo de sólido e duradouro nas ciências, teria que, deliberadamente, me livrar de todas as opiniões que até então aceitara e começar a construir tudo de novo, a partir do zero... Não seria necessário, para os meus propósitos, mostrar que todas minhas convicções eram falsas — tarefa que poderia nunca vir a concluir. Como a razão já me havia persuadido de que deveria deixar de acreditar tanto nas coisas que parecem ser manifestamente falsas como naquelas que não são inteiramente certas e indubitáveis, o menor fundamento para uma dúvida seria

suficiente para me fazer rejeitar qualquer de minhas opiniões. Por isso, não precisei examinar cada uma de minhas convicções, individualmente, o que seria um trabalho interminável, mas apenas os fundamentos em que se baseavam, pois a destruição da fundação faz com que todo o edifício venha a ruir” (Medit I, 144-45, cr Aune, 8-9)

O objetivo de Descartes é, portanto, examinar o fundamento que existe para as várias categorias de crença que possuía. Se o fundamento de toda uma categoria de crenças pode ser questionado, as crenças baseadas nesse fundamento não podem ser tidas como inteiramente certas. Pode até ser que as crenças sejam verdadeiras, mas é também possível que sejam falsas, e, se é possível que sejam falsas, elas não podem ser consideradas indubitáveis. Talvez subseqüentemente, quando encontrar fundamentos certos e indubitáveis para suas crenças, Descartes possa voltar a aceitar algumas das crenças abandonadas e mostrar que são verdadeiras. Por enquanto, porém, ele as colocará de lado como suspeitas e indignas de credibilidade (Aune, 10).

5. Esclarecimento de Alguns Termos

É oportuno esclarecer alguns termos básicos do discurso cartesiano. Para Descartes, “certeza” e “indubitabilidade” são termos, se não sinônimos, pelo menos correlacionados. Se um enunciado é certo, ele também é indubitável. Um enunciado é certo, para Descartes, quando ele é necessariamente verdadeiro. Um enunciado é indubitável, para Descartes, quando não é possível que ele seja falso, quando não se pode encontrar nenhuma razão para questioná-lo (por que é absolutamente certo).

Note-se que, para Descartes, a “necessidade” que ele atribui a um enunciado certo não é a necessidade inerente às tautologias (aquilo que subseqüentemente se veio chamar de “enunciados analíticos”), visto que ele considera possível, pelo menos no primeiro estágio de suas dúvidas, como veremos, que enunciados matemáticos sejam falsos, e, portanto, dubitáveis.

Quando Descartes fala em dúvida, ele tem em mente uma dúvida racional, ou intelectual, não uma dúvida existencial, ou prática. Duvidar racionalmente de uma crença é encontrar razões para duvidar de sua veracidade, é identificar razões para pensar que a crença em questão pode, possivelmente, ser falsa (Aune, 10). Eis o que diz Descartes:

“Há muito tempo que venho observando que, no que diz respeito à vida prática, é algumas vezes necessário seguir opiniões, que se sabe ser muito incertas, como se elas fossem indubitáveis. . . . Mas porque eu desejava me dedicar exclusivamente à busca da verdade, pensei ser necessário fazer exatamente o oposto e rejeitar, como se fossem absolutamente falso, tudo aquilo acerca do que pudesse ter a menor dúvida, para ver se, ao final, restaria alguma coisa que fosse indubitável” (Discurso, VI, HR, pp 100-101, apud Williams, 34-35).

6. Primeiro Argumento Cético

Esclarecidas essas questões preliminares, vejamos como Descartes procede. O que mais nos interessa aqui é como Descartes pode duvidar das crenças que adquiriu através de sua percepção. Ele esclarece:

“Tudo o que, até o presente, aceitei como mais verdadeiro e certo, fiquei sabendo pelos sentidos ou através deles. Mas posso provar que algumas vezes os sentidos me enganam, e que é sábio não confiar inteiramente em algo que já alguma vez nos enganou” (Medit I, 145). “Visto que os sentidos nos enganam algumas vezes, decidi supor que nada fosse como eles nos fazem imaginar” (Discurso, VI, HR, 100-101, apud Williams, 35)³.

Com esse primeiro argumento, Descartes vem a duvidar de seus sentidos e a considerar dúbio e suspeito tudo o que ficou sabendo através deles. Os sentidos, portanto, não são o fundamento absolutamente certo e indubitável que

3. Nenhum exemplo de enganos dos sentidos é fornecido na primeira Meditação. No Discurso e na sexta Meditação, porém, Descartes menciona uma série de exemplos bastante conhecidos e sempre invocados na literatura cética: uma torre quadrada parece redonda à distância, estátuas altas parecem pequenas à distância, estrelas distantes parecem muito menores do que são, pessoas que tiverem membros amputados ainda setem dor no lugar em que os membros não mais se encontram. Registre-se que os exemplos dados por Descartes envolvem geralmente o que veio a ser chamado (a partir de Locke) qualidades secundárias, e não as qualidades primárias, que também Descartes acreditava existir apenas na mente. Cf (Kenny, 25-28).

estava procurando. Parece não haver critério que nos permita distinguir uma percepção errônea de uma correta.

Descartes considera a objeção de que, embora algumas vezes nos enganemos acerca de coisas que percebemos há muito tempo, ou que percebemos de muita distância (ou seja, acerca de coisas distantes, no tempo ou no espaço), não poderíamos nos enganar acerca de impressões sensoriais, que estamos tendo no momento, de coisas próximas de nós. Parece impossível duvidar de que, ao olhar para minha mesa, ali estejam minhas mãos escrevendo em um papel — somente uma pessoa insana teria dúvidas disso!

7. Segundo Argumento Cético

A resposta de Descartes a essa objeção introduz um segundo argumento: o do sonho. Sua resposta é a seguinte:

“Devo lembrar que sou um homem, e, como tal, tenho o hábito de dormir. Durante meu sono, freqüentemente sonho, e no sonho tenho impressões semelhantes às que pessoas insanas têm quanto estão acordadas, ou até mesmo mais prováveis. Quantas vezes já não me ocorreu, em sonhos, que eu estivesse em determinado lugar, vestido de tal maneira, sentado próximo à lareira, quando, na realidade, estava na cama, dormindo. No momento presente, realmente me parece que é com olhos despertos que vejo este papel, que a cabeça que movimento não está adormecida, que é deliberada e intencionalmente que estico meu braço e vejo minha mão. O que acontece durante o sono parece não ser tão claro e distinto como as impressões que estou tendo agora. Mas ao pensar sobre tudo isso eu me lembro de que, em muitas outras ocasiões, tive ilusões semelhantes, enquanto dormia. Examinando cuidadosamente essas lembranças, concluo que, manifestamente, não existem indicações certas pelas quais possa claramente distinguir as impressões que tenho, quando acordado, das que pareço ter, enquanto durmo, e fico confuso. E minha confusão é tal que sou quase capaz de me persuadir que no momento estou sonhando” (Medit I, 145-146, Aune 9-10).

Na ausência de indicadores claros que lhe permitam distinguir as impressões que tem quando acordado das que lhe acontecem quando dorme, Descartes considera possível que todas as suas percepções sejam totalmente ilusórias e que as coisas ao seu redor, incluindo o seu próprio corpo, podem, não só ser totalmente diferentes do que lhe parecem ser, mas realmente não existir, na realidade. Parece não haver critério que nos permita distinguir percepções verídicas de inverídicas⁴.

O primeiro argumento — o de que nossos sentidos às vezes nos enganam, produzindo percepções equivocadas, e que, portanto, as coisas podem não ser como parecem — leva Descartes a concluir que o mundo exterior pode não ser como parece.

O segundo argumento — o de que nos sonhos tenho percepções inverídicas, que não correspondem a nenhuma realidade externa — leva Descartes a concluir que o mundo exterior pode nem mesmo existir.

A diferença básica entre o primeiro e o segundo argumento é a seguinte. Quando somos enganados pelos nossos sentidos, são os próprios sentidos que, retrospectivamente, nos mostram que estávamos enganados. O erro, no caso de engano dos sentidos, não se generaliza ao presente caso: ele se situa sempre num caso anterior, já passado. Somente se constata um engano dos sentidos em contraposição a casos de percepção não-enganosa (Kenny, 25)⁵. No caso do sonho, porém, a dúvida se estende ao caso presente: pode ser que esteja sonhando agora. O fato de que estou totalmente convencido de que não estou sonhando agora em nada contribui para a certeza genuína de que não esteja sonhando. O argumento do sonho é, portanto, mais radical.

Os argumentos, até agora, parecem nos mostrar que os sentidos não são confiáveis. Como a ciência depende de observações sensoriais, a ciência, como um todo estaria sob suspeita, em virtude desses argumentos — exceto, talvez, a matemática. Estaria a matemática acima de qualquer suspeita, e residiriam nela os enunciados certos e

4. Cf. Kenny, 29ff

5. Na verdade, Descartes nega que é uma experiência sensorial que corrige a outra: ele afirma que é o intelecto, com base em outras impressões sensoriais, que faz a correção. Ao enfiar um pauzinho na água, percebo, pelo meu sentido de visão, que o pauzinho fica torto. Meu sentido de tato, contudo, mostra que o pauzinho não está torto. Só os sentidos não me permitem adjudicar entre essas impressões sensoriais conflitantes. É o intelecto que me leva a, neste caso, optar pela impressão produzida pelo tato. Cf. Kenny, 26).

indubitáveis que Descartes procura?

8. Terceiro Argumento Cético

Deixando de lado, por um momento, as convicções baseadas nos sentidos, examinemos um terceiro argumento de Descartes, apresentado quando ele passa a examinar algumas idéias matemáticas simples. Os enunciados “dois mais três perfazem cinco”, ou “um quadrado tem quatro lados”, não parecem ser enunciados cuja veracidade dependam dos sentidos. Acordado ou sonhando, parece impossível que alguém seja enganado acerca de coisas tão óbvias. Elas parecem ser certas e, portanto, indubitáveis.

“Acordado ou dormindo, dois e três perfazem cinco, e um quadrado tem apenas quatro lados; e parece impossível que verdades assim tão óbvias fiquem sob suspeito de falsidade” (Kenny, 16)

Mas nem nesses exemplos matemáticos Descartes acredita encontrar o fundamento que está procurando. Por um lado, as pessoas muitas vezes erram, considerando como auto-evidente algo que não o é. Por outro lado, Deus, ou um ser extremamente poderoso, inteligente e maligno, poderia enganá-lo em tudo o que pensa, e poderia ter disposto as coisas de tal forma que ele fosse enganado até em relação a esses enunciados cuja verdade parece tão evidente.

“Uma razão é que as pessoas fazem erros em raciocínios desse tipo e consideram como certo e auto-evidente o que vemos ser falso. Outra razão, mais importante, é que Deus, que nos criou, e que pode fazer tudo o que deseja, pode ter desejado nos criar — não sabemos ainda — de tal modo que sempre nos enganemos mesmo em relação àquelas coisas que pensamos melhor conhecer” (Kenny, 17).

Para acrescentar rigor ao seu método, portanto, Descartes, que tem algum escrúpulo em imaginar que Deus pudesse ser malévolo (Kenny, 35), supõe que exista esse ser extremamente poderoso e inteligente, mas maligno, que ele chama de um “gênio maligno”, que faz com que nos enganemos “mesmo em relação àquelas coisas que pensamos melhor conhecer”⁶. Em decorrência dessa suposição, Descartes passa a duvidar da veracidade até dos enunciados matemáticos mais simples e acrescenta rigor à sua dúvida da realidade externa, inclusive de seu próprio corpo⁷ (Medit II, 148-149, 101, Aune 10-11, Kenny, 18).

9. O Certo e Indubitável: O “Cogito”

Mas se nem os sentidos nem a matemática, nem as ciências empíricas nem as formais, estão acima de dúvida, “o que é, então, que pode ser considerado verdadeiro?”⁸

6. Alguns críticos de Descartes têm apontado que ele não precisaria da hipótese do gênio maligno para colocar em dúvida enunciados matemáticos. Bastaria que ele invocasse a possibilidade de que, em sonho, tenhamos uma apreensão clara e distinta de que (por exemplo) dois e três são seis. Descartes procurou rebater esse argumento afirmando que, num caso como esse, o sonhador apenas pensaria estar tendo uma apreensão clara e distinta, mas que na verdade não a estaria tendo. Mas essa resposta é inadequada, no contexto, porque ela poderia ser aplicada também a percepções sensoriais. Por que não afirmar, em relação à pessoa que em sonho percebe estar ao lado da lareira, etc., que ela apenas pensa estar percebendo, mas na realidade não está. O argumento do sonho, como bem aponta Kenny (33-34), ou é insuficiente para questionar percepções presentes, ou então é suficiente para questionar também a matemática (dispensando a hipótese do gênio maligno).

7. Erro em relação a enunciados matemáticos e à percepção parece ser tão difícil que nada menos do que onipotência parece ser necessário para perpetrá-lo. Cf. Kenny, 34.

8. Muitos autores têm apontado que a dúvida de Descartes não foi tão radical quanto ele pretende. Se ele acreditava que os sentidos o haviam enganado algumas vezes, ou que matemáticos às vezes erram em seus raciocínios, então ele deve estar confiando em sua memória, ou na experiência subsequente de constatar o erro. Talvez, para se sair dessa constatação, ele pudesse dizer que está apenas invocando relatos contraditórios acerca de experiências sensoriais ou de cálculos matemáticos. Mas mesmo assim, ele continuaria não colocando em dúvida o princípio da não-contradição, que afirma que contraditórios não podem ambos verdadeiros. Esse princípio Descartes não questiona nem mesmo com a hipótese do gênio maligno, e Descartes parece ter acreditado que era impossível duvidar dele. Descartes também não duvida de que ele conhece o sentido das palavras que ele usa, que ele sabe o que é pensamento, certeza, dúvida, verdade, existência (Cf. HR, I, 222) (Cf. Kenny, 20-21, 26-27, 50). Leibniz reclama que Descartes deveria ter fornecido critérios de clareza e distinção se realmente pretendia que esses conceitos servissem como marcas da verdade. Doney, 251, Popkin, SED (?), 205

A primeira resposta que se sugere é que a única coisa certa e indubitável é que nada é certo. Mas mesmo essa afirmação não é certa e indubitável: é bem possível que haja várias outras coisas que sejam certas e indubitáveis, e, se houver, a afirmação não seria verdadeira. Até mesmo dessa afirmação, portanto, Descartes conclui que deve duvidar.

Entretanto, Descartes percebe que, se ele duvida de tudo, há algo que não lhe é possível duvidar, a saber, do fato de que está duvidando. Se ele duvida disso, pelo mesmo ato está duvidando. Desse fato Descartes conclui que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, sua existência, como um duvidador, é absolutamente certa e indubitável. Nem mesmo o gênio maligno pode enganá-lo acerca disso, porque, para ser enganado, ele, Descartes, tem que existir: ele não pode ser enganado se não existir.

Como duvidar, ser enganado, etc., são formas de atividade mental, que podem ser chamadas de pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável. “Cogito, ergo sum”⁹. Ele não pode estar errado, portanto, acerca do fato de que o enunciado “Penso, logo existo” é necessariamente verdadeiro todas as vezes que ele o concebe ou declara¹⁰.

Com esse enunciado Descartes acredita ter descoberto sua primeira verdade certa e indubitável. Ele existe todas as vezes que pensa, que duvida, que é enganado.

“Observando que essa verdade, ‘Eu penso, logo existo’, é tão sólida e firme que nem as mais extravagantes suposições dos céticos podem derrubá-la, julguei que não precisava ter escrúpulos de aceitá-la como o primeiro princípio da filosofia, que eu buscava” (HR, I, 101; Kenny, 40)

Mas esse conhecimento é extremamente limitado em escopo. Ele tem certeza de que existe quando pensa, mas não sabe, por exemplo, qual a sua natureza — ele sabe que ele é, não o que ele é — nem se continua a existir quando para de pensar. É preciso, portanto, continuar a busca.

10. A Natureza do Eu

Descartes passa, portanto, a investigar a natureza daquilo que, ao pensar, ele tem certeza de que existe.

Como se viu, Descartes encontrou razões para duvidar de tudo o que depende dos sentidos. O ele ter certeza de que existe, portanto, não implica que ele tenha certeza de que tem um corpo, que ele tenha impressões sensoriais, sensações. A única coisa de que Descartes pode ter certeza é de que existe enquanto ser pensante, enquanto *res cogitans*.

“Aqui descobro o que me pertence. Eu sou, eu existo — isto é certo. Mas por quanto tempo? Apenas enquanto eu continuo a pensar, porque é possível que, ao deixar de pensar, deixe de existir. Não estou admitindo nada que não seja necessariamente verdadeiro. Estou, portanto, me considerando apenas como um ser pensante, isto é, uma mente — alma, entendimento, razão, termos cujo sentido até aqui é desconhecido. Eu sou, portanto, uma coisa real, uma coisa que realmente existe. Mas que tipo de coisa? Eu já disse: uma coisa que pensa” (Medit, apud Aune, 12)¹¹

Se alguém lhe perguntar se seus pensamentos têm alguma causa externa, Descartes responde que seus pensamentos podem ter sido causados por algo externo a ele, como podem ter sido produzidos em sua mente por Deus, pelo

9. Quando me refiro ao “cogito”, entre aspas, como no título da presente seção, refiro-me a todo o argumento que culmina na expressão “Cogito, ergo sum”.

10. É questionável, como se verá adiante, que o que aqui se apresenta seja um argumento dedutivo (o que Descartes chama de um “silogismo”), no sentido estrito da expressão. Se fosse, estaria faltando a premissa maior, a saber: “Se penso, existo” — que exprime a idéia de que, para pensar, é preciso existir. Descartes reconhece isso e considera essa premissa tão óbvia a ponto de dispensar explicitação. Cf Kenny, 50ff

11. Cf Malcom, “Descartes’ Proof that his Essence is Thinking”; cp article in APQ, 1972 or 1973, sobre o mesmo tópico, Check Yandell/Weinberg, intro to section on dualism

gênio maligno, ou então por ele mesmo. Tudo isso é possível, e, portanto, nenhuma dessas causas possíveis pode ser considerada certa.

11. As Marcas da Verdade Certa e Indubitável

O caminho que Descartes decide seguir, a partir desse ponto, é, tendo encontrado pelo menos uma coisa absolutamente certa, examiná-la, para ver se consegue descobrir nela as marcas identificadoras de algo indubitável, para ver se consegue definir o que é que a torna indubitável.

Sua conclusão é que nada existe no enunciado “penso, logo existo” além de uma “apreensão clara e distinta” do que é afirmado. Apreensão clara e distinta deve, portanto, ser marca da verdade certa e indubitável (Aune, 12-13)¹².

“Estou certo de que sou uma coisa que pensa: mas não saberei eu, igualmente, o que é necessário para que eu tenha certeza de uma verdade? Certamente, nesse primeiro conhecimento, nada há que me assegure sua verdade, exceto a percepção clara e distinta daquilo que afirmo, que não seria suficiente para me garantir que aquilo que afirmo é verdadeiro se fosse possível que algo que concebo clara e distintamente viesse a ser falso. Dessa forma, parece-me que posso já estabelecer, como regra geral, que todas as coisas que percebo muito claramente e muito distintamente são verdadeiras” (Medit III, HR, 158 - quoted from source).

12. Intuição e Dedução

Mas não são apenas os enunciados claros e distintos que podem ser consideradas certos e indubitáveis. Qualquer enunciado que possa ser validamente deduzido deles também terá as mesmas características .

Em As Regras para a Direção da Mente, escrito por volta de 1630, Descartes afirma que nosso conhecimento depende de duas operações da mente: intuição e dedução. Intuição é o nome que ele aqui dá à “apreensão clara e distinta”:

“Intuição é a concepção que uma mente não anuviada e atenta nos dá tão pronta e claramente que deixamos de ter qualquer dúvida acerca daquilo que compreendemos”.

Seu conhecimento de que, se ele pensa, ele existe enquanto coisa pensante, é intuitivo, nesse sentido do termo: Ele afirma:

“Quando eu observo que nós somos seres pensantes, esta é uma espécie de noção primária, que não é conclusão de nenhum silogismo. Quando alguém diz: ‘Estou pensando, logo eu existo’, ele não está usando um silogismo para deduzir a sua existência de seu pensamento, mas está apenas reconhecendo este fato como algo evidente, em uma simples intuição mental” (HR, II, 38; Kenny,41; cf.51ff)¹³.

Dedução, por outro lado, é inferência necessária de coisas que são conhecidas com certeza. Para Descartes, embora a dedução difira da intuição, é baseada nesta, pois cada passo em uma cadeia dedutiva corresponde a uma intuição: é preciso apreender clara e distintamente cada passo na dedução. (Aune, 16, Kenny, 55)

Tendo estabelecido um enunciado absolutamente certo e indubitável, Descartes prossegue em sua investigação para ver o que pode ser dele deduzido. Tendo colocado no lugar o alicerce, ele pretende agora construir o prédio.

13. O Terceiro Argumento Recolocado

Voltemos à questão dos enunciados matemáticos. Depois de ter estabelecido um enunciado certo e indubitável,

12. Cf “Clearness and Distinctness in Descartes”, in Doney, p.250. Para que clareza e distinção fossem critérios de verdade certa seria necessário que tivéssemos critérios de clareza e distinção, que não temos.

13. A intuição, no caso, não se aplica apenas à conclusão de que ele existe, mas ao fato de que em pensando ele sabe que existe. Nem é legítimo afirmar que Descartes reivindica ser possível intuir sua existência. O objeto da intuição é a inferência de que ele existe a partir do dado de que ele pensa, embora nas Regulae Descartes afirme que é possível intuir a existência, sem referência ao pensamento. Mas as Regulae foram escritas antes das formulações mais cuidadosas do “cogito” (Kenny, 51-55).

Descartes volta a considerar a afirmação de que 2 mais 3 perfazem 5. Segundo ele, quando ele contempla essa afirmação, levando em conta apenas o enunciado, ele tem uma apreensão clara e distinta de sua verdade. Ele só considera a afirmação dúbia por causa da hipótese do gênio maligno, que pode lhe enganar mesmo acerca de coisas que lhe parecem evidentes. Ele reconhece, agora, que este fundamento para sua dúvida é frágil, porque não nenhuma razão para acreditar que esse gênio maligno exista. Mas mesmo um fundamento frágil precisa ser levado em conta.

Para eliminar a hipótese da existência do gênio maligno, Descartes se sente obrigado a provar que um ser todo-poderoso existe, mas não é enganador. Essa prova é equivalente a uma prova da existência de Deus, e vai permitir que ele passe a aceitar como verdadeiros enunciados que ele parece apreender como claros e distintos mas que, por causa da hipótese do gênio maligno, havia rejeitado.

14. A Existência de Deus

Vejamos, agora, que argumentos Descartes usa para provar¹⁴ a existência de Deus. É possível detectar várias provas em seus escritos.

No Discurso Descartes desenvolve uma prova baseado na idéia de perfeição.

15. Argumento Circular?

Antes de prosseguir é oportuno esclarecer uma questão controvertida: é discutível se Descartes considerou clareza e distinção como marcas apenas de certeza e indubitabilidade ou também de verdade.

Caso seja apenas a primeira hipótese, estaria o “cogito” incluído entre as verdades que são certas e indubitáveis mas não necessariamente verdadeiras, como as matemáticas? A mim me parece que o certo e o indubitável é igual ao verdadeiro para Descartes.

O que ele distingue (mal) é entre verdades que são certas e indubitáveis, mesmo com a hipótese de um gênio maligno (como o “cogito”, e, talvez algumas outras verdades) e enunciados que parecem certos e indubitáveis, mas, com a hipótese do gênio maligno (i.e., sem a prova da existência de Deus) não podem ser tidos como verdadeiros.

Em vários locais Descartes afirma, explicitamente, que mesmo a hipótese de um Deus enganador ou de um gênio maligno não pode fazê-lo duvidar do “cogito”, isto é, de que ele pensa, e, em pensando, existe. (EVIDÊNCIA)

Mas é apenas depois de provar que Deus existe, e, que, sendo benevolente, além de todo-poderoso, não permitiria que um gênio maligno nos enganasse tão desavergonhadamente, que Descartes se considera justificado em considerar os enunciados matemáticos (e outros, como veremos) como verdades certas e indubitáveis. Na verdade, após ter provado que Deus existe, Descartes abre as portas e reintroduz tudo de que antes havia duvidado.

Parece claro, portanto, que, para Descartes, há uma diferença qualitativa entre o “cogito” (de que ele acha impossível duvidar) e as outras verdades que parecem ser claras e distintas (mas que ele acha possível duvidar). Essa interpretação tem ainda o mérito de não imputar a Descartes um argumento circular: o de que ele usa o “cogito” para definir que clareza e distinção são critérios de verdade, em seguida usa esses critérios para provar a existência de Deus, e, por fim, usa a existência de Deus para provar que os enunciados que apreendo de forma clara e distinta são verdadeiros (Vr Doney, 213 ff).

No Discurso, por exemplo, ele diz (a primeira passagem já foi citada):

“Observando que essa verdade, ‘Eu penso, logo existo’, é tão sólida e firme que nem as mais extravagantes suposições dos cétricos podem derrubá-la, julguei que não precisava ter escrúpulos de aceitá-la como o primeiro princípio da filosofia, que eu buscava” (HR, I, 101; Kenny, 40)

14. Obviamente, ao usar o termo “prova”, mesmo sem aspas, não estou pré-julgando a validade dos argumentos de Descartes. Uso o termo com aspas, ou qualificado por “suposta”, “pretensa”, etc., tornaria o texto por demais pesado. Por isso prefiro usar a terminologia que Descartes, que sem dúvida estava convencido da validade de seus argumentos, utilizou.

“Depois disso eu considerei o que, numa proposição, é necessário para que seja verdadeira e certa, pois, desde que acabara de descobrir uma que sabia ser tal, pensei que devesse saber no que consistia essa certeza. E tendo notado que não havia absolutamente nada no enunciado ‘Eu penso, logo existo’ que me garante ter com ele feito uma afirmação verdadeira, exceto o fato de que vejo muito claramente que, para pensar essa afirmação, ela tem que necessariamente ser verdadeira, concluí que eu poderia pressupor, como regra geral, que as coisas que concebo muito clara e distintamente são todas verdadeiras — lembrando-me, entretanto, de que há alguma dificuldade para determinar quais são as coisas que distintamente concebemos” (HR, I,102).

Especialmente a última frase é sugestiva: Descartes afirma que tudo o que clara e distintamente percebe é verdadeiro, mas reconhece que existem dificuldades para determinar se o que estamos apreendendo está sendo apreendido de forma clara e distinta. Considero que essa última frase corrobora, de maneira especial, minha interpretação.

Em passagem das *Meditações*, já citada, e muito parecida com as passagens do *Discurso* que acabo de citar (a “regra geral”, por exemplo, é mencionada em ambas), Descartes afirma:

“Estou certo de que sou uma coisa que pensa: mas não saberei eu, igualmente, o que é necessário para que eu tenha certeza de uma verdade? Certamente, nesse primeiro conhecimento, nada há que me assegure sua verdade, exceto a percepção clara e distinta daquilo que afirmo, que não seria suficiente para me garantir que aquilo que afirmo é verdadeiro se fosse possível que algo que concebo clara e distintamente viesse a ser falso. Dessa forma, parece-me que posso já estabelecer, como regra geral, que todas as coisas que percebo muito claramente e muito distintamente são verdadeiras” (Medit III, HR, 158 - quoted from source).

Contudo, é forçoso reconhecer que em várias outras passagens Descartes textualmente afirma que sem o conhecimento da existência de Deus não poderia saber nada. Eis algumas delas:

“Para remover inteiramente [a possibilidade de dúvida baseada no Deus enganador] devo investigar se há um Deus assim que a ocasião se apresentar, e, se concluir que Deus existe, devo investigar se Ele pode ser um enganador. Sem conhecimento dessas duas verdades, não vejo como jamais possa ter certeza de qualquer coisa” (Medit III, HR 159, from source).

“Depois que reconheci que há um Deus — porque ao mesmo tempo também reconheci que todas as coisas dependem dEle, e que ele não é um enganador, e disso inferi que o que percebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdade — nenhuma razão contrária pode ser apresentada que me faça duvidar da verdade de algo que clara e distintamente percebi, desde que me lembre tê-lo clara e distintamente percebido (mesmo que no momento não tenha em mente as razões que levaram a julgá-lo verdadeiro), e, assim, posso dizer que tenho conhecimento verdadeiro e certo dessa coisa” (Medit III, HR 184).

“E assim eu claramente reconheço que a certeza e a verdade de todo conhecimento depende apenas do conhecimento do verdadeiro Deus, à medida que, antes de conhecê-lo, não poderia ter um conhecimento perfeito de nenhuma outra coisa” (Medit III, HR, 185) (NB: conhecimento perfeito).

16. A Metafísica Cartesiana: O Dualismo Mente-Corpo

Antes de prosseguir, é interessante registrar como Descartes consegue duvidar de que realmente exista um mundo exterior. Aparentemente, esse mundo nos é dado pela percepção: através de nossos órgãos dos sentidos, percebemos o mundo exterior. Pelo menos esse é o ponto de vista tradicional, conhecido como realismo (às vezes qualificado de “ingênuo”).

Descartes não concorda com esse ponto de vista tradicional. Para ele, a nossa mente (ou consciência) e a realidade externa são dois reinos separados e autônomos, nenhum sendo dependente do outro. Embora ele não negue que a mente seja capaz de compreender objetos externos a ela, aquilo de que estamos imediatamente conscientes, para Descartes, não são os objetos externos, mas apenas representações mentais, ou idéias, produzidas pela nossa própria mente. A mente, portanto, tem contato com o mundo externo apenas através de idéias, que são representações mentais dos objetos externos.

O objeto de nossa percepção, portanto, não são os objetos externos, como acreditam os realistas ingênuos, mas

representações mentais desses objetos. Aquilo que nos é direta ou imediatamente dado na percepção são idéias que existem apenas na mente (embora possam representar objetos externos). Vou chamar essa teoria da percepção de “representacionalismo”¹⁵.

Essa teoria da percepção é baseada na metafísica cartesiana, i.e., na teoria da mente e da realidade externa que Descartes advoga. Para ele, a mente é uma substância ou entidade, caracterizada fundamentalmente pelo fato de ter consciência, de ser uma coisa que pensa, que percebe, que sente (*res cogitans*). A realidade externa é material, e a matéria tem como característica básica o fato de ser extensa (*res extensa*). Consciência e extensão são coisas claramente distintas, podendo cada uma delas ser clara e distintamente concebida sem referência à outra. Os vários estados de consciência (pensamento, sensação, sentimento) são totalmente distintos dos vários modos de determinação da matéria. Por isso, nenhum estado de consciência pode ser essencialmente dependente de qualquer coisa física. A mente, e tudo que ela possui, pode existir sem qualquer substância material¹⁶.

Essa metafísica radicalmente dualista tem sérias implicações epistemológicas. Afirmar que a consciência é um atributo intrínseco de uma substância é negar que a consciência seja relacional, isto é, é negar que a consciência se constitua através da relação com algo que é diferente dela própria, a saber, a realidade externa. Por causa disso, é inteiramente possível, para Descartes, que tenhamos exatamente as mesmas experiências que temos e que não exista nada, fora de nossa própria mente, que seja responsável pelos nossos estados de consciência. Os estados de consciência da mente dependem apenas da própria mente, de nada mais¹⁷.

É por isso que Descartes consegue duvidar da existência de um mundo exterior sem duvidar da existência de seus estados de consciência — porque consciência, para ele, não é consciência de algo diferente dela mesma.

Note-se que a consciência, para Descartes, tem objetos, é consciência de alguma coisa, mas os objetos da consciência são mentais, e, no fundo, não se distinguem dela mesma. Uma idéia é, para Descartes, um objeto da consciência mas também, ao mesmo tempo, um estado da consciência¹⁸.

Se essa teoria parece difícil de entender, usemos, para entendê-la, a analogia proposta por David Kelly. Imagine-mos que a mente seja como um projetor de cinema. O feixe de luz que ele projeta é um atributo essencial do projetor: sem ele não haveria projetor (o feixe de luz é análogo à consciência). Os objetos na tela são os objetos da consciência. Contudo, o projetor não é uma lanterna que ilumina objetos independentes da lanterna. O projetor contém um feixe de luz (a consciência) que cria e constitui as imagens que ele ilumina: os objetos na tela existem apenas “na” luz — se ela se apagar eles deixam de existir¹⁹.

17. O Ceticismo de Descartes

Do que foi dito fica claro que Descartes é um cético — mas por razões outras do que as que ele invocou para a sua dúvida. Ele é cético porque sua epistemologia, em especial sua teoria da percepção, o leva a negar que tenhamos conhecimento do mundo externo — a menos que se invoquem hipóteses auxiliares de fundamentação muito duvidosa, como a da existência de Deus. Para Descartes, a única forma de garantir que a nossas idéias corresponde um mundo lá fora é o suposto fato de que Deus existe e que, sendo perfeitamente bom, não permitiria que nos enganássemos sobre algo tão fundamental como a existência do mundo exterior. Elimine-se a hipótese de Deus e Descartes se torna o cético mais radical em relação ao conhecimento empírico.

© Copyright by Eduardo Chaves

15. Cf. David Kelly, *The Evidence of the Senses: A Realist Theory of Perception* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1986), p.10.

16. Cf. David Kelly, *op.cit.*, p.11.

17. Cf. David Kelly, *op.cit.*, p.11.

18. Cf. David Kelly, *op.cit.*, p.11.

19. Cf. David Kelly, *op.cit.*, p.12.