

MARCIO ALESSANDRO ZABOTI

O PROBLEMA DO CÍRCULO CARTESIANO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9^o/985
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Zaboti, Marcio Alessandro
O problema do círculo cartesiano /
Marcio Alessandro Zaboti. – Curitiba, 2013.
120 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Descartes, René, 1596-1650 - Crítica e interpretação. 2. Filosofia francesa. 3. Meditações - Filosofia. 4. Dualismo – Filosofia.
I. Título.

CDD 194.09



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 101 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao quinto dia do mês de junho do ano de dois mil e treze, às dez horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Marcos André Gleizer (UERJ), Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Luiz Antonio Alves Eva, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Marcio Alessandro Zaboti intitulada "O problema do círculo cartesiano.", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Luiz Antonio Alves Eva. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 05 de julho de 2013.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Marcos André Gleizer
Primeiro examinador
UERJ

Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo examinador
UFPR





Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 101 de 05/07/2013

Mestrando: Marcio Alessandro Zaboti

Título da Dissertação: "O problema do círculo cartesiano."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	10
Prof. Dr. Marcos André Gleizer (UERJ) Primeiro examinador	10
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Segundo examinador	10
Média final	10
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Marcos André Gleizer
Primeiro Examinador
UERJ

Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9



Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Coordenador do PGFILOS



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

AVALIAÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Autor: Marcio Alessandro Zaboti

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)

Examinador Externo: Prof. Dr. Marcos André Gleizer (UERJ)

Examinador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR)

Título da Dissertação: "O problema do círculo cartesiano."

Face à análise realizada na dissertação referenciada, recomendamos pela:

aprovação

reprovação

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: A banca indica esta dissertação como candidato
e representar a produção dos alunos nas seleções de CAPES
de melhores dissertações e similares.

Em 05 de julho de 2013

Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Marcos André Gleizer
Primeiro examinador
UERJ

Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo examinador
UFPR

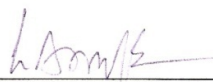
TERMO DE APROVAÇÃO

MARCIO ALESSANDRO ZABOTI

O PROBLEMA DO CÍRCULO CARTESIANO

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este à dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Orientador:



Professor Doutor Luiz Antônio Alves Eva
Departamento de Filosofia, UFPR

Curitiba, 5 de setembro de 2013.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Aos meus pais.

À minha esposa Nilvanira e ao meu filho Gustavo.

A Dona Oneide.

Ao Otávio Kajeviski.

Ao meu orientador Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva (UFPR).

Ao Prof. Dr. Marco Antônio Valentin (UFPR).

Ao Prof. Dr. Marcos André Gleizer (UERJ).

Ao Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR).

A Aurea Junglos e a Marianne Nigro, secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

A Maria Tereza A. Gonzati, Chefe do Setor de Referência da Biblioteca de Ciências Humanas e Educação da UFPR.

Ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Ao programa REUNI.

Je sais qu'il est très-mal-aisé d'entrer dans les pensées d'autrui, et l'expérience m'a fait connoître combien les miennes semblent difficiles à plusieurs (AT IV : 111).

Descartes

RESUMO

Nas Quartas Objeções, Arnauld acusa Descartes de ter incorrido num círculo nas Meditações. Tradicionalmente conhecida como o “problema do círculo cartesiano”, essa objeção foi formulada por Arnauld nos seguintes termos: “Resta-me um único escrúpulo que é o de saber como [Descartes] pode se defender de não ter cometido um círculo quando diz que somente estamos certos de que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus é ou existe. Pois só podemos estar certos de que Deus é porque concebemos isso muito clara e distintamente; conseqüentemente, antes de estarmos certos da existência de Deus, devemos estar certos de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras” (AT IX: 166). Descartes respondeu a Arnauld dizendo que a solução para esta objeção já teria sido apresentada nas Segundas Respostas, onde ele havia feito “uma distinção entre as coisas que efetivamente concebemos muito claramente e aquelas que lembramos ter concebido muito claramente numa ocasião anterior” (AT IX: 189-190). Porém, essa resposta não é imediatamente clara. Ela parece inconsistente com várias das afirmações de Descartes nas Meditações e com o seu propósito geral de estabelecer uma certeza absoluta no âmbito do conhecimento, suscitando problemas para os quais o filósofo não oferece uma resposta explícita. Contemporaneamente, vários e renomados comentadores da filosofia cartesiana trataram do problema do círculo e da questão sobre como interpretar a resposta de Descartes a ele. Nosso objetivo aqui será o de retomar esse debate e considerar algumas das principais linhas de interpretação que vêm se tornando paradigmáticas na extensa bibliografia sobre o círculo, buscando algum esclarecimento do sentido em que a resposta de Descartes poderia ser entendida. Como veremos, apesar de avançarem em muito a compreensão da solução oferecida por Descartes, essas estratégias de interpretação enfrentam diversas dificuldades que acabam comprometendo-as. De modo que os problemas suscitados pela resposta de Descartes à objeção do círculo aparentemente permanecem sem uma solução definitiva e como potencialmente prejudiciais para o projeto das Meditações.

Palavras chaves: Descartes. Meditações. Objeções e Respostas. Círculo Cartesiano.

ABSTRACT

In the Fourth Objections, Arnauld accuses Descartes of having committed a circle in the Meditations. Traditionally called as “the problem of the Cartesian circle”, this objection was formulated by Arnauld as follows: “I have one further worry, namely how [Descartes] avoids reasoning in a circle when he says that we are sure that what we clearly and distinctly perceive is true only because God exists. But we can be sure that God exists only because we clearly and distinctly perceive this. Hence, before we can be sure that God exists, we ought to be able to be sure that whatever we perceive clearly and distinctly is true”(AT IX: 166). Descartes replied to Arnauld that the solution to the objection had already been presented in the *Second Replies*, where he had made “a distinction between what we in fact perceive clearly and what we remember having perceived clearly on a previous occasion (AT IX: 189-190). However, this answer is not immediately clear. It seems inconsistent with several of Descartes’s claims in the Meditations and with its general purpose of establishing an absolute certainty on knowledge, giving rise to problems for which the philosopher does not offer an explicit answer. Contemporaneously, several and prominent scholars of Cartesian philosophy have been dealing with the problem of the circle and the question of how to interpret Descartes’s answer to it. Our goal here is to take part on this debate and consider some of the main lines of interpretation that have increasingly become paradigmatic in the vast literature on the circle, thus envisaging some clarification of the sense in which Descartes’s answer could be understood. As we shall see, despite of improving the comprehension of Descartes’s solution to the circle, those strategies of interpretation are undermined by many internal difficulties. Thus, the issues raised by Descartes’s answer to the circle seem to remain without a conclusive solution and as potentially damaging to the project of the Meditations.

Key words: Descartes. Meditations. Objections and Replies. Cartesian Circle.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A referência básica que usamos para a citação dos textos de Descartes é a edição *standard* de Adam e Tannery, representada pela sigla AT. No entanto, usamos também outras edições e, para facilitar a consulta do leitor, criamos siglas para representá-las usando as iniciais de seus tradutores e/ou editores.

(CSM) The Philosophical Writings of Descartes. Translated by John Cottingham, Robert Stoothof and Dugald Murdoch.

(EG) Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson.

(FC) Meditações sobre Filosofia Primeira. Tradução de Fausto Castilho.

(GAA) Princípios da Filosofia. Tradução coordenada por Guido Antonio Almeida (Editora UFRJ).

(JB) L'Entretien Avec Burman. Edition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade.

(JG) Regras para a Direcção do Espírito. Tradução de João Gama, Edições 70.

(JMB) Méditations Métaphysiques, Objections et Réponses, suivie de quatre Lettres. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Marie Beyssade.

(P) Discurso do Método; Meditações Metafísicas; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas (Coleção Pensadores).

Nas edições AT e CSM os números romanos e arábicos indicam respectivamente o volume e as páginas consultadas.

A referência completa de cada edição se encontra arrolada na bibliografia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
1.1 O PROBLEMA DO CÍRCULO CARTESIANO.....	1
2 DESENVOLVIMENTO	16
2.1 A RESPOSTA DE DESCARTES E SUAS DIFICULDADES.....	16
2.1.1 Segundas Objeções.....	17
2.1.1.1 A objeção do círculo.....	17
2.1.2 Segundas Respostas.....	18
2.1.2.1 Dificuldades iniciais.....	18
2.1.2.2 Princípios intuídos.....	20
2.1.2.3 Conclusões deduzidas.....	26
2.1.2.4 A resposta e sua fundamentação.....	28
2.1.2.4.1 As objeções de Mersenne no tópico Quarto e a resposta de Descartes.....	28
2.1.2.5 A retomada da resposta à objeção do círculo.....	35
2.1.2.5.1 Falsidade absoluta e <i>perfectissima certitudo</i>	36
2.1.2.5.2 A <i>perfectissima certitudo</i> e seus requisitos.....	39
2.1.2.5.3 A indubitabilidade dos princípios intuídos.....	41
2.1.2.5.4 A dúvida sobre a lembrança das conclusões deduzidas.....	47
2.1.3 Conclusão.....	52
2.2 A RESPOSTA DE DESCARTES E SUAS INTERPRETAÇÕES.....	55
2.2.1 A Defesa pela Memória.....	56
2.2.2 A Defesa pela Regra Geral.....	65
2.2.3 A Defesa pela Autojustificação da Razão.....	78

3 CONCLUSÃO.....	98
REFERÊNCIAS.....	105

1 INTRODUÇÃO

1.1 O PROBLEMA DO CÍRCULO CARTESIANO

Após escrever as *Meditações*, Descartes enviou-as a “alguns senhores excelentes por inteligência e doutrina” (AT VII: 7,10/FC 209, 215) para que as examinassem e solicitou que lhe fossem enviadas objeções. Essas objeções, e as respostas a elas, foram compiladas e anexadas ao texto das *Meditações* como uma série de sete *Objeções e Respostas*. Uma das mais importantes dessas objeções, que até hoje permanece sendo objeto de discussão, acusa Descartes de ter cometido uma circularidade demonstrativa nas *Meditações*. Conhecida contemporaneamente como o “problema do círculo cartesiano”, ela foi dirigida a Descartes por Arnauld nas *Quartas Objeções*. Segundo Arnauld:

Resta-me um único escrúpulo que é o de saber como [Descartes] pode se defender de não ter cometido um círculo quando diz que somente estamos certos de que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus é ou existe. Pois só podemos estar certos de que Deus é porque concebemos isso muito clara e distintamente; conseqüentemente, antes de estarmos certos da existência de Deus, devemos estar certos de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras (AT IX: 166, tradução nossa).

A objeção de Arnauld refere-se à estratégia adotada por Descartes nas *Meditações* de tentar validar a regra geral de clareza e distinção (isto é, o critério geral de conhecimento, segundo o qual tudo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro), posta em dúvida pela hipótese do Deus enganador, através da prova da existência e veracidade de Deus. Segundo Arnauld, Descartes parece sustentar que só sabemos que aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro somente porque Deus existe e é veraz, mas que só sabemos que Deus existe e é veraz somente porque percebemos isso clara e distintamente.

Convém esclarecer de saída que o problema apresentado por Arnauld não é um problema estritamente lógico. Ele não está questionando se Descartes oferece um argumento demonstrativamente válido, posto que, do ponto de vista lógico, argumentos circulares são argumentos válidos.¹

No entanto, embora, para a Lógica, argumentos circulares sejam válidos, eles são *epistemicamente* infrutíferos, pois não avançam nas suas conclusões nada para além do que já está contido em suas premissas. Simplesmente repetir aquilo que já está contido nas premissas nada acrescenta ao que sabemos.

A acusação de Arnauld, portanto, não deve ser entendida como um ataque visando os detalhes propriamente lógicos da prova de Deus, mas como um questionamento quanto à fecundidade epistêmica dessa prova para o resultado que Descartes espera obter dela, que é o de garantir a verdade das percepções claras e distintas. Se todas as percepções claras e distintas dependem do conhecimento de Deus para sua certeza, então, segundo os próprios critérios de Descartes, seria infrutífero se apoiar sobre quaisquer percepções claras e distintas para tentar provar Deus e com isso garantir a certeza de todas as percepções claras e distintas. Dessa forma, Descartes estaria tentando provar uma pela outra as proposições de que tudo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro e de que Deus existe e é veraz, muito embora ele admita não estar certo de nenhuma delas em primeiro lugar. Nesse caso, entretanto, Descartes não teria nenhum ponto de partida seguro sobre o qual se apoiar para avançar e permaneceria, portanto, paralisado pela dúvida.

O problema epistêmico apresentado por Arnauld é similar àquele que encontramos descrito por Sextus Empiricus dentre os Cinco Modos de Agripa. Esses modos são esquemas argumentativos que desafiam a possibilidade do conhecimento em geral. Eles procuram mostrar, em conjunto, que é impossível conhecer algo com uma certeza completa ou adequada e que, por isso, deveríamos suspender o juízo. De acordo com Sextus (1933, p. 95):

¹ Agradeço ao Professor Dr. Alexandre N. Machado por essa observação. Harry G. Frankfurt, em um de seus textos sobre o problema do círculo, também chama a atenção para esse mesmo ponto. Segundo Frankfurt (1978, p. 26-27), “*Circular arguments are not formally fallacious. On the contrary, they are necessarily valid. Circularity in argument, after all, is essentially a matter of deriving a proposition from itself; and one is always entitled to do that. The troublesome question with respect to Descartes’s argument is not whether it can be valid, but how it can have any point. Repeating at the end of a train of reasoning something which was assumed at its start is not a formal error in logic, but it appears to be quite a gross error of strategy. To say the least, it can hardly amount to a very productive demonstration of anything that needs to be proved.*”

The later Sceptics hand down Five Modes leading to suspension, namely these: the first based on discrepancy, the second on regress ad infinitum, the third on relativity, the fourth on hypothesis, the fifth on circular reasoning [...] The Mode of circular reasoning is the form used when the proof itself which ought to establish the matter of inquiry requires confirmation derived from that matter; in this case, being unable to assume either in order to establish the other, we suspend judgement about both.

Segundo Sexto, a cada vez que pretendemos demonstrar uma proposição, caímos em uma dessas alternativas: diafonia, hipótese, redução ao infinito ou círculo. Quanto a este último, o que Sexto procura apontar é que, se tentarmos provar, umas pelas outras, proposições das quais nenhuma é fundamentada *a priori*, cairemos num raciocínio circular epistemicamente infrutífero. A conclusão parece ser a de que, nessas condições, não podemos nos assegurar nem das premissas nem das conclusões que pretendemos inferir delas. Não podemos nos assegurar das premissas porque elas ainda requerem uma confirmação que será derivada da mesma proposição que elas devem provar. Mas não podemos nos assegurar dessa proposição porque ela não é conhecida por si, mas requer prova. Como se vê, Sexto articula o círculo com os outros Modos para chegar à conclusão de que somos incapazes de demonstrar adequadamente qualquer proposição e que, por isso, deveríamos suspender o juízo.

Embora haja indícios diversos de que o ceticismo pirrônico era objeto de discussão no contexto intelectual de Descartes (cf. POPKIN, 2000), saber se a crítica de Arnauld tem como fonte o pirronismo não é, todavia, propriamente relevante para a questão de que vamos tratar. A questão com qual lidaremos é a de saber de que maneira devemos compreender a resposta de Descartes à objeção de Arnauld tendo em vista as dificuldades que, como veremos, essa resposta apresenta.

Como veremos, Descartes pretende mostrar em sua resposta a Arnauld por que razão não haveria propriamente circularidade em seu procedimento argumentativo nas Meditações. Na realidade, Descartes já havia dado mostras antes mesmo da objeção de Arnauld de que a presença de uma circularidade demonstrativa seria considerada por ele como um problema. Ele estava ciente de que uma circularidade demonstrativa seria considerada como uma falta que poderia

ser usada para atacar seus argumentos. É o que se vê na Epístola à Sorbonne que precede o texto das Meditações. Nesse texto, Descartes afirma o seguinte:

[...] embora seja absolutamente verdadeiro que é preciso acreditar que há um Deus, porque isto é assim ensinado nas Santas Escrituras, e, de outro lado, que é preciso acreditar nas Santas Escrituras, porque elas vêm de Deus; e isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para fazer crer nas outras coisas pode também dá-la para fazer-nos crer que ele existe: não poderíamos, todavia, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo (AT IX: 4-5/P83).

Essas observações de Descartes sugerem, tendo em vista o seu propósito de estabelecer em sua metafísica uma certeza absoluta, que ele consideraria a ocorrência de uma circularidade demonstrativa como algo comprometedor. Pois uma circularidade demonstrativa poderia lançar a dúvida sobre a solidez de seus argumentos. Mas Descartes sempre pretendeu que seus argumentos em metafísica eram mais certos até mesmo do que os argumentos matemáticos (cf. Conversa com Burman, AT V: 178/JB 144).

No entanto, apesar de ter se mostrado precavido contra o círculo, as afirmações de Descartes nas Meditações parecem sugerir que ele tenha, em alguma medida, construído um argumento circular. Na sinopse da Segunda Meditação, Descartes diz que é preciso provar “[...] que todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras” (AT VII: 13/FC 37). Na Terceira Meditação, ele diz que, antes de conhecermos Deus, “[...] não parece que [possamos] estar [certos] de nenhuma outra coisa” (AT VII: 13/FC 37). Nesta mesma meditação, ele examina a idéia de Deus, isto é, a idéia de um ser sumamente perfeito, e conclui que “[...] sendo clara e distinta ao máximo e contendo mais realidade objetiva do que nenhuma outra, nenhuma é por si mais verdadeira e em nenhuma se encontra menos suspeição de falsidade” (AT VII: 46/FC 93). Daí se seguiria necessariamente, segundo Descartes, que Deus existe e não é enganador. Disso, Descartes conclui, na Quarta Meditação, que se dermos assentimento somente “[...] às coisas o intelecto mostre clara e distintamente, é de todo impossível que venhamos a errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo, não podendo, por conseguinte provir do nada, devendo, ao contrário, ter Deus necessariamente como seu autor; Deus digo, aquele que é sumamente perfeito e a quem repugna ser

enganador. Eis porque essa percepção é, sem dúvida, verdadeira” (AT VII:62/FC 129). Assim, como sugere Arnauld, Descartes parece sustentar que estamos certos de que aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro somente porque Deus existe, mas que só podemos estar certos de que Deus existe porque percebemos isto clara e distintamente (AT IX: 166).

Todavia, se for assim, que valor teria afinal a prova de Deus e a suposta garantia que ela deveria conferir à regra geral de clareza e distinção? Como se pode ver, caso efetivamente a acusação de Arnauld seja pertinente, tal problema estrutural bloquearia, ao que parece, o progresso das Meditações. E isso decerto haveria de comprometer o propósito declarado de Descartes de nelas estabelecer, através do método da dúvida, algo de firme e permanente nas ciências. Pois pareceria, afinal, que filósofo não conseguiria se desembaraçar das dúvidas da Primeira Meditação.

Para apresentar de modo mais detalhado a objeção de Arnauld, nos termos com que o procedimento demonstrativo cartesiano se formula, será proveitoso recapitularmos rapidamente o itinerário de Descartes nas Meditações.

Nesta obra, Descartes retoma seu posicionamento crítico, exposto já no Discurso do Método, contra a incerteza do modelo escolástico de conhecimento vigente em seu tempo.² Opondo-se a esse modelo, baseado em grande medida no empirismo aristotélico tal qual interpretado pelos escolásticos, Descartes pretende estabelecer um fundamento mais sólido do que este, sobre o qual ele espera poder estabelecer algo de firme e permanente nas ciências.³ Este propósito é exposto no parágrafo inicial da Primeira Meditação. De acordo com Descartes:

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre

² “De modo breve, já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências* [...] Agora, na verdade, depois de ter tido uma vez a experiência do juízo dos homens, tento tratar aqui de novo das mesmas questões sobre Deus e a mente humana e, ao mesmo tempo, dos inícios de toda a Filosofia Primeira” (AT VII: 7, 9/FC 209, 213).

³ Descartes expõe suas intenções anti-aristotélicas com as *Meditações* numa de suas cartas a Mersenne. Segundo Descartes, “[...] estas seis meditações contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas agradeço-lhe que não o diga a ninguém; porque aqueles que defendem Aristóteles terão talvez mais dificuldade em aprová-las; e espero que aqueles que as lerem se acostumem insensivelmente aos meus princípios e reconheçam a sua veracidade antes que se apercebam de que destroem os de Aristóteles” (AT III: 297-298, citado por KOBAYASHI, 1995, p. 59).

elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as antigas opiniões em que até então confiara começando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (AT VII: 17/FC 21).

Esse novo fundamento, para Descartes, poderia ser alcançado pela via exposta nas *Meditações* e seria constituído prioritariamente pelas percepções claras e distintas do intelecto⁴ garantidas em sua certeza por um Deus veraz. Desse modo, poderíamos, segundo ele, esperar ir além de uma certeza “moral” e alcançar uma certeza absoluta ou metafísica no âmbito do conhecimento.

Essa distinção entre uma certeza moral e uma certeza metafísica é exposta por Descartes nos *Princípios da Filosofia*.⁵ Nesse texto, Descartes explica que a certeza moral seria de uma tal natureza que ela seria suficiente apenas para a vida prática. Segundo ele:

[...] devemos observar que algumas coisas são tidas como moralmente certas, isto é, tanto quanto basta para o uso da vida, embora elas sejam incertas, se consideradas em relação ao poder absoluto de Deus (AT VIII: 328, tradução nossa a partir do latim).

Essa certeza, portanto, compreenderia apenas a conduta da vida, onde, dada a sua urgência, aceitamos muitas coisas como certas embora não excluamos completamente a possibilidade de que elas possam ser diferentes daquilo que julgamos, sendo, dessa forma, de alguma maneira incertas.

Quanto à certeza absoluta, Descartes a compreende como aquela que concerne ao âmbito do conhecimento e que deve se assentar num fundamento metafísico. Segundo Descartes:

[...] existem algumas coisas, mesmo no que concerne àquelas relativas à natureza, que são estimadas como absolutamente, e mais do que moralmente, certas; estas se assentam num fundamento metafísico, qual

⁴ Para Descartes, o fundamento último da ciência jamais residiria nos sentidos, “mas só no intelecto que percebe com evidência” (*Princípios da Filosofia*, Prefácio, AT IX: 7). Dessa forma, as dúvidas da Primeira Meditação visam, sobretudo, “deixar-nos livres de todos os preconceitos” e “aplinar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (AT VII: 12/FC 19).

⁵ Descartes também menciona a distinção entre a certeza moral e a certeza absoluta ou metafísica no *Discurso do Método* (AT VI: 37-38) e nas *Sétimas Objeções e Respostas* (AT VII: 460-461).

seja, que Deus é sumamente bom e de modo algum enganador, e, conseqüentemente, que a faculdade que ele nos deu para distinguir o verdadeiro do falso não pode errar, quando a usamos retamente e por meio dela percebemos algo distintamente (AT VIII: 328, tradução nossa a partir do latim).

A certeza metafísica, portanto, excluiria completamente a possibilidade de as coisas serem diferentes do modo como nós julgamos percebê-las.⁶ Este tipo de certeza, segundo Descartes, deve ser nosso ideal no que concerne à ciência e é este o tipo de certeza que ele pretendia estabelecer nas *Meditações*.

Para levar a cabo esse projeto, Descartes emprega, nas *Meditações*, seu famoso método da dúvida. O princípio desse método, como ele explica, consiste em tomar como falsas todas as opiniões ou crenças que forem apenas duvidosas e dirigir a dúvida diretamente ao fundamento sobre o qual elas se baseiam; dessa maneira, Descartes pode atacar suas opiniões em bloco sem se perder numa tentativa ineficaz de provar que todas as suas opiniões são falsas e nem num exame infundável delas uma a uma (AT VII: 18/FC 23).

A aplicação desse método consiste na apresentação de diversos argumentos que visam, como diz Descartes, “derrubar seriamente, livremente e de modo geral” (AT VII: 18/FC 23) todas as opiniões. Dessa forma, Descartes expõe na Primeira Meditação “as causas por que podemos duvidar de todas as coisas” (AT VII: 12/FC 19). Esse procedimento comporta várias etapas que levam a dúvida progressivamente até um ponto máximo, a partir do qual ela deverá depois ser superada. Lembremos que a dúvida, segundo Descartes, jamais é um fim, mas apenas um meio. De acordo com ele, a dúvida é metódica, isto é, ela serve apenas como um meio de preparar melhor o terreno para “[...] que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (AT VII: 12/FC 19).

Primeiramente, Descartes dirige a dúvida contra o fundamento sensível das opiniões. Essa etapa pode ser sintetizada no chamado “argumento do sonho”. Descartes lembra que muitas vezes experimentou nos sonhos as mesmas coisas que experimentou quando julgava estar acordado. Segundo ele, “Em verdade, com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que

⁶ De acordo com Descartes: « *L'autre sorte de certitude est lors que nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons [...]* » (AT IX : 324). Essa frase é, na realidade, um acréscimo do Abade Claude Picot em sua tradução para o francês dos *Princípios da Filosofia*. Entretanto, a tradução de Picot foi autorizada por Descartes.

estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas!” (AT VII: 19/ FC 25). Em vista disso, ele conclui que talvez tudo aquilo que julga perceber pelos sentidos não seja mais do que ilusões que não representam nada de existente. Diz ele: “[...] quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo” (AT VII: 19/ FC 25).

Porém, Descartes considera que algumas ciências parecem escapar da dúvida. De acordo com Descartes:

[...] a Aritmética, a Geometria e outras desse modo – que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas – contêm algo certo e fora de dúvida. Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade (AT VII: 20/FC 27).

Todavia, Descartes considera uma outra razão de duvidar que estende a dúvida mesmo a essas certezas. Ele considera a hipótese de que talvez um Deus enganador possa estar lhe enganando mesmo acerca daquilo que lhe parece o mais manifesto. Segundo Descartes:

[...] fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas, de onde sei que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, e que não obstante eu sinta todas essas coisas e que, no entanto, todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me parecem agora? Mais: do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil? (AT VII: 21/FC 29).

Com isso, a dúvida é levada ao seu ponto mais alto, de modo que mesmo crenças que não parecem ter nenhum fundamento nos sentidos, como as da matemática, acabam sendo atingidas por ela. O resultado final da Primeira Meditação é, portanto, um ceticismo generalizado. Talvez todas as coisas que

julgamos perceber, mesmo as mais claras e distintas, sejam na verdade diferentes do modo como julgamos que elas são.

Tendo alcançado seu objetivo inicial de abalar a certeza de todas as suas crenças, Descartes tenta, em seguida, encontrar algo que, de alguma maneira, resista à dúvida e possa se constituir como um ponto arquimediano para a reconstrução do conhecimento. Como explica Descartes, “Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes também as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável” (AT VII: 24/FC 43).

E, como se sabe, do interior mesmo desse ceticismo radical, Descartes, na Segunda Meditação, julga poder extrair uma primeira certeza aparentemente inabalável expressa pela proposição “eu sou, eu existo”. Descartes retoma a hipótese de que talvez Deus seja enganador e que neste exato momento o esteja enredando em erros. Porém, por isso mesmo, conclui Descartes, “Não há dúvida, portanto, de que eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (AT VII: 25/FC 45).

Mais adiante, no início da Terceira Meditação, Descartes reflete sobre qual seria o fundamento da indubitabilidade dessa primeira certeza. Ele constata então que “[...] nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo” (AT VII: 35/FC 71). Isso lhe parece então suficiente para derivar um critério geral de conhecimento. “E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo que percebo muito clara e muito distintamente” (AT VII: 35/FC 71).

Todavia, nesse mesmo momento, Descartes lembra que ainda vigora a hipótese do Deus enganador. E essa hipótese projeta a sombra da dúvida mesmo sobre aquelas coisas que parecem as mais claras e distintas. Segundo Descartes:

[...] muitas coisas admiti anteriormente como de todo certas e manifestas de que me dei conta depois que eram duvidosas [...] Ora, quando acerca das coisas aritméticas e geométricas, eu considerava algo muito simples e fácil como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes, acaso eu não as intuía, elas ao menos, de modo suficientemente claro para afirmar que eram verdadeiras? E por certo que, se depois julguei que elas podiam ser postas em dúvida, não foi por outra

causa senão por me vir à mente que algum Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas. Mas, toda vez que essa preconcebida opinião sobre a suprema potência de Deus me ocorre, não posso deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente (AT VII: 35-36/FC 72-73).

No entanto, apesar dessa dúvida radical, Descartes volta a considerar que, a cada vez que ele fixa novamente sua atenção naquelas coisas que são percebidas clara e distintamente, elas exibem uma certeza que é irresistível. Segundo Descartes:

Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de modo tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição (AT VII: 36/FC 73).

Descartes é assim levado a uma oscilação entre a dúvida radical imposta pela hipótese do Deus enganador e a certeza inelutável produzida pelas coisas que no momento são percebidas como muito claras e distintas.

No entanto, essa certeza inelutável das percepções claras e distintas não lhe parece bastar para eliminar a dúvida que a hipótese do Deus enganador projeta sobre a regra geral de clareza e distinção. Descartes conclui então que o único modo de superar a dúvida e a oscilação que ela provoca é provando-se a existência de um Deus veraz. Segundo ele:

E, como não tenho por certo nenhuma ocasião de julgar que há um Deus enganador, pois, até agora não sei sequer de modo suficiente se há algum Deus, a razão de duvidar que depende só dessa opinião é muito tênue e, por assim dizer, metafísica. Mas, para a eliminar, ela também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa (AT VII: 36/FC 73).

Vê-se assim que, para Descartes, a indubitabilidade da percepção clara e distinta em si mesma, sem o conhecimento de Deus, não seria ainda um critério suficiente, ao que parece, para a certeza absoluta buscada nas Meditações. Para isso, Descartes afirma ser preciso ir além da Segunda Meditação. Mesmo que o *cogito* resista à dúvida e permita formular a regra geral de clareza e distinção, para além dele, Descartes parece reconhecer que outros conhecimentos, ainda que muito claros e distintos, não teriam essa mesma resistência à dúvida. Dessa maneira, como relembra Descartes, na Quinta Meditação (após já ter provado Deus), vemos “plenamente que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal modo que, antes de O conhecer, não [podemos] saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa” (AT VII: 71/FC 149).

É sobre esta etapa das Meditações, a da prova de Deus e da validação por meio dela da regra geral de clareza e distinção, que incide a suspeita do círculo. A prova da existência e veracidade de Deus é um passo capital para Descartes. Pois, se esse passo não for bem sucedido, não é possível superar a dúvida metafísica e dar prosseguimento a todo o esforço de reconstrução gradual do conhecimento até a Sexta Meditação. Vejamos, portanto, sobre o que, mais exatamente, incide tal suspeita.

Descartes parece sustentar que, para se estar certo da regra geral de clareza e distinção, é necessário antes provar que Deus existe e é veraz; mas, ao mesmo tempo, que a validade dessa prova se assenta somente na percepção clara e distinta da verdade de suas premissas. Primeiro, Descartes considera que, após a instauração da dúvida metafísica, torna-se imprescindível provar “[...] que todas as coisas que entendemos clara e distintamente são verdadeiras, do modo mesmo como as entendemos” (AT VII: 13/FC 37). Mas isto, segundo ele, “[...] não pôde ser feito antes da Quarta [Meditação]” (AT VII: 13/FC 37). Isto é, antes que se tenha provado a existência e veracidade divinas na Terceira Meditação,⁷ Nessa meditação, porém, Descartes dirá que apenas estamos certos de que Deus existe e é veraz apenas porque percebemos clara e distintamente que a idéia que temos de Deus só

⁷ Já no Discurso do Método Descartes parecia afirmar a dependência da certeza da regra geral em relação ao conhecimento do Deus veraz: “Pois, em primeiro lugar, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós nos vem dele” (AT VI: 38/P 58).

pode ter como causa um Deus sumamente perfeito existente. Segundo ele, não “[...] se pode dizer que talvez essa idéia de Deus seja [...] falsa [...]. Pois, ao contrário, sendo clara e distinta ao máximo e contendo mais realidade objetiva do que nenhuma outra, nenhuma é por si mais verdadeira e em nenhuma se encontra menos suspeição de falsidade” (AT VII: 46/FC 93). E Descartes não deixará de recapitular, na Quinta Meditação, logo após a prova *a priori*, que “[...] qualquer que seja afinal a razão de prova que empregue, volto sempre a que só me persuadem por completo as coisas que percebo clara e distintamente” (AT VII: 68/FC 143).

Entretanto, se este é o modo como Descartes constrói seu argumento, então, como observou Arnauld, como se poderia evitar o círculo?

O filósofo respondeu a Arnauld que não haveria propriamente círculo em sua estratégia demonstrativa. Segundo Descartes:

[...] mostrei bastante claramente, na resposta às Segundas Objeções, números 3 e 4, que eu não incorri na falta que se chama círculo, quando disse que apenas estamos certos de que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras porque Deus é ou existe; e que apenas estamos certos de que Deus é ou existe porque concebemos isso muito clara e muito distintamente; fazendo uma distinção entre as coisas que efetivamente concebemos muito claramente e aquelas que lembramos ter concebido muito claramente numa ocasião anterior. Pois, primeiramente, estamos certos de que Deus existe porque prestamos atenção às razões que nos provam sua existência; mas, depois disso, basta que nos lembremos ter concebido uma coisa claramente para estarmos certos de que ela é verdadeira; o que não bastaria se não soubéssemos que Deus existe e que ele não pode ser enganador (AT IX: 189-190, tradução nossa).

Como se vê, Descartes responde a Arnauld que sua objeção não seria algo novo e que a solução para ela já teria sido apresentada anteriormente nas Segundas Respostas. Essa solução consistiria numa distinção entre aquilo que atualmente percebemos clara e distintamente e aquilo que lembramos ter percebido clara e distintamente numa ocasião anterior. Descartes considera que essa distinção mostraria de maneira clara o modo pelo qual se poderia resolver o problema apontado por Arnauld.

Com efeito, no texto das Segundas Respostas, essa distinção é formulada no tópico Terceiro. Neste tópico, Descartes diz o seguinte:

[...] onde afirmei *que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe*, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, *cujas lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos*. Pois o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado ciência pelos dialéticos. Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por uma simples inspeção do espírito (AT IX: 110/P 168).

A solução apresentada por Descartes nesse texto, com a distinção que é nele estabelecida, parece indicar que a dúvida seria limitada unicamente à lembrança das conclusões deduzidas. Já a percepção atual dos primeiros princípios intuídos, como o *cogito*, seria imune à dúvida e, portanto, dispensaria a garantia divina.

Todavia, tendo em vista o modo como Descartes desenvolve a dúvida nas *Meditações*, será que essa resposta seria realmente satisfatória, como ele quer, contra a objeção do círculo? Em vista do itinerário das *Meditações* que aqui retomamos, podemos ver que ele suscita alguns problemas.

Primeiro, com que direito pode Descartes assumir em sua resposta à objeção do círculo que a percepção clara e distinta atual dos princípios intuídos dispensaria a garantia divina se, nas *Meditações*, como vimos, ele parece admitir que a certeza deles é insuficiente para isso? Pois Descartes admite, na Terceira *Meditação*, que, antes da prova de Deus, ele ainda não sabe se acaso algum Deus talvez não lhe tenha dado uma natureza tal que ele fosse enganado também acerca das coisas que lhe parece as mais manifestas (AT VII: 35-36/FC 72-73). Porém nesse caso, em que sentido deveríamos entender as afirmações das Segundas Respostas que sugerem que a percepção atual dos princípios intuídos dispensaria a garantia divina?

Em segundo lugar, Descartes admite que, antes da prova de Deus, a dúvida atinge a lembrança das conclusões deduzidas. No entanto, ele sustenta na sua resposta a Arnauld que, mesmo assim, seria possível estabelecer com certeza a conclusão de que Deus existe e é veraz e que aquele que a tivesse uma vez alcançado teria a certeza plena não só dela como de todas as outras conclusões (cf. AT VII: 70-71/FC 147-149 e Carta a Regius de 24 de maio de 1640, AT III: 65).

Entretanto, se a proposição “Deus existe e é veraz” é uma conclusão deduzida e se antes da prova de Deus as conclusões são duvidosas, como então seria possível efetuar essa prova sem incorrerem em petição de princípio? Além disso, se a lembrança das conclusões deduzidas está sujeita à dúvida, por que a lembrança da conclusão de que Deus existe e é veraz não estaria, ela também, após a sua dedução, sujeita a essa mesma dúvida? Não poderá ocorrer que, assim que desviarmos nossa atenção da prova, a dúvida ressurgirá?

Apesar dessas dificuldades, o fato é que Descartes sempre insistiu que a solução das Segundas Respostas seria satisfatória para resolver a objeção do círculo.⁸ Após as Segundas Respostas, como observa J-M. Beyssade (1997, p. 14), “Para ele [...] a questão está encerrada”. Assim, como interpretá-la de modo que ela se apresente, tal como queria o filósofo, como uma solução adequada?

Contemporaneamente, vários e renomados comentadores da filosofia cartesiana se detiveram sobre o problema do círculo e a questão de como interpretar adequadamente a resposta de Descartes. Nosso objetivo será aqui o de retomar esse debate e considerar algumas das principais linhas de interpretação que vêm se consolidando na extensa bibliografia sobre o círculo, buscando algum esclarecimento do sentido em que a resposta de Descartes poderia ser entendida.

Com este fim em vista, o percurso que faremos em nossa dissertação será o seguinte. Procuraremos, no num primeiro momento, expor mais detalhadamente a resposta de Descartes nas Segundas Respostas, os problemas que ela suscita e a dimensão desses problemas. Em vista dos problemas que ela contém, continuaremos nosso trabalho de elucidação dessa resposta abordando, em seguida, três interpretações contemporâneas dessa resposta que nos parecem paradigmáticas. Veremos que, apesar de sua plausibilidade e de avançarem em muito a compreensão da solução oferecida por Descartes, todas elas enfrentam diversas dificuldades que acabam comprometendo-as. Por último, com base nesses resultados, concluiremos com algumas considerações sobre as possíveis implicações derivadas das dificuldades envolvidas no problema do círculo para o

⁸ A objeção do círculo foi dirigida novamente a Descartes por Pierre Gassendi (1962, p.462-467) e por Frans Burman, em sua entrevista ao filósofo (cf. Conversa com Burman, AT V: 148, 178/JB 22, 146). Nessas ocasiões, Descartes retomou a solução oferecida nas Segundas Respostas (cf. Quintas Respostas, Carta do Senhor Descartes ao Senhor Clerselier, AT IX: 211, e Conversa com Burman, AT V: 148-150, 178/JB 22-30, 146).

projeto de Descartes nas Meditações. Observaremos que, se não for possível uma solução adequada para o problema do círculo, então talvez fique comprometido o objetivo do filósofo nas Meditações de estabelecer os fundamentos de uma certeza absoluta ou metafísica no âmbito do conhecimento.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 A RESPOSTA DE DESCARTES E SUAS DIFICULDADES

Com vimos, a objeção do círculo surge do fato de Descartes aparentemente afirmar, ao mesmo tempo, que estamos certos de que aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro apenas porque Deus existe e é veraz, mas que estamos certos de que Deus existe e é veraz apenas porque percebemos isso clara e distintamente.

Descartes responde essa objeção, formulada por Arnauld, remetendo-o para as Segundas Respostas, onde ele teria estabelecido uma distinção entre aquilo que efetivamente percebemos clara e distintamente e aquilo que lembramos ter percebido clara e distintamente numa ocasião anterior. Segundo Descartes:

[...] mostrei bastante claramente, na resposta às Segundas Objeções, números 3 e 4, que eu não incorri na falta que se chama círculo, quando disse que apenas estamos certos de que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras porque Deus é ou existe; e que apenas estamos certos de que Deus é ou existe porque concebemos isso muito clara e muito distintamente; fazendo uma distinção entre as coisas que efetivamente concebemos muito claramente e aquelas que lembramos ter concebido muito claramente numa ocasião anterior. Pois, primeiramente, estamos certos de que Deus existe porque prestamos atenção às razões que nos provam sua existência; mas, depois disso, basta que nos lembremos ter concebido uma coisa claramente para estarmos certos de que ela é verdadeira; o que não bastaria se não soubéssemos que Deus existe e que ele não pode ser enganador (AT IX: 189-190, nossa tradução).

Vejamos então mais detalhadamente de que modo Descartes apresenta essa resposta no texto das Segundas Respostas. Como já tivemos ocasião de notar, ela suscita algumas dificuldades. Assim, ao mesmo tempo em que faremos a exposição dessa resposta, procuremos determinar mais precisamente agora a dimensão dos problemas nela envolvidos. Para isso, será proveitoso vermos de

início como a dificuldade do círculo é apontada a Descartes nas Segundas Objeções.

2.1.1 Segundas Objeções

2.1.1.1 A objeção do círculo

Nas Segundas Objeções, dirigidas a Descartes por Mersenne, a objeção do círculo é formulada em termos diferentes daqueles de Arnauld. De acordo com Mersenne:

Em terceiro lugar, como ainda não estais certo da existência de Deus e dizeis, no entanto, que não podeis estar seguro de coisa alguma, ou conhecer coisa alguma clara e distintamente, se primeiro não conheceis certa e claramente que Deus existe, segue-se que não sabeis ainda que sois uma coisa pensante, porquanto, segundo vós, tal conhecimento depende do conhecimento de um Deus existente, que ainda não demonstrastes, nos lugares onde concluíis que conheceis claramente o que sois (AT IX: 98-99/P 157).

A objeção de circularidade nesta passagem não é tão clara quanto aquela formulada por Arnauld. O termo “círculo” ou “circularidade” não é sequer mencionado e a suspeita de circularidade aparece aqui apenas indiretamente. Ela emerge porque, como Mersenne lembra, Descartes afirma que, antes de estar “certo da existência de Deus”, ele não pode estar “[...] seguro de coisa alguma, ou conhecer coisa alguma clara e distintamente.” Para ele, dessa forma, Descartes sequer poderia, de acordo com seus próprios critérios, estar seguro de que é uma coisa pensante, antes dessa prova: “[...] porquanto, segundo vós, tal conhecimento depende do conhecimento de um Deus existente, que ainda não demonstrastes, nos lugares onde concluíis que conheceis claramente o que sois.” Mas se Descartes não

pode estar seguro de nada nem conhecer nada clara e distintamente, nem mesmo o *cogito*, se primeiro não conhecer clara e distintamente que Deus existe, então infere-se que ele também não pode estar seguro ou conhecer clara e distintamente as premissas empregadas na prova Deus. E se, portanto, essas premissas são elas mesmas duvidosas, então elas estão entre aquelas que devem ter sua certeza garantida por essa mesma prova. Dessa forma, a crítica feita por Mersenne resulta, ainda que indiretamente, no mesmo tipo de objeção feita posteriormente por Arnauld: aparentemente Descartes teria construído uma prova (sem a qual não se poderia ter certeza sobre nada ou não se poderia conhecer nada clara e distintamente) na qual teria empregado determinadas premissas para chegar a uma conclusão que deveria garantir a certeza dessas mesmas premissas. Em outras palavras, ele teria pressuposto a certeza dessas premissas quando elas ainda estariam em questão, incorrendo assim numa petição de princípio ou num argumento circular. O texto das Quartas Respostas, como vimos, confirma que o próprio Descartes interpretou a objeção de Mersenne como uma objeção de circularidade ou como uma objeção que envolvia uma suspeita de circularidade. Não deve ter sido por outra razão, portanto, que Descartes remeteu Arnauld, quando este lhe dirigiu posteriormente a objeção do círculo, para a resposta já dada a Mersenne.

Tendo visto como a objeção do círculo é formulada nas Segundas Respostas, vejamos agora como Descartes responde a ela.

2.1.2 Segundas Respostas

2.1.2.1 Dificuldades iniciais

Descartes procura solucionar a dificuldade, apontada por Mersenne, nos tópicos Terceiro e Quarto das Segundas Respostas. No tópico Terceiro, ele inicialmente estabelece a distinção para a qual ele posteriormente remeteu Arnauld

e que ele considerou como uma solução definitiva para a objeção do círculo. Segundo Descartes:

Em terceiro lugar, onde afirmei que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência [*scientia*] dessas conclusões, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos. Pois o conhecimento [*notitia*] dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado ciência [*scientia*] pelos dialéticos.⁹ Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção [*prima notio*] que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: Penso, logo sou, ou existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si [*rem per se notam*]; ele a vê por uma simples inspeção do espírito [*simplici mentis intuitu*]. Como se evidência do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: Tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio [*se experiatur*] que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito [*mentis*] formar as proposições gerais pelo conhecimento [*cognitione*] das particulares (AT IX: 110/P 168).

Como observa J-M. Beyssade, o princípio dessa resposta, ao que parece, consiste numa distinção entre aquilo que precede a prova de Deus e aquilo que se segue dessa prova. Segundo Beyssade (1997, p. 16):

O princípio [da resposta de Descartes] consiste em distinguir: 1º) o que precede a demonstração da veracidade divina e a torna possível; o que não deve, pois, pressupô-la ou ter necessidade dela; o que deve permanecer independente dela; e 2º) o que se segue da demonstração da veracidade divina; o que ela torna possível; o que a pressupõe e tem necessidade dela; o que é dependente dela.

Não haveria círculo, segundo essa distinção, porque o conhecimento de Deus seria necessário para garantir apenas a certeza das conclusões que lembramos ter deduzido numa ocasião anterior. Já as percepções claras e distintas

⁹ Em geral, os comentaristas aceitam que Descartes emprega os termos “dialéticos” ou “dialética” para se referir aos escolásticos, mais precisamente à lógica escolástica. Segundo Dugald Murdoch (cf. CSM I: 12, nota 2), isso pode ser confirmado pelo Prefácio dos Princípios da Filosofia onde, ao explicar qual a ordem que deveríamos seguir para adquirir a instrução, Descartes comenta sobre a necessidade do aprendizado da Lógica. Descartes pondera, no entanto, que ele se refere “[...] não [à]quela da escola, pois ela não é, propriamente falando, senão uma Dialética que ensina os meios de fazer com que outros entendam as coisas que se sabe, ou mesmo também de falar sem julgamento muitas palavras no tocante àquelas que não se sabe, e assim ela corrompe o bom senso mais do que o aumenta, mas [à]quela que ensina a bem conduzir sua razão para descobrir as verdades que se ignora” (AT IXB: 13-14, tradução nossa).

atuais de princípios conhecidos intuitivamente, à maneira do *cogito*, seriam imunes à hipótese do Deus enganador. Eles, portanto, dispensariam a garantia divina para sua certeza. Ao que parece, Descartes admite, assim, a possibilidade de conhecermos com certeza a existência e veracidade de Deus, se nos mantivermos atentos aos princípios ou premissas (evidentes) da prova de onde decorre essa conclusão.

No entanto, já esse momento inicial da resposta de Descartes a Mersenne surpreende o leitor. Pois já aqui começam a surgir dificuldades que, como veremos, permeiam a resposta de Descartes à objeção do círculo do começo ao fim. Como também veremos, embora essas dificuldades vão ganhando um novo contorno à medida que Descartes vai desenvolvendo essa resposta, não há para elas, todavia, nenhuma resposta explícita por parte do filósofo, o que exigirá afinal um esforço interpretativo posterior para tentarmos solucioná-las. Vejamos primeiramente quais são essas dificuldades.

2.1.2.2 Princípios intuídos

Uma primeira dificuldade surge com relação à afirmação de Descartes de que os princípios intuídos resistiriam à dúvida. Ela surge porque a impressão que o leitor inicialmente tinha das Meditações, ao contrário do que sugere a passagem acima das Segundas Respostas, é a de que mesmo a percepção atual de verdades muito evidentes, como as da matemática ou a de princípios intuídos, fora posta em dúvida. Na Terceira Meditação, Descartes afirma que, a cada vez que ele pensa na hipótese de um Deus enganador, ele não pode deixar de pensar que Deus poderia enganá-lo mesmo sobre coisas que ele vê “[...] por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente” (AT VII: 36/FC 73). Um Deus enganador, diz Descartes, poderia fazer com “[...] que eu nada seja, enquanto [eu] pensar que sou algo [...] ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco” (AT VII: 36/FC 73). Como se vê, aparentemente, nem o *cogito*, mencionado nas Segundas

Respostas, como vimos, como um exemplo de um primeiro princípio conhecido intuitivamente, escaparia dessa dúvida.

Por esse motivo, a resposta de Descartes, ao estabelecer uma distinção entre a certeza dos princípios intuídos e a dúvida sobre as lembranças das conclusões deduzidas desconcerta o leitor. Este aspecto foi bem observado por Henri Gouhier que o formula de uma maneira bastante precisa. Segundo Gouhier (1987, p. 294):

Or, cette réponse déconcerte le lecteur des Méditations: dans la Première, c'est bel et bien l'évidence actuellement perçue des vérités mathématiques qui est menacée par l'hypothèse du Dieu trompeur. « Il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré [...] » [AT VII : 21/FC 29] C'est au moment même où je vois clairement et distinctement que trois et deux font cinq que me vient à l'esprit l'idée que ma raison peut être naturellement trompeuse. On ne saurait être plus clair : le doute métaphysique de la Première Méditation porte sur des évidences actuelles et ce sont ces évidences actuelles qui sont comme libérées par le Dieu de la Troisième.

Mas se o leitor, como Gouhier, já se sente desorientado com a resposta de Descartes porque, nas Meditações, ele parecia sugerir o contrário do que ele diz agora nas Segundas Respostas, ele se surpreenderá novamente com o fato de Descartes dizer a Mersenne que essa distinção estabelecida nas Segundas Respostas já teria sido feita nas próprias Meditações. Como Descartes esclarecerá a Mersenne logo em seguida, no tópico Quarto, ele teria feito essa distinção no final da Quinta Meditação, onde “[...] isso foi tão claramente explicado [...] que penso não dever aqui acrescentar-lhe algo” (AT IX: 115/P171).

De fato, parece que Descartes sugeriu, na Quinta Meditação, que a dúvida não se estenderia às percepções claras e distintas atuais, mas apenas às percepções claras e distintas memoradas. Segundo Descartes:

Pois, embora eu seja de uma natureza tal que, enquanto percebo algo muito clara e distintamente, não posso não crer que seja verdadeiro, entretanto, por ser também de uma natureza tal que não posso ter a ponta da mente [*mentis aciem*] sempre fixa em uma mesma coisa para a perceber claramente e, freqüentemente, é a lembrança de um juízo feito anteriormente que ressurgue, pode ocorrer que, quando já não tenho presentes as razões por que assim o julguei, outras razões se apresentem que, se eu ignorasse que há um Deus, facilmente seria dissuadido de minha

opinião. E, assim, eu nunca teria sobre nada uma ciência verdadeira e certa, mas apenas vagas e mudáveis opiniões (AT VII: 69/FC 145).

Porém, se esta passagem da Quinta Meditação indica que a dúvida não se estende até as percepções atual dos princípios intuídos, mas apenas à lembrança das conclusões deduzidas, como então deveríamos entender suas afirmações anteriores na Primeira e na Terceira Meditação? Nessas meditações Descartes parece estender a dúvida até mesmo à percepção atual dos princípios intuídos. Pois, na Primeira Meditação, ele afirma que a hipótese de um Deus enganador o faz duvidar mesmo “[...] a cada vez que [adiciona] dois a três ou [conta] os lados do quadrado ou [faz] outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil [*facilius*]” (AT VII: 21/FC 29). E, na Terceira Meditação, retomando essa hipótese, ele volta a afirmar que ela põe em dúvida mesmo as coisas intuídas como as mais claras e distintas. Segundo Descartes:

[...] muitas coisas admiti anteriormente como de todo certas e manifestas de que me dei conta depois que eram duvidosas [...] quando acerca das coisas aritméticas e geométricas, eu considerava algo muito simples e fácil [*simples et facile*] como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes, acaso eu não as intuía [*intuebar*], elas ao menos, de modo suficientemente claro para afirmar que eram verdadeiras? E por certo que, se depois julguei que elas podiam ser postas em dúvida, não foi por outra causa senão por me vir à mente que algum Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas [*manifestissima viderentur*]. Mas, toda vez que essa preconcebida opinião sobre a suprema potência de Deus me ocorre, não posso deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes [*evidentissime intueri*] aos olhos da mente [*mentis oculi*] (AT VII: 35-36/FC 72-73).

É de se notar que, nos Princípios da Filosofia, quando novamente retoma a hipótese do Deus enganador, Descartes diz explicitamente que a dúvida engendrada por essa hipótese põe em questão não só a matemática, mas até mesmo os *princípios* os mais evidentes. Segundo Descartes:

Duidaremos também das demais coisas que tivemos antes como as mais certas, mesmo das demonstrações matemáticas, até mesmo dos princípios que até agora pretendemos ser por si conhecidos [*per se nota*], não só porque vimos que alguns erraram, às vezes, em tais coisas e admitiram como certíssimas e por si conhecidas [*per se notis*] coisas que a nós

pareciam falsas, mas, sobretudo, porque ouvimos dizer que existe um Deus, que pode tudo, e por quem fomos criados. Ignoramos, pois, se ele acaso quis criar-nos tais que sempre nos enganemos, até mesmo naquelas coisas que nos aparecem como as mais conhecidas de todas [*notissima apparent*], porque não parece menos possível que isso tenha ocorrido do que ter-nos criado tais que nos enganemos às vezes, o que antes notamos acontecer (AT VIII: 6/GAA 25).

Essas afirmações parecem sugerir o contrário do que é dito por Descartes na Quinta Meditação e nas Segundas Respostas. Elas parecem indicar que a percepção atual das verdades matemáticas e dos princípios auto-evidentes, conhecidos intuitivamente (*per se notam*, como registram as Segundas Respostas e os Princípios da Filosofia), foi posta em dúvida.

Contudo, se realmente não há círculo, tal como insiste Descartes, então parece que nem todas as percepções claras e distintas deveriam estar sob o escopo da dúvida e, conseqüentemente, exigir a garantia divina. E, como vimos acima, Descartes parece afirmar justamente isso no final da Quinta Meditação e nas Segundas Respostas. Porém, nesse caso, torna-se difícil interpretar as passagens das Meditações que afirmam que, enquanto não soubermos se Deus é ou não enganador, mesmo verdades intuídas como “[...] muito simples e fáceis como, por exemplo, que dois e três fazem cinco” podem ser postas em dúvida; e que, enquanto não soubermos se há um Deus veraz, não poderemos “[...] jamais estar completamente certos de nenhuma outra coisa” (AT VII: 36/FC 73). Segundo essas afirmações, nenhuma percepção, por mais clara e distinta, nem mesmo a de um princípio intuído, escaparia da dúvida. Assim, como conciliar essas afirmações da Primeira e da Terceira Meditações com as afirmações posteriores do final da Quinta Meditação e das Segundas Respostas?

A dificuldade não passou despercebida aos comentadores que lidaram com o problema do círculo. Como já havia observado Alan Gewirth, Descartes, de um lado, sugere na Quinta Meditação e nas Segundas Respostas que percepções atuais de verdades auto-evidentes escapariam da dúvida. Por outro lado, em outras passagens das Meditações, como vimos, ele faz afirmações que parecem estender a dúvida até a elas. Para Gewirth, essas afirmações conflitantes parecem gerar um dilema. Segundo Gewirth (1941, p. 368):

The central argument of Descartes's metaphysics proceeds through clear and distinct perceptions to the existence of God, and then from God's veracity to the truth of clear and distinct perceptions. The problems raised by this procedure are aggravated by the fact that they involve a dilemma. For against the many statements in which Descartes appears to insist that present clear and distinct perceptions – i.e., intuitions – admit of no doubt and require no guarantee by God, stand as many other statements in which he maintains that all clear and distinct perceptions without qualification, intuitions as well as remembered perceptions, incur the “universal doubt” and require the divine guarantee. It seems, therefore, that, if the perceptions which are employed to demonstrate God's existence do not themselves require God's guarantee, so that Descartes's argument is not circular, then he contradicts himself in asserting that all perceptions require guarantee; while if he does not contradict himself in making that assertion, then his argument is circular.

Uma outra razão para admitir que nenhum princípio poderia dispensar a garantia divina é a posição defendida por Descartes nas Meditações de que toda a certeza do conhecimento depende de nosso conhecimento prévio de Deus. Na Terceira Meditação, Descartes afirma, como vimos, que, sem o conhecimento de Deus, não podemos “[...] jamais estar certos de nenhuma outra coisa” (AT VII: 36/FC 73). Ele retoma esse ponto ainda mais enfaticamente no último parágrafo da Quinta Meditação onde afirma que “[...] a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus”, de tal maneira que, antes de conhecê-lo, não podemos “[...] saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa” (AT VII: 71/FC 149).

Uma segunda dificuldade se deriva das afirmações de Descartes nas Segundas Respostas. Pois, se, como sugere Descartes, certas premissas ou princípios intuídos já dispensassem a garantia divina, qual seria então a utilidade da prova de Deus e da validação por meio dela da regra geral de clareza e distinção? Se essas premissas, por serem claras e distintas, fossem capazes de estabelecer de maneira certa a conclusão de que Deus existe, então por que elas não poderiam ser empregadas da mesma maneira para estabelecer qualquer outra conclusão? Em outras palavras, a admissão de que certas premissas ou princípios dispensariam a garantia divina apenas por serem muito claras e distintas pareceria tornar a prova de Deus e a validação da regra geral de clareza e distinção dispensáveis.

Novamente, o leitor tem dificuldade em saber como conciliar as afirmações feitas por Descartes em diferentes momentos. Na Primeira e na Terceira Meditação Descartes parece estender a dúvida mesmo às coisas intuídas como as mais claras

e distintas ao mesmo tempo em que parece estabelecer que o conhecimento de Deus é uma condição para a fundamentação da ciência (condição esta que é reafirmada no último parágrafo da Quinta Meditação, como vimos). Porém, na Quinta Meditação, pouco antes de reafirmar essa condição, assim como fará nas Segundas Respostas, Descartes, como vimos, parece sugerir que a percepção atual dos princípios intuídos seria isenta da dúvida e que esta se limitaria às lembranças das conclusões deduzidas. Essas afirmações parecem se contradizer e o leitor não pode senão se sentir desorientado diante delas.

Por fim, há um outro aspecto acerca da dificuldade sobre como compreender a afirmação de Descartes sobre a certeza dos princípios intuídos que concerne às implicações para essa suposta certeza da admissão da hipótese de um Deus enganador. Pois se Deus for enganador, então isso pode implicar que os princípios sobre os quais nós estamos tão completamente persuadidos de alguma maneira não tenham de fato a validade objetiva que supomos que eles têm. Diante dessa hipótese, a questão que se põe é a de saber por que exatamente, apesar da irresistível adesão com que a percepção de um princípio se nos impõe, deveríamos considerar essa percepção como objetivamente verdadeira. Pois ainda não sabemos se acaso não fomos criados por um Deus enganador com uma natureza intrinsecamente defeituosa ou se talvez ele não se divirta em nos iludir sistematicamente com relação àquilo que nos parece o mais evidente.¹⁰ O próprio Descartes parece ter reconhecido na Terceira Meditação que essa evidência seria insuficiente. Pois ele admite que “[...] Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas” (AT VII: 36/FC 73). Ele também admite que toda vez em que pensa sobre a suprema potência de Deus ele não pode “[...] deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que [ele] errasse também nas coisas que [crê] ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente” (AT VII: 36/FC 73). Porém, nesse caso, com que direito poderia Descartes afirmar depois na sua resposta à objeção do círculo nas *Segundas Respostas* que os princípios intuídos seriam imunes à dúvida?

¹⁰ Inspiramo-nos aqui no comentário de Georges Dicker. Segundo observa Dicker (1993, p. 137), “*God could do this [to deceive us about those principles] simply by creating our minds in such a way that the principles that seem necessarily true and indubitable to us are different from the ones that actually and unalterably hold.*”

2.1.2.3 Conclusões deduzidas

Tais são as questões que de início a resposta de Descartes deixa com relação à possível capacidade de resistir à dúvida, que nela se é sugerida, por parte dos princípios auto-evidentes conhecidos intuitivamente. Mas a resposta de Descartes também pode gerar outras dificuldades com relação à dúvida que se é nela admitida acerca das lembranças das conclusões deduzidas e à necessidade da prova de Deus para a garantia de sua certeza. Se essa dúvida é admitida, surge um problema que concerne à possibilidade de se efetuar a prova de Deus de maneira não viciosa. Vejamos mais precisamente como o problema aparece.

Lembremos que Descartes admite nas Segundas Respostas que embora a dúvida atinja as conclusões deduzidas, isto é, as proposições cuja prova depende de dedução, ainda assim seria possível estabelecer com certeza a conclusão de que Deus existe e é veraz. Ele retoma depois esta hipótese na sua resposta a Arnauld, onde explica que “[...] estamos certos de que Deus existe porque prestamos atenção às razões que nos provam sua existência” (AT IX: 190). Ele também assinala a Arnauld que, uma vez tendo provado a existência e veracidade de Deus, “[...] basta que nos lembremos ter concebido uma coisa claramente para estarmos certos de que ela é verdadeira; o que não bastaria se não soubéssemos que Deus existe e que ele não pode ser enganador” (AT IX: 190).

Descartes já havia afirmado esse mesmo ponto em outras ocasiões anteriores à objeção do círculo. Ele sustentou essa mesma hipótese em uma de suas cartas a Regius (24 de maio de 1640), ainda anterior à publicação das *Meditações*. Segundo Descartes:

[...] quem tiver uma vez claramente entendido as razões que nos persuadem [*persuadent*] de que Deus existe, e que ele não é enganador, quer continue ou não prestando atenção a essas razões, contanto que se lembre da conclusão: *Deus não é enganador*, continuará a ter não só a persuasão [*persuasio*], mas a verdadeira ciência [*vera scientia*] desta e de todas as outras conclusões de que se lembre ter um dia percebido claramente as razões (AT III: 65, tradução nossa).

Todavia, parece ser possível igualmente aqui levantar objeções contra esta hipótese. Ao menos a seguinte objeção poderia ser formulada. Ela diria respeito a uma petição de princípio correspondente à admissão do valor probatório das demonstrações.

Ao admitir que a hipótese de um Deus enganador projeta uma dúvida sobre as conclusões deduzidas, Descartes estaria admitindo que as demonstrações, para ter valor probatório, requereriam previamente uma garantia ou fundamentação. Porém, esta garantia, como sublinha Descartes nas Segundas Respostas, só poderia ser dada pela prova de um Deus veraz. Segundo Descartes:

[...] onde afirmei *que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe*, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, *cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos* (AT IX: 110/P 168).

Entretanto, se esta proposição “Deus existe e é veraz” é uma conclusão deduzida e se, antes da prova da existência de Deus, as conclusões são persuasão apenas e são, portanto, de alguma maneira duvidosas, como seria possível a Descartes efetuar essa prova sem incorrer em petição de princípio? Já não estaríamos de antemão pressupondo que as conclusões deduzidas devem ser admitidas como certas? Além disso, se a lembrança das conclusões deduzidas está sujeita à dúvida, por que a lembrança da conclusão de que Deus existe e é veraz não estaria, ela também, sujeita a essa mesma dúvida? Não poderá ocorrer que, assim que desviarmos nossa atenção da prova, a dúvida seja reintroduzida? Pois, após termos efetuado essa prova, podemos pensar novamente na hipótese de que um Deus enganador talvez nos tenha dado uma natureza intrinsecamente defeituosa e, com isso, a dúvida retornará. Porém, se for assim, como observou Beyssade (1997, p. 27), parece que “[...] não se poderá nunca mais dispensar essa fonte originária e abandonar a fundamentação”.

Como vemos, a passagem inicial da resposta de Descartes à objeção do círculo no tópico Terceiro das Segundas Respostas, com a distinção que é nela estabelecida, suscita questões importantes que permanecem sem resposta. Até esta

altura, portanto, ainda não se vê claramente como essa distinção solucionaria a objeção do círculo.

Contudo, a resposta de Descartes não se resume a essa passagem inicial. No tópico Quarto, Descartes retomará essa distinção procurando argumentos desenvolvê-la e fundamentá-la. Veremos que essa retomada permitirá que as dificuldades acima apontadas por nós sejam reconsideradas. Muito embora, como também veremos, elas ainda não encontrarão nesse texto uma resposta explícita por parte de Descartes. De fato, até onde se sabe tampouco Descartes apresentou uma resposta direta para essas dificuldades em algum outro texto conhecido. Ao contrário, o filósofo sugeriu, como vimos (cf. nossa p. 14), que essa resposta seria satisfatória e definitiva. Fato este que motivou um trabalho interpretativo posterior por parte de diversos comentadores com o objetivo de compreender de que maneira então a resposta de Descartes deveria ser interpretada, o qual examinaremos em breve (cf. nossa seção 2.2 A resposta de Descartes e suas interpretações).

Por ora, vejamos de que maneira Descartes procura desenvolver e fundamentar a distinção estabelecida entre a certeza sobre a percepção atual dos princípios intuídos e a dúvida sobre a percepção rememorada das conclusões deduzidas, distinção esta que permitiria, segundo ele, solucionar a objeção do círculo. Descartes faz a retomada dessa distinção por ocasião da objeção levantada por Mersenne no tópico Quarto das Segundas Objeções. Assim, vejamos em primeiro lugar sobre o que exatamente essa objeção recai e como ela é formulada por Mersenne.

2.1.2.4 A resposta e sua fundamentação

2.1.2.4.1 As objeções de Mersenne no tópico Quarto e a resposta de Descartes

No tópico Quarto das Segundas Objeções, Mersenne questiona a estratégia adotada por Descartes nas Meditações de eliminar a dúvida metafísica sobre a regra geral de clareza e distinção pela prova de um Deus veraz. Mersenne também questiona o modo aparentemente limitado ou arbitrário com que Descartes seleciona as razões para duvidar da regra geral.

Como se sabe, Descartes sustenta que a única razão que teríamos para duvidar da regra geral de clareza e distinção seria a hipótese de que Deus seja enganador. O argumento do erro dos sentidos seria ainda muito limitado para poder pôr em questão a certeza da percepção clara e distinta. E mesmo o argumento do sonho não seria capaz de gerar essa dúvida, pois, segundo Descartes, “[...] esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais do que quatro lados” (AT VII: 20/ FC 27). Mas a hipótese de um Deus enganador teria a força necessária para engendrar essa dúvida, pois ela acarretaria na possibilidade de errarmos mesmo a “[...] cada vez que [adicionamos] dois a três ou [contamos] os lados do quadrado ou [fazemos] outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil” (AT VII: 21/FC 29). Talvez, Deus nos tenha dado uma natureza que nos faça errar até mesmo acerca das coisas que “[...] que [cremos] ver por intuição com as mais evidentes aos olhos da mente” (AT VII: 36/FC 73). Porém, sendo essa hipótese a única razão para duvidar da regra geral, bastará então que ela seja refutada para termos a certeza, segundo Descartes, de que “[...] todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras, do modo mesmo como as entendemos” (AT VII: 13/FC37) e podermos fundamentar uma “ciência verdadeira e certa” (AT VII: 69/FC 145).

No entanto, como veremos, Mersenne aponta a Descartes duas dificuldades. Primeiro, ele opõe aos argumentos metafísicos de Descartes em favor da veracidade divina um argumento de caráter teológico segundo o qual haveria passagens da Bíblia que mostrariam que Deus mente. Se tal for o caso, então Descartes teria fracassado em provar a veracidade de Deus e, portanto, a regra geral permaneceria sem a fundamentação necessária. Em segundo lugar, ele considera que, em todo caso, a hipótese de um Deus enganador não seria a única razão para duvidarmos de nossas percepções claras e distintas, pois talvez nossa própria natureza nos engane a esse respeito. Aparentemente, para Mersenne, nesse

caso, a prova de um Deus veraz ainda não seria uma garantia suficiente para fundamentar a certeza da regra geral de clareza e distinção e, portanto, da ciência.

A primeira dificuldade é formulada por Mersenne nos seguintes termos:

*Em quarto lugar, negais que Deus possa mentir ou enganar; conquanto se encontrem escolásticos que sustentam o contrário, como Gabriel, Ariminensis e alguns outros, os quais pensam que Deus mente, falando absolutamente, isto é, que ele significa algo aos homens contra sua intenção, e contra o que decretou e resolveu, como quando, sem acrescentar condição, diz aos ninivitas por seu profeta: *Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida*, e ao dizer muitas outras coisas que não aconteceram, porque não pretendeu que tais palavras correspondessem à sua intenção ou a seu decreto. Por que se empederniu e cegou o Faraó, e, se pôs nos profetas um espírito de mentira, como podeis afirmar que não podemos ser enganado por ele? Não pode Deus comportar-se com os homens como um médico com seus doentes, e um pai com seus filhos, que tanto um como outro enganam tão amiúde, mas sempre com prudência e utilidade: Pois se Deus nos mostrasse a verdade inteira e nua, que olho ou, antes, que espírito possuiria bastante força para suportá-la? (AT IX: 99/P 157-158).*

Observemos de início que Mersenne não põe problematiza a validade da prova da *existência* de Deus apresentada por Descartes nas *Meditações*. Ao contrário, Mersenne admite a existência de um Deus e o identifica com o Deus da Bíblia. O que Mersenne parece pôr em questão exclusivamente é o valor dessa prova para estabelecer a *veracidade* de Deus. Seu argumento parece ser o de que se a Bíblia, um livro em que o próprio Deus fala através de seus profetas, fornecer um argumento conclusivo de que Deus mente, então, dado que Descartes estipula que a veracidade de Deus seria a única condição para a certeza do conhecimento, não poderíamos alcançar tal certeza.

Em sua resposta, Descartes tenta mostrar que seus argumentos metafísicos para provar a veracidade de Deus não seriam incompatíveis com os argumentos teológicos apresentadas por Mersenne. Suprimiremos de nosso exame, no entanto, uma análise mais detalhada dessa discussão. Ela tem um caráter mais teológico cujos detalhes não têm uma relevância mais direta para o problema do círculo.

No entanto, é importante retermos o sentido mais geral da objeção de Mersenne, isto é, o de que, não obstante os esforços de Descartes, ainda seria possível argumentar que Deus talvez seja enganador e que, portanto, ainda não

teríamos a esperada garantia que a prova dessa veracidade conferiria à regra geral de clareza e distinção e, conseqüentemente, à possibilidade da ciência.

A resposta de Descartes a Mersenne é que, tal como sugere algumas passagens da Bíblia, talvez tenhamos realmente de admitir que, em algum sentido, Deus minta. Entretanto, mesmo se o admitirmos (embora isso seja algo ainda discutível, para Descartes) tal mentira seria, segundo ele, puramente verbal, “tais como o são aquelas de que se servem os médicos quando iludem seus doentes para curá-los, isto é, que fosse isenta de toda malícia que se encontra comumente no engano” (AT IX: /P 169-170). Isso, porém, não refutaria os argumentos apresentados nas Meditações. Pois a discussão que nelas é empreendida trata, segundo Descartes, não “[...] da mentira que se exprime por palavras, mas apenas da malícia interna e formal contida no engano” (AT IX: 112/P 169). Em outras palavras, como diz Descartes na Sinopse da Quarta Meditação, trata-se de saber se Deus poderia nos enganar no sentido de nos levar ao “[...] erro que ocorre no juízo, ao discernir o verdadeiro do falso” (AT VII: 15/FC 107). Aparentemente, portanto, a admissão de que Deus profira alguma mentira puramente verbal não seria, para Descartes, um indício suficiente de que Deus nos engana nos juízos que fazemos ao discernirmos o verdadeiro do falso.

A segunda questão de Mersenne procura ampliara discussão sobre a possibilidade de nos enganarmos em nossas percepções claras e distintas pela consideração da possibilidade de outro fator de erro sistemático para o sujeito cognoscente para além da hipótese de um Deus enganador. Segundo Mersenne:

[...] a bem dizer, não [é] necessário supor um Deus enganador, para que sejais decepcionados nas coisas que pensais conhecer clara e distintamente, visto que a causa dessa decepção pode estar em vós, embora sequer o sonheis. Pois como sabeis que vossa natureza não é tal que ela se engana sempre, ou ao menos com muita freqüência? E onde vos informaram que, no tocante às coisas que pensais conhecer clara e distintamente, é certo que nunca estivestes enganado, e que não o podeis estar? Pois quantas vezes verificamos que as pessoas se enganam em coisas que pensam ver mais claramente do que o sol! (AT IX: 99-100/P 158).

Como se vê, essa objeção considera a possibilidade de que nossa própria natureza nos engana com relação à nossas percepções claras e distintas. Mersenne cobra então de Descartes uma explicação mais precisa sobre como ele pretendia

fundamentar a regra geral de clareza e distinção uma vez dada tal possibilidade. Diz Mersenne:

Portanto, esse princípio do conhecimento claro e distinto deve ser explicado tão clara e distintamente que, doravante, ninguém dotado de espírito razoável possa ficar decepcionado nas coisas que julgar conhecer clara e distintamente; de outro modo, ainda não vemos nada que possamos responder com certeza sobre a verdade de qualquer coisa (AT IX: 99-100/P 158).

Com efeito, Descartes reconhece que muitas vezes nossa natureza nos engana. Segundo Descartes:

[...] às vezes [...] somos realmente enganados por este instinto natural que nos foi dado por Deus, como quando um hidrópico sente sede; pois então é realmente incitado a beber pela natureza que lhe foi concedida por Deus para a conservação do corpo, se bem que, não obstante, essa natureza o engane, pois que o beber lhe deve ser prejudicial (AT IX: 112/P 170).

No entanto, Descartes imediatamente remete Mersenne para a Sexta Meditação, onde teria sido suficientemente explicado “[...] como esse tipo de engano é compatível com a vontade e a verdade de Deus” (AT IX: 112/P 170).

Nessa meditação, Descartes explica que o engano relacionado à conservação do corpo é derivado dos erros da percepção sensível. Porém, embora ela freqüentemente nos comunique o que é falso, fomos constituídos por Deus de tal maneira que podemos sempre corrigi-la. Para esse fim, segundo Descartes, podemos sempre nos servir de várias de nossas sensações acerca das coisas que se referem ao que é cômodo para o corpo “[...] para examinar uma mesma coisa [...] bem como da memória [...] que estabelece o nexo entre as coisas presentes e as precedentes [...] e do intelecto [...] que já reconheceu todas as causas do erro” (AT VII: 89/FC 191). E, com isso, segundo ele, “[...] já não [devemos] recear que as coisas que os sentidos [nos] mostram quotidianamente sejam falsas” (AT VII: 89/FC 191). Assim, embora a percepção sensível, dada a nós por Deus, nos engane às vezes, não se seguiria disso, porém, que haja nesse engano aquela “malícia interna e formal contida no engano” e que, conseqüentemente, Deus seja enganador.

Porém, é possível aqui levantar uma questão. Se constatamos que nossa natureza às vezes erra no que tange à percepção sensível, embora possamos corrigir esse erro, não será que erramos também em nossas percepções claras e distintas intelectuais? E se isso ocorrer, será que poderíamos corrigir esse erro como no caso dos sentidos?

Descartes sustenta que o mesmo tipo de explicação que é dado para o erro dos sentidos já não pode ser dado quando consideramos nossa natureza do ponto de vista de nossa percepção clara e distinta intelectual. Segundo ele:

[...] nas coisas que não podem assim explicar-se, a saber, nos nossos juízos muito claros e muito exatos [*máxime claris et accuratis judiciis*], os quais, se fossem falsos, não seriam corrigíveis por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural, sustento ousadamente [*plane affirmo*] que não podemos ser enganados (AT IX: 113/P 170).

Descartes sugere nesta passagem que, se nossas percepções claras e distintas intelectuais nos comunicassem aquilo que é falso como ocorre às vezes com as percepções sensíveis, nós não poderíamos jamais corrigi-las. Pois Deus não nos dotou, como no caso anterior, de nenhuma outra faculdade a que pudéssemos recorrer para isso. Portanto, segundo ele, deve ser impossível que a natureza que Deus nos deu, quando considerada sob esse aspecto, nos engane.

Todavia, será que do fato de não termos nenhuma outra faculdade a que recorrer se seguiria que não nos enganamos nos juízos que, como diz Descartes, consideramos como “muito claros e muito exatos”? Pois talvez o fato de a percepção clara e distinta não ser passível de correção, por não termos nenhuma outra faculdade ou meio para isso, pode significar apenas que não temos como descobrir se nosso intelecto erra sistematicamente. Porém, que garantia temos de que realmente não nos enganamos dessa maneira embora não possamos verificá-lo?

Descartes sustenta que não nos enganamos em nossas percepções claras e distintas porque fomos criados por um Deus que não quer nos enganar. Ele conclui daí que, ao contrário do que pretende Mersenne, a única maneira de termos em dúvida nossas percepções claras e distintas, é supondo a hipótese de um Deus enganador, a qual, como sabemos, ele pretende ter refutado pela prova do Deus veraz. Segundo Descartes:

[...] sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade. Mas, como em nós nada pode haver de real que ele não nos tenha dado (como foi demonstrado na prova de sua existência), e como temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (como é possível provar pelo simples fato de possuímos em nós as idéias do verdadeiro e do falso), se esta faculdade não tendesse ao verdadeiro, ao menos quando dela nos servimos como se deve (isto é, quando damos nosso assentimento apenas às coisas que concebemos clara e distintamente, pois não se pode supor outro bom uso dessa faculdade), não seria sem razão que Deus, que no-la concedeu, seria tido por enganador. E assim vedes que, depois de se conhecer que Deus existe, é mister supor que seja enganador, se quisermos pôr em dúvida as coisas que concebemos clara e distintamente; e, como isso não se pode sequer supor, deve-se necessariamente admitir tais coisas como mui verdadeiras e mui certas (AT IX: 113/P 170).

Entretanto, aqui as dificuldades voltam a ressurgir e o leitor novamente se sente desorientado. Pois se apenas podemos estar certos de que não nos enganamos em nossas percepções claras e distintas porque fomos criados por um Deus que não quer nos enganar, então obviamente isso só vale depois da prova de Deus. Nesse caso, portanto, a suspeita de circularidade retorna. Pois Descartes parece estar afirmando que nós apenas sabemos que não nos enganamos em nossas percepções claras e distintas porque Deus nos criou e não quer nos enganar, mas que apenas sabemos que Deus nos criou e não quer nos enganar porque percebemos isso clara e distintamente.

Contudo, a se julgar pelo que Descartes diz logo em seguida à última passagem citada acima, ele parece considerar objeções como essas sintomáticas de uma má compreensão das Meditações e da conseqüente incapacidade de perceber seu sucesso em mostrar como a dúvida poderia ser completamente dissipada. Diz Descartes:

[...] posto que observo a esta altura que ainda vos deteis nas dúvidas que propus na minha Primeira Meditação e que pensei haver solucionado assaz exatamente nas seguintes, explicarei aqui de novo o fundamento em que me parece possível apoiar toda a certeza humana (AT IX: 113/P 170).

Como se vê, para Descartes, Mersenne ainda estaria preso às dúvidas da Primeira Meditação. O teor de suas objeções revelaria que ele não teria sido capaz

de perceber que essas dúvidas não seriam nenhum obstáculo para a eliminação da hipótese do Deus enganador e a fundamentação, por esse meio, da regra geral de clareza e distinção. Por esse motivo, Descartes se propõe então a mostrar novamente “o fundamento em que [lhe] parece possível apoiar toda a certeza humana.”

Com esse objetivo em vista, Descartes retomará sua resposta à objeção do círculo e a distinção que é nela estabelecida, no tópico Terceiro, entre a certeza dos princípios intuídos e a dúvida sobre a lembrança das conclusões deduzidas. Essa retomada, como observamos (cf. nossa p. 28), nos permitirá reconsiderar as questões postas por essa resposta.

2.1.2.5 A retomada da resposta à objeção do círculo

A retomada da resposta à objeção do círculo é estruturada nos sete últimos parágrafos do tópico Quarto (AT: 113-115/P 170-171) da seguinte maneira. Em primeiro lugar, Descartes retomará a tese geral, já exposta na Quinta Meditação (cf. AT VII: 69/FC 145 citada acima nas p. 21-22), segundo a qual somos de uma natureza tal que, “tão logo pensamos claramente qualquer verdade, somos naturalmente levados a crer nela” (AT IX: 113/P 170). Descartes aparentemente sustentará, nesse momento, que a certeza engendrada por essa persuasão seria suficiente para eliminar até mesmo a possibilidade de uma “falsidade absoluta” de nossas percepções claras e distintas intelectuais. Segundo ele, essa persuasão seria “[...] em tudo o mesmo que uma *perfeitíssima* certeza” (AT IX: 114/P 170). Em segundo lugar, reconhecendo, porém, que “[...] é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza” (AT IX: 114/P 170), Descartes procurará estabelecer, em seguida, as condições dessa *perfeitíssima certeza*. Assim, sob essa perspectiva, nos últimos quatro parágrafos do tópico Quarto (AT IX: 114-115/P 171), ele retomará e desenvolverá os dois casos distinguidos no tópico Terceiro: primeiramente, o caso da percepção atual dos princípios intuídos e, em seguida, o da lembrança das conclusões deduzidas. Vejamos mais detalhadamente cada um

desses momentos, como eles se articulam e como essa retomada da resposta ao círculo redimensiona as questões que levantamos no início de nosso exame.

2.1.2.5.1 Falsidade absoluta e *perfectissima certitudo*

Em primeiro lugar, Descartes retoma sua tese geral sobre a inclinação natural da mente a dar assentimento ao que ela julga perceber clara e distintamente. Segundo ele:

Primeiramente, tão logo pensamos claramente [*recte percipi*] qualquer verdade, somos naturalmente levados a crer nela. E se tal crença [*persuasio*] for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa razoavelmente desejar (AT IX: 113-114/P 170).

Essa tese geral, como observa Raul Landim Filho (1992, p. 105), parece exprimir “[...] apenas uma constatação factual – uma percepção particular clara e distinta é aceita como verdadeira enquanto ela é percebida como clara e distinta”. A mente diante de uma percepção clara e distinta não pode recusar o seu assentimento a ela e fica completamente persuadida. Essa certeza, para o sujeito cognoscente, tem psicologicamente um caráter absoluto: é impossível para ele não afirmar que essa percepção é verdadeira.

Mas seria ela também verdadeira *objetivamente*? Tal parece ser o sentido da objeção de uma falsidade absoluta que Descartes considera logo a seguir. Essa hipótese implica na possibilidade de que aquilo que nos parece o mais claro e distinto não seja, independentemente dessa nossa percepção, tal qual o julgamos perceber.

Para Descartes, porém, tal objeção não se sustentaria, pois a persuasão experimentada pelo sujeito face a uma percepção clara e distinta seria o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Segundo ele:

Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou persuasão [*persuasionem*] tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza [*perfectissima certitudo*]. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável [*firma & immutabilis persuasio*] (AT IX: 113-114/P 170).

O que Descartes parece sugerir nesta passagem é que a persuasão ou certeza que sentimos em face de uma percepção clara e distinta é tal que ela excluiria a hipótese de que aquilo sobre o qual estamos assim persuadidos possa parecer falso a Deus ou aos anjos. Por esse motivo, essa persuasão, segundo ele, seria “[...] em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza”, ou seja, uma “persuasão firme e imutável”. (Embora, como se vê, Descartes reconheça que seja dubitável que tenhamos tal certeza e que isso seja algo que requeira uma discussão mais acurada, como veremos).

Todavia, se a persuasão que sentimos em face de uma percepção clara e distinta constitui uma certeza perfeitíssima, firme e imutável, que exclui a possibilidade de uma falsidade absoluta, então aquilo que percebemos clara e distintamente não deve ser em hipótese alguma diferente do modo como o percebemos. Parece, assim, que a noção de certeza perfeita das Segundas Respostas equivale à de certeza absoluta almejada pelas Meditações, e tal como evocada posteriormente nos Princípios da Filosofia (cf. nossas p. 6-7). Como Descartes sustenta na Quarta Meditação, ela seria a certeza de que “todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras, do modo mesmo como as entendemos” (AT VII: 13/FC37).

No entanto, se aquilo que percebemos clara e distintamente não pode ser falso aos olhos de Deus ou dos anjos, significaria isso que tal certeza perfeita precederia ou independeria do conhecimento do Deus veraz? Nesse ponto, novamente, nos vemos às voltas com dificuldades para entender as afirmações de Descartes.

Com vimos, quando faz essas afirmações, Descartes pretende explicar novamente a Mersenne o fundamento sobre o qual lhe possível apoiar a certeza humana. O leitor, porém, lembrará que, na passagem da Quarta Meditação que acabamos de citar, Descartes condiciona a certeza da percepção clara e distinta ao conhecimento de Deus. Pois Descartes assinala a passagem que a certeza de que todas as coisas que percebemos clara e distintamente são verdadeira do modo mesmo como as percebemos foi algo que “não pôde ser provado antes da Quarta [Meditação]” (AT VII: 13/FC 37). O leitor também lembrará que Descartes, na Quinta Meditação, recordará que “[...] a certeza e a verdade de toda a ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não [podemos] saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa” (AT VII: 71/FC 149). Por isso, o que o leitor esperaria a princípio nas Segundas Respostas é que Descartes afirmasse que a exclusão de uma falsidade absoluta e a aquisição de uma certeza perfeita só poderia ser obtida após provarmos a existência de um Deus veraz. Porém, o que Descartes sustenta, como vimos, é que “[...] tão logo pensamos claramente qualquer verdade, somos naturalmente levados a crer nela” e que de forma alguma “devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita.” Isso parece sugerir que, para Descartes, ao menos alguma verdade independeria do conhecimento de Deus para sua certeza.

Em todo caso, após discutir as noções de falsidade absoluta e de certeza perfeita, Descartes, como vimos, imediatamente reconhece que “[...] é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável” (AT IX: 114/P 170). Entretanto, segundo ele, essa certeza poderia de fato ser alcançada. Ele passa, então, no parágrafo imediatamente seguinte, ao exame de suas condições. Será por ocasião desse exame que Descartes discutirá novamente a distinção inicial do Tópico Terceiro entre os princípios intuídos e as conclusões deduzidas, a qual constitui o ponto central de sua resposta à objeção do círculo. Vejamos, então, quais são, segundo Descartes, os requisitos para a certeza perfeita.

2.1.2.5.2 A *perfectissima certitudo* e seus requisitos

De acordo com Descartes, são três as condições para a certeza perfeita.¹¹Primeiramente, essa certeza não poderia ser alcançada, segundo Descartes, se nossa percepção for minimamente obscura ou confusa, mas somente se ela for uma percepção completamente clara e distinta. Pois, segundo ele, “[...] é patente que não se possa tê-la das coisas obscuras e confusas, por pouca obscuridade ou confusão que nelas observemos; pois tal obscuridade, qualquer que seja, é causa assaz suficiente para nos fazer duvidar dessas coisas” (AT VII: 145/P 170-171). E como o princípio do método exige, “[...] bastará que [encontremos], em cada uma, alguma razão de duvidar para que as [rejeitemos] todas” (AT VII: 18/FC 23).

Segundo, não seria possível alcançar essa certeza perfeita se nossa percepção for derivada dos sentidos. Como tantas vezes Descartes insiste, não importa a eventual clareza da percepção sensível, ainda assim ela sempre pode nos enganar. Pois, segundo ele:

[...] muitas vezes já notamos que no sentido pode haver erro, como quando um hidrópico sente sede, ou a neve parece amarela a quem sofre de icterícia; pois este último não a vê menos clara e distintamente desta forma do que nós a quem ela parece branca (AT IX: 114/P 171).

Ou seja, mesmo quando se apresenta como muito clara e distinta, muitas vezes descobrimos que a percepção sensível nos engana, mostrando como verdadeiro algo que é falso. Assim, para Descartes, a única possibilidade que restaria de alcançarmos uma certeza perfeita seria quando nossa percepção for derivada do intelecto puro, isto é, quando ela for isenta de qualquer imagem corporal.¹² “Resta, portanto, que, se podemos tê-la, é somente das coisas que o espírito [*intellectu*] concebe claramente e distintamente” (AT IX: 114/P 171).¹³

¹¹ Baseamo-nos aqui sobretudo nas análises feitas por Etienne Gilson (cf. EG 203-204).

¹² Em *Notae In Programma*, Descartes define o que seria para ele a inteligência pura. Segundo Descartes, a inteligência pura seria a “intelecção acerca da qual não se encontra nenhuma imagem corporal” (AT VIII: 363, tradução nossa).

¹³ Descartes insiste sobre este ponto já nas Regras para a Direção do Espírito: “Na verdade, advertimos que em nós só o entendimento [*intellectum*] é capaz de ciência [*scientiam*]: mas também que três outras faculdades o podem ajudar ou criar-lhe impedimentos: são a imaginação, os sentidos e a memória” (AT X: 398/JG 51); “Só o entendimento [*intellectus*] é capaz de ver a verdade” (AT X: 411/JG 65) e “[...] é preciso conceber que esta força pela qual conhecemos propriamente as coisas é

No entanto, esta segunda condição estipulada por Descartes para a obtenção de uma certeza perfeita pode suscitar uma dificuldade. Como vimos, ele considera que a primeira condição para a certeza perfeita é a de que nossa percepção seja completamente clara e distinta. A segunda condição estabelece que esta certeza deve se assentar exclusivamente nas percepções claras e distintas do intelecto puro. Pois a percepção sensível, mesmo quando clara e distinta, não é uma fonte confiável de conhecimento, já que notamos que ela freqüentemente nos leva ao erro. Porém, se podemos descobrir o erro com relação à percepção sensível, por que não poderíamos em algum momento descobrir o mesmo também com a percepção intelectual?

Já abordamos essa questão mais acima (cf. nossa p. 33) e, como vimos, Descartes considera ser impossível que a percepção intelectual nos engane, pois ela não poderia ser de maneira alguma corrigida, já que não fomos dotados por Deus de nenhuma outra faculdade a que pudéssemos recorrer para isto. Porém, como procuramos frisar antes, se a confiança que depositamos em nossa percepção clara e distinta intelectual se deve exclusivamente ao fato de que Deus existe, nos criou e não quer nos enganar, então como evitar o círculo? Pois, nesse caso, parece que nós só podemos estar certos de que Deus existe e é veraz se pudermos provar isso clara e distintamente. A questão também pode ser formulada da seguinte maneira: se antes do conhecimento de Deus (como diz Descartes nas *Meditações*, e como ele parece repetir também nas *Segundas Respostas*) não podemos ter certeza de “nenhuma outra coisa” (cf. *Meditações*: AT VII: 36/FC 73; *Segundas Respostas*: AT IX: 113/P 170), e, por isso, duvidamos justificadamente de nosso intelecto, então porque a certeza que julgamos alcançar da existência e veracidade de Deus não é apenas a certeza de nosso próprio intelecto?¹⁴ Novamente, a questão permanece, como antes, sem uma resposta explícita nas *Segundas Respostas*.

De todo modo, Descartes acrescentará ainda uma terceira condição para que uma certeza perfeita seja alcançada. Não basta, em primeiro lugar, como vimos, que nossa percepção seja completamente clara e distinta nem que, em segundo

puramente espiritual [*purê spiritualem*] e não é menos distinta de todo o corpo do que o sangue do osso, ou a mão do olho” (AT X:415/JG 69).

¹⁴ Como observa John Cottingham (2007, p. 66), “*The position thus seems to be that I need to trust my intellect in order to prove God’s existence, yet without prior knowledge of God’s existence I have in principle no reason to trust my intellect.*”

lugar, ela seja puramente intelectual, é necessário ainda, de acordo com Descartes, que ela seja a percepção de um objeto suficientemente simples. “Ora, entre tais coisas, algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras” (AT IX: 114/P 171). Como explica Etienne Gilson, « [...] *les idées ainsi conçue doivent être d'une simplicité qu'elles ne puissent être présentes à la pensée sans apporter avec elles leur complète justification ; à ce prix seulement il ne reste plus « aucune occasion de les mettre en doute » »* (EG 204). Como veremos, segundo Descartes, as coisas que seriam aptas a serem percebidas dessa maneira seriam os princípios conhecidos intuitivamente.

2.1.2.5.3 A indubitabilidade dos princípios intuídos

Segundo Descartes, a percepção dos princípios conhecidos intuitivamente (como, de acordo com Descartes, os de que “eu existo quando penso” ou “o que foi feito não pode não ter sido feito”) atenderia plenamente às condições estipuladas para uma certeza perfeita. Eles seriam a um só tempo completamente claros e distintos, percebidos unicamente pelo intelecto puro e suficientemente simples. Segundo Descartes:

Resta, dessa maneira, que, se [...] temos [uma certeza perfeita], é tão somente das coisas que são percebidas claramente pelo intelecto. Ora, entre tais coisas, algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que foram alguma vez feitas não podem não ter sido feitas e outras semelhantes, das quais é manifesto que possuímos perfeita certeza. Pois não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas; mas não podemos jamais pensá-las sem acreditarmos que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo, não podemos duvidar delas sem as cremos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas (AT IX: 114/P 171).

Descartes apresenta aqui como casos paradigmáticos de uma certeza perfeita não só o *cogito* (“[eu] existo quando penso”), mas também outras verdades lógicas como o princípio de não-contradição (“as coisas que foram alguma vez feitas

não podem não ter sido feitas”). Esses princípios têm, segundo ele, uma auto-evidência e simplicidade tais que enquanto os percebemos é impossível não crermos que eles são verdadeiros. Como explica Jean-Marie Beyssade, sua evidência é tal que “[...] não posso vê-los sem vê-los clara e distintamente: sempre, portanto, os vejo evidentemente ou então não os vejo de modo algum” (BEYSSADE, 1997, p. 17).¹⁵

Como se vê, Descartes, na passagem acima, equipara a certeza dos princípios lógicos (como o princípio de não-contradição) à certeza do *cogito*, a primeira verdade ou princípio capaz de resistir à dúvida metafísica. Também para esses outros princípios, sua certeza perfeita se deveria, segundo Descartes, à mesma razão pela qual o *cogito* é indubitável, ou seja, sua completa clareza e distinção e simplicidade. Como ele dizia na Terceira Meditação, “Com efeito, nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo” (AT VII: 35/FC 71). Esses princípios teriam uma evidência e simplicidade tais que tornaria sua percepção tão completamente clara e distinta que bloquearia a ação da dúvida conferindo-lhes uma certeza perfeita. E se uma certeza perfeita exclui a possibilidade de uma falsidade absoluta, então esses princípios não devem ser diferentes aos olhos de Deus daquilo que julgamos que eles são. Ao mesmo tempo, parece que se nesta altura das Segundas Respostas, onde procura explicar novamente o fundamento de toda certeza humana, Descartes não está pressupondo

¹⁵ Beyssade remete o leitor nesse ponto para a Regra XII onde Descartes discorre sobre as *naturezas simples* que incluiriam os princípios auto-evidentes, como o princípio de não-contradição mencionado aqui. As naturezas simples, tal como Descartes as define, seriam os princípios os mais elementares, simples e auto-evidentes, sobre os quais seriam construídos todos os nossos conhecimentos. Descartes as divide, na Regra XII, em três categorias. As *puramente intelectuais*, como o conhecimento, a dúvida, a ignorância, a ação da vontade (volição). As *puramente materiais*, como a figura, a extensão, o movimento, o repouso. E as *comuns* (atribuídas indistintamente ora aos objetos materiais ora aos objetos intelectuais), como a existência, o nada, a unidade, a duração, o instante. Esta última classe incluiria ainda as *noções comuns* ou princípios auto-evidentes (tal como o princípio de não-contradição). Segundo Descartes: “A isto se devem igualmente referir essas noções comuns que são como laços unindo entre si outras naturezas simples e sobre cuja evidência se apóiam todas as conclusões dos raciocínios. São as seguintes: duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si; assim também, duas coisas que não podem relacionar-se com uma terceira do mesmo modo, têm também entre si alguma diferença, etc.” (AT X: 419/JG 73). Como observa Beyssade, para Descartes, as noções comuns seriam tão evidentes e simples que seria impossível nos enganarmos a seu respeito, pois, ao pensá-las, temos delas um conhecimento imediato e completo. Segundo Descartes, “[...] estas naturezas são todas conhecidas por si mesmas [*per se notas*] e [...] nada contém de falso [...]. Por este motivo, é evidente que nos enganamos se, por vezes, julgamos que não conhecemos completamente alguma destas naturezas simples; com efeito, se dela apreendêssemos intelectualmente uma mínima parte [*minimum quid mente attingamus*], o que é seguramente necessário na hipótese de que sobre ela emitimos algum juízo, haveria que concluir, por isso mesmo, que a conhecemos perfeitamente. Aliás, nem a poderíamos chamar simples, mas composta, em virtude do que nela captamos e do que dela julgamos ignorar” (AT X: 420/JG 74).

a prova de Deus, então esses princípios devem ter essa certeza perfeita antes mesmo dessa prova. Nesse caso, sua completa clareza e distinção e simplicidade dispensariam quaisquer argumentos adicionais para a justificação de sua certeza.

Todavia, Descartes imediatamente considera duas objeções contra a suposta certeza perfeita dos princípios intuídos. A primeira objeção, que já havia sido levantada por Mersenne, diz que “[...] verificamos muitas vezes que pessoas se enganavam em coisas que pensavam ver mais claramente que o sol” (AT IX: 114/P 171). Para responder a objeção, Descartes retoma sua tese inicial sobre a certeza perfeita derivada da percepção clara e distinta puramente intelectual. Ele considera que tais pessoas, na verdade, não tiveram uma genuína percepção clara e distinta daquilo que afirmavam. E isto porque não a tomaram do lugar apropriado e por isso se enganaram. “Pois nunca vimos [...] que isso tenha acontecido aos que tiraram tão-só do entendimento [*intellctu*] toda a clareza e distinção de suas percepções, mas antes aos que a tomaram dos sentidos ou de algum falso preconceito” (AT IX 114/P 171).

A segunda objeção, uma retomada da hipótese de uma falsidade absoluta, lembra que alguns poderiam objetar que talvez mesmo princípios completamente claros e distintos e simples podem parecer falsos aos olhos de Deus ou dos anjos. Mas, como antes, Descartes rejeita essa hipótese, pois “[...] a evidência de nossa percepção não permitirá que ouçamos a quem o tenha suposto e nos queira persuadir” (AT IX 114/P 171). Novamente, essa persuasão é considerada por ele como sendo de uma natureza tal que ela engendra uma certeza tão firme que torna completamente impossível duvidarmos de sua verdade. Mesmo a hipótese de uma falsidade absoluta seria inócua contra a certeza perfeita produzida por essa percepção.

Lembremos que, quando trata da certeza dos princípios intuídos, Descartes está tratando, como ele assinala posteriormente a Arnauld, da certeza daquelas coisas que efetivamente concebemos muito claramente, distinguindo-as daquelas outras que lembramos ter percebido outrora. Vê-se, portanto, que Descartes vincula a certeza desses princípios à sua atualidade.

O caráter temporal da certeza que é atribuída aos princípios intuídos nas Segundas Respostas parece ser o mesmo que lhes é atribuído na Terceira Meditação. Nessa meditação, Descartes examina se a hipótese do Deus enganador

poderia abalar a certeza de princípios muito claros e distintos como “que eu nada seja, enquanto pensar que sou algo” ou de verdades matemáticas tão evidentes como que “ $2+3=5$ ”. Ele considera nessa meditação que é impossível duvidar dessas coisas enquanto temos delas uma percepção clara e distinta. Segundo Descartes:

Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de modo tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição (AT VII: 36/FC 73).

Dessa maneira, ao que parece, Descartes condiciona a certeza dessas verdades à sua atualidade. De modo que, toda vez que nos voltamos para essas verdades e as percebemos clara e distintamente, ficamos completamente persuadidos de que são verdadeiras. A certeza que temos delas é tal que, enquanto as percebemos atualmente, somos incapazes de duvidar, mesmo diante da hipótese de um Deus enganador.

Até aqui, a resposta de Descartes à objeção do círculo parece sugerir que os princípios intuídos se constituiriam como uma classe de conhecimento que seria independente da prova de Deus para sua certeza. Eles seriam, como diz John Cottingham,¹⁶ uma exceção ao princípio de que “a certeza e a verdade de toda a ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus” (AT VII: 71/FC 149). Supondo isso, não haveria círculo porque essa prova não serviria para validar a certeza desses princípios, mas ela própria se assentaria em premissas que teriam presumivelmente a mesma certeza exibida por esses princípios. Tal seria o caso do princípio de causalidade, a premissa fundamental sobre a qual se assenta a prova de Deus apresentada por Descartes na Terceira Meditação (cf. AT VII: 40/FC 81).

Mas será que isto resolveria a objeção do círculo? Infelizmente, parece que retornamos aqui novamente às dificuldades apontadas no início. É certo que a

¹⁶ “Descartes’ view, then, is that the meditator’s cognition of such elementary truths as ‘two plus three makes five’ or ‘I am thinking, therefore I exist’ is indeed self-guaranteeing. Such cognition is an exception to the principle that all knowledge depends on God, for so long as we are attending to these truths, we recognize that there is nothing that could possibly render them false” (COTTINGHAM, 2007, p. 70).

clareza e distinção e simplicidade que experimentamos com relação a esses princípios auto-evidentes nos compele a darmos nosso assentimento a eles no momento em que os percebemos clara e distintamente. Mas e se, mesmo assim, nos enganarmos a seu respeito? Pois antes da prova de Deus, ainda não conhecemos nossa origem e devemos levar em conta a possibilidade de que talvez haja um Deus que nos engane a respeito desses princípios. Como observa Georges Dicker (1993, p. 137), a hipótese de um Deus enganador acarreta na possibilidade de que Deus talvez tenha feito de alguma maneira com que esses princípios, que nos parecem tão necessariamente verdadeiros e indubitáveis, não tenham o valor objetivo que lhes atribuímos.

Se assim for, a persuasão que eles engendram simplesmente não parece ser suficiente contra a dúvida metafísica. Como vimos, Descartes equipara a certeza dos princípios (como o princípio de não-contradição) à do *cogito*. Mas embora pareça impossível duvidar do *cogito*, uma vez que para duvidar é preciso pensar e para pensar é preciso existir, não parece que o mesmo possa ser dito para além dele. Pois, de alguma maneira, parece que falta algo aos princípios lógicos, a despeito de sua máxima evidência e simplicidade, que o *cogito* tem e que lhe confere sua necessidade inelutável. Embora nem mesmo a hipótese de um Deus enganador pareça capaz de tornar o *cogito* falso, parece que essa hipótese é capaz de tornar falsos os princípios lógicos. Embora a proposição “eu penso, eu sou” seja indubitável, não parece haver nada na proposição de que “o que foi feito não pode não ter sido feito” que a torne igualmente necessária e indubitável da mesma maneira, mesmo que ela pareça tão clara e distinta quanto o *cogito*. Devemos lembrar aqui da doutrina cartesiana das verdades eternas. Em linhas bastante gerais, Descartes sustenta com essa doutrina que as verdades eternas (princípios lógicos e metafísicos bem como verdades matemáticas) são tais apenas porque Deus assim o decretou.¹⁷ Mas se essas verdades são assim dependentes de Deus,

¹⁷ Descartes expõe a doutrina das verdades eternas em uma de suas cartas a Mersenne. Segundo Descartes: “[...] as verdades matemáticas, que você chama de eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas. É, com efeito, falar de Deus como um Júpiter ou Saturno e sujeitá-lo ao Estígio e aos Destinos dizer que estas verdades são independentes dele. Não tema, eu lhe peço, assegurar e publicar por toda parte que foi Deus quem estabeleceu estas leis da natureza, assim como um rei estabelece leis no seu reino. Ora, não há nenhuma em particular que nós não possamos compreender, se nosso espírito se aplicar a considerá-la; e elas são todas *mentibus nostris ingenitae*, assim como um rei imprimiria suas leis nos corações de seus súditos, se ele tivesse o poder suficiente para fazê-lo” (Carta a Mersenne de 15 abril de 1630, AT I: 145, tradução nossa). Cf. também Carta a Mersenne de 6 de maio de 1630 (AT I: 149-150), 27

então a certeza do *cogito* não parece ser capaz de sustentar por si mesma a certeza dessas outras verdades. Se isso estiver correto, a questão que restaria para refletirmos seria a de saber se Descartes não teria visto isso. Por que, para ele, o *cogito* seria uma alavanca de Arquimedes, se em si mesmo ele não parece ser capaz de sustentar outras verdades?¹⁸

Além disso, se a certeza desses princípios dura somente pelo tempo em que eles são percebidos, isso não significa que a dúvida pode surgir quando não mais temos a percepção atual dessas verdades? Talvez seja impossível duvidar diretamente de um princípio conhecido intuitivamente, pois, se lembramos deles reativamos com isso sua evidência atual. Porém, não seria possível, como sugeriu Anthony Kenny,¹⁹ nos referirmos a eles indiretamente sob algum título geral (por exemplo, como diz Descartes na Terceira Meditação, “aquelas coisas que me parecem as mais manifestas”) e pô-los dessa forma em dúvida? Nesse caso, seria possível pensar num princípio, mas sem enunciá-lo propriamente e, dessa forma, sem reativar sua evidência e deixando-o exposto à dúvida. E ainda que talvez essa fosse uma dúvida mínima, mesmo assim, segundo os critérios de Descartes, ela seria uma dúvida relevante. Pois, tal como estabelece o primeiro princípio do método, devemos coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, de modo que bastará que encontremos, em cada uma de nossas opiniões, alguma razão de duvidar para que as rejeitemos todas (AT VII: 18/FC 23).

de maio de 1630 (AT I: 152-153) e 27 de maio de 1638(AT II: 138). Numa de suas cartas a Arnauld, Descartes reafirmará essa concepção de uma total dependência das verdades eternas em relação a Deus acrescentando que, se Deus quisesse, ele poderia até mesmo tornar falsas mesmo as verdades as mais claras e distintas. Segundo Descartes: “[...] não me parece que se possa dizer que de algum modo Deus não possa fazer alguma coisa, pois como a razão de ser do verdadeiro e do bem dependem de sua onipotência, eu nem sequer me atreveria a dizer que Deus não pode fazer com que haja um monte sem vale, ou que a soma de um e dois não seja três; a única coisa que digo é que ele me deu uma mente tal que não posso conceber um monte sem vale, ou que a soma de um e dois não seja três, etc., e que tais coisas implicam contradição em meu conceito” (Carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, AT V: 244, tradução nossa).

¹⁸ Agradeço ao Professor Dr. Luiz Antônio Alves Eva pela sugestão dessa questão.

¹⁹ “Take the proposition ‘What’s done cannot be undone.’ If I explicitly think of this proposition, Descartes says, I cannot at that moment doubt it, that is, I cannot help judging that it is true. However, though I cannot doubt this proposition while my mind’s eyes is on it, I can, as it were, turn away from it and doubt it in roundabout manner. I can refer to it under some general heading, such as ‘what seems to me most obvious’; and I can raise the whole question whether everything that seems to me most obvious may not in fact be false”(KENNY, 1968, p. 183-184).

Como veremos a seguir, do mesmo modo como as afirmações de Descartes sobre a suposta indubitabilidade dos princípios intuídos suscita dificuldades que não têm uma resposta explícita por parte do filósofo, suas afirmações sobre a lembrança das conclusões deduzidas também suscita diversas outras dificuldades que permanecem igualmente sem uma resposta explícita.

2.1.2.5.4 A dúvida sobre a lembrança das conclusões deduzidas

Após abordar o caso dos princípios intuídos, no restante do tópico Quarto Descartes dedica-se a tratar de uma segunda classe de percepções claras e distintas que, embora talvez não cheguem ao ponto de exibirem uma certeza perfeita, como os princípios intuídos, também são, todavia, muito certas. Tal é caso das conclusões deduzidas. Segundo Descartes:

Há outras coisas que nosso entendimento também concebe muito claramente, quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento [*cognitio*]; e, por isso, não podemos, então, duvidar delas. Mas, dado que podemos esquecer as razões, e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão [*firma et immutabilis persuasio*] sobre essas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes; pois esta lembrança deve pressupor-se para que possam chamar-se conclusões. E eu respondo que só podem tê-la os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender [*facultas intelligendi*],²⁰ que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade; mas que os outros não a têm. E isso foi tão claramente explicado ao fim da Meditação Quinta que penso não dever aqui acrescentar-lhe algo (AT IX: 114-115/P 171).

²⁰ Nos Princípios da Filosofia, Descartes sustenta essa mesma posição e emprega um terminologia semelhante: “É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebermos clara e distintamente. Digo que é certo porque, como Deus não é enganador, a faculdade de perceber [*facultas percipiendi*] que nos deu não pode tender ao falso, nem tampouco a faculdade de assentir, quando se estende somente àquilo que é percebido claramente. E, ainda que de maneira alguma o provássemos, isso está de tal sorte impresso pela natureza nos ânimos de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que seja verdadeiro” (AT VIII: 21/ GAA 59).

Descartes sugere nesta passagem que as conclusões deduzidas diferem dos princípios intuídos num aspecto fundamental. Diferentemente de um princípio intuído, uma conclusão deduzida não porta em si mesma a mesma simplicidade e auto-evidência. Uma conclusão deduzida é dependente para sua evidência das premissas que as sustentam.

Desse modo, podemos considerar uma conclusão deduzida de duas maneiras, podemos vê-la junto de suas premissas (“quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento”) ou isolada delas (“[quando] nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes”). Enquanto percebidas junto de suas premissas, as conclusões também são percebidas de maneira completamente clara e distinta “e, por isso, não podemos, então, duvidar delas”. Em outras palavras, enquanto são objetos de uma percepção clara e distinta atual, Descartes considera que as conclusões têm sobre nós uma força persuasiva²¹ tal que nos é impossível duvidar de sua verdade (muito embora não fique claro se, devido a isso, ele também as considera como tendo a certeza perfeita dos princípios intuídos e, portanto, como independentes da garantia divina).

Porém, o fato de uma conclusão deduzida poder ser vista separada de suas premissas (quando recordamo-la isoladamente dessas premissas) faz com que ela possa se tornar duvidosa. Pois, diferentemente do que ocorre com um princípio intuído, essa lembrança não é suficiente para produzir a certeza. Um princípio intuído não é independente de qualquer outro termo para sua certeza, sua simplicidade faz com que ele porte em si mesmo toda a sua clareza e distinção. Ao lembrarmos de um princípio, retomamo-lo automaticamente em sua totalidade e, com isso, nós o intuimos novamente e reatualizamos toda a sua evidência. A interferência da memória, portanto, não é capaz de abalar a certeza de um princípio como ela o faz com as conclusões deduzidas. Com relação a essas verdades elementares, como explica J-M. Beyssade (1997, p. 23), “Nenhuma evidência no passado é possível aqui, não mais do que nenhum pensamento confuso ou obscuro: pensar nelas é *ipso facto* reproduzir sua evidência atual”. Porém, as conclusões não são simples como

²¹ Tomamos emprestada a expressão “força persuasiva” de Raul Landim Filho. Como explica Landim Filho (1992, p. 104, nota 14), “A expressão ‘poder ou força persuasiva’ não é uma expressão cartesiana. No entanto, como da atualidade de uma percepção clara e distinta segue-se que não é possível não acreditar na verdade desta percepção, chamaremos de *força* ou *poder persuasivo* a característica que a percepção clara e distinta tem de constranger o sujeito cognoscente (que atualmente tem esta percepção) a crer na sua verdade.”

os princípios intuídos, elas não portam sua própria evidência como eles, mas são derivadas e dependentes da evidência de suas premissas. Como diz Descartes, “[...] podemos esquecer as razões, e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas” (AT IX: 115/P 171). Assim, passado o momento da demonstração, quando nos é impossível duvidar da verdade de uma conclusão que acabamos de deduzir, podemos pensar na hipótese de um Deus enganador e a dúvida pode então nos ocorrer.

Esse ponto, como Descartes assinala na última passagem das Segundas Respostas citada acima (cf. nossas p. 47-48), já havia sido “[...] claramente explicado ao fim da Meditação Quinta”. Nessa meditação, ele deixa claro como a interferência da memória permite que a dúvida produzida pela hipótese do Deus enganador incida sobre a lembrança das conclusões deduzidas. Segundo Descartes:

[...] pode ocorrer que, quando já não tenho presentes as razões por que assim o julguei, outras razões se apresentem que, se eu ignorasse que há um Deus, facilmente seria dissuadido de minha opinião. E, assim, eu nunca teria sobre nada uma ciência verdadeira e certa, mas apenas vagas e mudáveis opiniões (AT VII: 69/FC 145).

Essa situação é ilustrada, no parágrafo imediatamente seguinte, com o caso de uma demonstração geométrica. Segundo Descartes:

Assim, por exemplo, quando imbuído dos princípios da Geometria, considero a natureza do triângulo, parece-me muito evidente e não posso não crer que seja verdadeiro que seus três ângulos são iguais a dois retos, enquanto presto atenção em sua demonstração. Mas, logo que dela desvio a ponta da mente, por mais que então me lembre de a ter percebido de modo claríssimo, pode suceder facilmente, porém, que eu venha a duvidar de sua verdade, se ignoro que há um Deus. Pois posso me persuadir de que fui feito tal pela natureza que erro às vezes no que creio perceber de modo evidentíssimo, principalmente quando me lembro de que com freqüência tomei por verdadeiras e certas muitas coisas que, posteriormente, aduzidas outras razões, julguei falsas (AT VII: 69-70/FC 145-147).

Vê-se por essa passagem que, para Descartes, enquanto vigorar a hipótese de um Deus enganador, não poderemos jamais ter a plena certeza sobre nenhuma conclusão deduzida. Enquanto prestamos atenção em sua demonstração, não

podemos não crer, como no exemplo dado acima por Descartes, que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. Durante esse tempo, não há espaço para a dúvida. Mas a interferência da memória faz com que nossa certeza oscile. A mera lembrança de que a proposição “os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos” foi clara e distintamente deduzida de premissas claras e distintas não basta por si para tornar essa proposição clara e distinta. Para isso, teríamos que refazer a sua dedução. Assim, passado o momento da evidência presente, a certeza dessa proposição se dissolve e podemos pensar na razão de duvidar, isto é, na hipótese de um Deus enganador e, com isso, passamos da certeza inicial à dúvida sobre a mesma proposição que nos parecia antes indubitável.²²

Porém, se quisermos constituir uma verdadeira ciência, teremos que superar essa dúvida que a hipótese do Deus enganador projeta sobre as conclusões deduzidas. Pois, se não for possível alcançarmos a certeza em nossas deduções, nosso conhecimento ficaria limitado aos princípios elementares, o qual seria exíguo demais para poder ser chamado de ciência. Com efeito, para a constituição de uma ciência propriamente dita, precisamos ir além do conhecimento dos princípios, pois como observa Landim Filho (1992, p. 112) “[...] nem todo conhecimento é conhecimento de noções ou princípios simples”. É preciso então eliminar a dúvida que afeta as deduções para, provando sua certeza, podermos ampliar por meio delas nossos conhecimentos. Essa certeza só poderá ser alcançada, segundo

²² Já nas Regras para a Direção do Espírito Descartes chama a atenção sobre a possível interferência negativa da memória para a constituição da ciência. Segundo Descartes: “Na verdade, advertimos que em nós só o entendimento é capaz de ciência: mas também que três outras faculdades o podem ajudar *ou criar-lhe impedimentos*: são a imaginação, os sentidos e a *memória*” (AT X: 398/JG 51, grifo nosso). Nas Regras, porém, Descartes não parece estabelecer nenhuma relação entre a interferência da memória e a hipótese de um Deus enganador como ocorre nas Segundas Respostas. Também não nenhuma menção nas Regras à necessidade da prova de um Deus veraz para eliminar a dúvida que incide sobre a lembrança das conclusões deduzidas. Nelas, Descartes procura remediar a interferência da memória sobre as deduções por meio de uma “enumeração suficiente e metódica”. Segundo ele: “A observação do que aqui se propõe é necessária para admitir como certas as verdades que, dissemo-lo mais acima, se deduzem dos princípios primeiros e conhecidos em si mesmos [*per se notis principiis*], mas não de um modo imediato. Com efeito, isto faz-se por vezes por um encadeamento tão longo de conseqüências que, após termos alcançado estas verdades, não é fácil lembrar-nos de todo o caminho que até aí nos levou; por isso dizemos que é preciso remediar a fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento [...]. Por isso, percorrer-las-ei várias vezes por uma espécie de movimento contínuo da imaginação que vê intuitivamente [*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis*] cada objeto em particular enquanto vai passando aos outros, até ter aprendido a transitar da primeira relação para a última com tal rapidez que, sem deixar quase nenhum papel à memória, me pareça ver simultaneamente o todo por intuição [*rem totam simul videar intueri*]. Assim, ao ajudar a memória, corrige-se também a lentidão do espírito e aumenta-se de certo modo a sua capacidade” (AT X: 387-388/JG 39-40; ver também AT X: 408/JG 61-62). Na Regra XVI (AT X: 454-455/JG 106-107), Descartes destacará o papel da escrita como importante recurso mnemônico.

Descartes, por aqueles “[...] que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade” (AT IX: 115/P 171).²³

Contudo, voltemos a insistir, como efetuar legitimamente a prova de Deus, se antes dessa prova todas as deduções estão sujeitas à dúvida? Se todas as conclusões são duvidosas antes da prova de Deus, e se a proposição “Deus existe” é uma conclusão deduzida, como poderíamos evitar uma petição de princípio ao tentar efetuar-la?²⁴ Além disso, se uma conclusão deduzida se torna duvidosa após o momento de sua demonstração, que valor teria a conclusão “Deus existe” após ter sido deduzida? Por que essa conclusão não se tornaria ela também duvidosa após o momento de sua prova?

Para além dessas dificuldades, nesta altura, a própria suspeita de circularidade retorna. Pois, como vimos, Descartes, na passagem final do tópico Quarto, claramente condiciona a certeza das conclusões deduzidas ao conhecimento do Deus veraz. Ele sustenta que essa certeza só pode ser obtida por aqueles “[...] que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade; mas que os outros não a têm” (AT IX: 115/P 171). Em outras palavras, só podemos ter a certeza sobre as conclusões deduzidas, se tivermos a certeza de que nosso intelecto não nos engana; mas só podemos ter a

²³ Descartes repetirá este mesmo ponto nos Princípios da Filosofia (Parte I, artigo 13, “*Em que sentido o conhecimento das demais coisas depende do conhecimento de Deus*”): “Mas, quando a mente, que se conhece a si mesma e ainda duvida de todas as outras coisas, olha em redor em todas as direções para estender ainda mais seu conhecimento, ela primeiro encontra, decerto, dentro de si as idéias de muitas coisas [e] não pode se enganar durante todo o tempo em que se restringe a contemplá-las e nada afirma ou nega existir fora de si semelhante a elas. *Ela encontra também certas noções comuns e, a partir destas, compõe várias demonstrações, das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras, durante todo o tempo em que atenta para elas.* Assim, por exemplo, tem dentro de si idéias de números e figuras, e também tem entre as noções comuns [a noção de] que, se somarmos iguais a iguais, as [figuras e números] que daí resultarem serão iguais, e coisas semelhantes; a partir das quais facilmente se demonstra que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos etc. *E, por conseguinte, persuade-se de que estas e coisas semelhantes são verdadeiras durante todo o tempo em que atenta para as premissas das quais as deduziu.* Mas, porque não pode sempre atentar para elas, quando se recorda depois de que ainda não sabe se porventura foi criada provida de tal natureza que se engane também nas coisas que lhe aparecem [como] as mais evidentes, vê que duvida justificadamente de tais coisas, e que não pode ter qualquer ciência certa antes de vir a conhecer o autor de sua origem” (AT VIII: 9-10/GAA 31-33, grifos nossos).

²⁴ Também Harry Frankfurt chamou a atenção para esse mesmo ponto: “*So [Descartes] claim involves the view that when one remembers both that God’s existence was once intuited and that it was also intuited at one time that what is intuited is true, it is not then reasonable to entertain the possibility that a veracious God does not exist. But why is it unreasonable? We may doubt other things which we recall having intuited. Why can we not with equal reason doubt the existence of a veracious God when we remember intuiting it?*” (FRANKFURT, 1991, p. 270).

certeza de que nosso intelecto não nos engana, se souber que Deus existe e não é enganador. Vê-se, dessa maneira que a hipótese do Deus enganador, para Descartes, ao pôr em dúvida a regra geral de clareza e distinção na Terceira Meditação, de fato põe em dúvida a confiabilidade do próprio intelecto enquanto tal. Porém, para provar a existência de Deus e sua veracidade e eliminar, dessa maneira, a hipótese de um Deus enganador, é obvio que temos que empregar o intelecto. Mas como se poderia, sem o risco de circularidade, vencer uma dúvida sobre o intelecto se para isso não há outro meio senão empregar o intelecto?

2.1.4 Conclusão

Descartes encerra sua resposta à objeção do círculo no tópico Quarto sem que haja uma solução explícita para as dificuldades que ela suscita. Ele, no entanto, como sabemos, sempre insistiu, nas ocasiões posteriores em que foi lembrado da objeção do círculo (cf. nossa p. 14), que a solução apresentada nas Segundas Respostas seria definitiva e suficiente para resolver o problema. Porém, como então interpretá-la de modo a se sanar essas dificuldades e vê-la, como ele queria, como uma resposta satisfatória para a objeção do círculo?

A seguir, abordaremos algumas das principais estratégias interpretativas que foram idealizadas por importantes comentadores da filosofia cartesiana para lidar com os problemas envolvidos na resposta de Descartes à objeção do círculo. Aqui, nosso objetivo central foi primordialmente o de expor essa resposta, destacar quais seriam as dificuldades nela envolvidas e a dimensão delas.

Por ora, portanto, recapitulemos rapidamente o percurso feito até aqui e vejamos que resultados nosso exame trouxe até o momento para a compreensão da resposta de Descartes à objeção do círculo.

Como vimos, nas Segundas Respostas, Descartes pretende solucionar a objeção do círculo, dirigida a ele por Mersenne, estabelecendo uma distinção entre aquilo que percebemos efetivamente ou atualmente de maneira clara e distinta, os

princípios intuídos, e aquilo que apenas lembramos ter percebido de maneira clara e distinta numa ocasião anterior, as conclusões deduzidas. Num primeiro momento, essa distinção é estabelecida por Descartes no tópico Terceiro das Segundas Respostas sem um maior detalhamento. Num segundo momento, no entanto, ele retoma essa distinção, no tópico Quarto, e procura então expô-la de maneira mais detalhada de modo a fundamentá-la.

Dessa maneira, no tópico Quarto, após estabelecer as condições de uma certeza perfeita, Descartes sustenta que os princípios intuídos, dada sua completa clareza e distinção, sua natureza puramente intelectual e sua simplicidade, não sofreriam a interferência da memória e seriam indubitáveis. Dado sua natureza, os princípios intuídos seriam comparáveis ao *cogito* e se beneficiariam da mesma certeza perfeita exibida por ele, resistindo a toda tentativa de pô-los em dúvida. Por outro lado, as conclusões deduzidas, embora igualmente indubitáveis no momento de sua dedução, quando então são percebidas clara e distintamente, se tornariam depois duvidosas quando são apenas rememoradas. Pois, passado o momento da evidência presente, elas já não exibem mais a mesma clareza e distinção que elas tiveram quando eram deduzidas. Isto porque quando nos lembramos de uma conclusão podemos pensá-la separada das premissas que as sustentam e, assim, sem vê-la clara e distintamente, de modo que a dúvida pode então surgir. Esse tipo de dúvida, porém, seria, segundo Descartes, impossível com relação a um princípio intuído, pois eles não sofrem o mesmo tipo de interferência da memória que incide sobre as conclusões deduzidas. Diferente das conclusões, quando pensamos em um princípio, reatualizamos automaticamente sua percepção inteira e não podemos senão vê-lo clara e distintamente.

Como vimos, essa distinção envolve diversas dificuldades. Quanto à suposta certeza dos princípios intuídos, vimos que, se eles não foram postos em dúvida *de fato* nas Meditações, parece que *de direito* a dúvida os atinge. Pois, por um lado, a hipótese de um Deus enganador pode acarretar a possibilidade de que esses princípios não sejam tais como os percebemos. Por outro lado, sua certeza, em todo caso, só dura pelo tempo em que são efetivamente percebidos ou enunciados. E embora talvez seja impossível lembrarmo-nos de um princípio sem reatualizarmos sua evidência, talvez seja possível nos referirmos a eles indiretamente. Pois, como vimos (cf. nossa p. 46), parece ser possível, como sugeriu Anthony Kenny, referirmo-

nos a eles sob algum título geral, sem os enunciarmos diretamente, de maneira que pode surgir uma dúvida, ainda que mínima, também com relação a eles.

Também a dúvida sobre as conclusões deduzidas gera dificuldades. Pois se a proposição “Deus existe e é veraz” é uma conclusão deduzida e se todas as conclusões deduzidas estão sujeitas à dúvida, por que essa conclusão, quando é depois rememorada, não se torna ela também duvidosa? Como poderíamos efetuar essa prova sem incorrer em petição de princípio? Descartes, porém, insiste que é possível efetuar-la legitimamente e que, após alcançarmos a conclusão de que Deus existe, a dúvida seria definitivamente eliminada. Mas como essa prova poderia eliminar a dúvida? Se, depois de efetuada, lembrarmos da hipótese de um Deus enganador, não será que a dúvida retornará? Não será preciso refazer a prova a cada vez que pensarmos novamente nessa hipótese?

Além disso, na verdade, sequer é claro o que exatamente está sendo posto em questão com a dúvida sobre a percepção remorada de conclusões deduzidas. Pois, por um lado, as afirmações de Descartes sobre as lembranças das conclusões deduzidas parecem sugerir que a dúvida de alguma maneira atingiria a faculdade da memória e que prova de Deus seria necessária para justificar a confiabilidade dessa faculdade. Por outro lado, o que Descartes diz textualmente no final de sua resposta é que a prova de Deus garantiria a confiabilidade da nossa faculdade de entender (*facultas intelligendi*) e que, por isso apenas, é que poderíamos ter a certeza de não nos enganar com relação às lembranças das conclusões deduzidas. Mas, se é o intelecto que foi posto em dúvida, e não a memória, e se é ele então que deve ser validado pela prova de Deus, como devemos entender as afirmações insistentes de Descartes sobre a interferência da memória sobre a certeza das conclusões deduzidas? Porém, como seria possível, sem risco de circularidade, valer-se do intelecto para superar uma dúvida sobre a confiabilidade a ser conferida ao intelecto?

Em suma, o exame feito até aqui não permite ainda uma compreensão clara do sentido em que a resposta de Descartes deveria ser interpretada para ser vista, tal como ele queria, como uma solução adequada para a objeção do círculo. Embora ganhem um novo contorno, parece, no entanto, que as dificuldades ainda assim vão se acumulando sem que haja uma resposta clara para elas.

Como veremos, contemporaneamente houve várias tentativas de interpretar a resposta de Descartes no sentido de sanar essas dificuldades e mostrar que, como queria o filósofo, ela de fato resolveria o problema do círculo. Entretanto, veremos que essas interpretações contêm diversas dificuldades internas que podem comprometê-las. Assim, nossa tarefa a seguir será a de examinar essas diferentes interpretações da resposta de Descartes à objeção do círculo e avaliarmos até que ponto elas podem nos ajudar na compreensão do sentido em que essa resposta poderia ser entendida.

2.2A RESPOSTA DE DESCARTES E SUAS INTERPRETAÇÕES

Como vimos, a resposta de Descartes para a objeção do círculo nas Segundas Respostas suscita diversas dificuldades que impedem que ela possa ser prontamente vista como uma solução satisfatória para a objeção. Descartes, todavia, sempre insistiu, como frisamos, que ela resolveria a objeção. Mas como então lidar com essas dificuldades?

Com esse objetivo em vista, examinaremos agora três diferentes possibilidades de interpretação da resposta de Descartes que contemporaneamente vêm se apresentando na extensa bibliografia sobre o problema do círculo como interpretações paradigmáticas. Na medida em que elas procuram mostrar que a resposta de Descartes de fato solucionaria a objeção, as chamaremos de “defesas” da resposta cartesiana.²⁵ Elas são a defesa pela memória, a defesa pela regra geral e a defesa pela autovalidação da razão.

2.2.1 A Defesa pela Memória

²⁵ Adotamos aqui a nomenclatura empregada por Jean-Marie Beyssade (1992). Outros comentadores, porém, adotam outras nomenclaturas (cf. HATFIELD, 2003, p. 169-181). De fato, como observa Louis Loeb (1999, p. 226), “*The interpretation and classification of positions in the literature is itself a difficult matter.*” O próprio Loeb adota um nomenclatura diferente (cf. LOEB, 1999, p. 201).

A primeira possibilidade de interpretação que abordaremos é a defesa pela memória. Essa interpretação foi apresentada por Willis Doney. Segundo Doney, a resposta de Descartes seria adequada para solucionar a objeção do círculo porque ela mostraria que a prova de Deus não seria necessária para garantir a verdade de percepções claras e distintas atuais, mas apenas a confiabilidade da lembrança de que tivemos percepções claras e distintas numa ocasião anterior, isto é, a confiabilidade da faculdade da memória. Não haveria nenhum círculo porque a prova de Deus não dependeria ela própria do uso da memória. Para vermos como Doney desenvolve sua interpretação, retomemos rapidamente a resposta de Descartes à objeção do círculo nas Segundas Repostas.

Como vimos, Descartes sustenta que não haveria círculo nestes termos:

[...] onde afirmei [diz ele] que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos. Pois o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado ciência pelos dialéticos (AT IX: 110/P 168).

Vimos que no desenvolvimento dessa resposta, Descartes distingue dois tipos de conhecimentos que aparentemente dispensariam a garantia divina. De um lado, haveria algumas coisas “[...] tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras” (AT IX: 114/P 171). Tal seria o caso dos princípios conhecidos intuitivamente, dos quais teríamos uma certeza perfeita (*perfectissima certitudo*, AT IX: 113-114/P 170). De outro lado, haveria “[...] outras coisas que nosso entendimento também concebe muito claramente, quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento; e, por isso, não podemos, então, duvidar delas” (AT IX: 114-115/P 171). Tal seria o caso das conclusões deduzidas que, enquanto vistas junto de suas premissas, seriam indubitáveis.

Todavia, Descartes admite que a certeza de uma conclusão dura apenas enquanto efetuamos a demonstração e vemos clara e distintamente a relação entre ela e suas premissas. Durante esse tempo sua evidência bloquearia completamente

a dúvida. Mas após o momento da dedução, a dúvida pode surgir. Segundo Descartes:

[...] dado que podemos esquecer as razões, e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão sobre essas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes (AT IX: 115/P 171).

Essa dúvida surge porque, quando não temos mais um percepção atual de uma conclusão, mas apenas sua lembrança, podemos pensar que talvez Deus seja enganador e nos engana com relação àquilo que lembramos ter percebido clara e distintamente numa ocasião anterior (AT IX: 190).

Doney entende que, para Descartes, percepções claras e distintas atuais (princípios intuídos bem como conclusões deduzidas vistas junto de suas premissas) jamais foram postas em dúvida por Descartes: *“Present clear and distinct perceptions were never subject to doubt. Anything so perceived did not depend on God as guarantor of its truth”* (DONEY, 1955, p. 325-326).

Dessa maneira, sustenta Doney, a hipótese do Deus enganador poria em questão somente aquilo que lembramos ter percebido clara e distintamente numa ocasião anterior. Segundo Doney (1955, p. 326-327, 328):

[...] [Descartes] might remember being certain of something which in fact he had never clearly and distinctly perceived. Or, when he was concerned, not with an axiom or first principle or intuitive truth, but with a statement requiring proof, he might recall having proved it when actually he had not and, in fact, could not have proved it [...] The Evil Genius could have influenced him to remember having proved s when in fact he had not or, for that matter, when s could not be proved.

Para Doney, a dúvida metafísica atingiria apenas a certeza daqueles conhecimentos que dependem do uso da memória. Isso significa, para ele, que o que é posto em dúvida por Descartes com a hipótese do Deus enganador é a faculdade da memória. Um Deus enganador poderia interferir de alguma maneira em nossa memória produzindo uma falsa lembrança ou talvez distorcendo de alguma maneira nossa lembrança de que deduzimos certa conclusão a partir de premissas claras e distintas. Porém, com a prova de Deus, essa dúvida seria dissipada e a

fidelidade da memória garantida. Descartes poderia então, segundo Doney, estar absolutamente certo acerca das conclusões sem ter que atentar novamente para sua demonstração.

Não haveria círculo, segundo Doney, porque a prova de Deus ela mesma não dependeria da memória para ser efetuada. Pois essa prova, segundo Doney (1955, p. 325-326), seria considerada por Descartes simples e curta o suficiente para ser vista numa única intuição atual sem que a memória entrasse em cena.

Essa hipótese parece ser confirmada por uma passagem da Conversa com Burman. Nesse texto, Descartes afirma o seguinte:

Assim, visto que nosso pensamento pode abarcar mais de uma só coisa, e que ele não se produz em um instante, é manifesto que podemos abarcar a demonstração de Deus em sua totalidade e, enquanto a fazemos, estamos certos de que não nos enganamos: e, assim, toda a dificuldade é removida (AT V: 149, tradução nossa cotejada com JB 24).

Bastaria assim mantermo-nos atentos às premissas da prova de Deus e seu encadeamento até sua conclusão para excluir nossa percepção do passado eliminando assim o uso da memória. Uma vez alcançada a conclusão “Deus existe e não é enganador”, a dúvida seria eliminada e a certeza metafísica da ciência seria estabelecida.

Todavia, embora plausível, à primeira vista, a defesa pela memória envolve problemas que acabam por comprometê-la. Essas dificuldades foram expostas de maneira bastante contundente por Harry G. Frankfurt. De acordo com Frankfurt, a defesa pela memória fracassaria filosoficamente e textualmente. Segundo Frankfurt (2008, p. 216), “[...] *the memory thesis is in fact contradict by what Descartes himself says, and does not even succeed in enabling him to escape from the charge of circularity.*” Vejamos de maneira mais detalhada como Frankfurt desenvolve sua crítica à defesa pela memória.

Para começar, a interpretação de Doney, segundo Frankfurt (2008, p. 217), comprometeria Descartes com a tese absurda de que, dada a garantia divina, a memória seria infalível, (ao menos com relação às lembranças de que algumas coisas foram percebidas clara e distintamente). Segundo a defesa pela memória, a confiabilidade dessas lembranças seria garantida pela prova de Deus. Isto, para

Frankfurt, parece implicar que Descartes acreditaria que quaisquer dúvidas com relação às lembranças de percepções claras e distintas seriam eliminadas por essa prova. No entanto, seria difícil crer que Descartes tenha em algum momento realmente sustentado essa tese. Pois seria improvável que Descartes tivesse acreditado que, após a prova de Deus, todas as nossas lembranças de percepções claras e distintas poderiam ser admitidas como absolutamente certas, não importando as circunstâncias nem o quanto tempo atrás as tivemos. Segundo Frankfurt (2008, p. 217), “[Descartes] surely knew as well as everyone else that memory sometimes misleads or deceives us.”²⁶

Por outro lado, haveria, segundo Frankfurt, indícios de que Descartes jamais sustentou que a prova de Deus serviria para garantir a infalibilidade da memória da maneira que pensava Doney. Frankfurt (2008, p. 217) cita uma passagem dos Princípios da Filosofia em que, após já ter efetuado essa prova, Descartes parece reafirmar a própria dúvida que, de acordo com a defesa pela memória, ele teria removido com essa prova. Diz Descartes:

Também é certo que, quando damos nosso assentimento a alguma razão que não percebemos, ou nos enganamos ou só por acaso deparamos com a verdade, sem saber assim que não nos enganamos. Mas, de certo, raramente acontece assentirmos àquilo que notamos não ser percebido por nós, porque a luz da natureza nos dita que nunca se deve julgar senão de uma coisa conhecida. Mas, nisto freqüentísimamente erramos: presumindo que muitas coisas teriam sido percebidas outrora por nós e assentindo a essas coisas, confiadas à memória, como se totalmente percebidas, as quais, no entanto, na verdade nunca percebemos (AT VIII: 21/GAA 59-61).

Para Frankfurt, a suspeita com relação à confiabilidade da memória seria clara aqui. Descartes estaria considerando que corremos o risco de dar nosso assentimento a coisas que a memória nos pinta como tendo sido percebidas clara e distintamente numa ocasião anterior, quando em verdade nunca as percebemos dessa maneira. Frankfurt conclui que, se a intenção de Descartes tivesse sido a de

²⁶ Também John Cottingham foi dessa mesma opinião. Ele acrescenta ainda que, se Descartes tivesse aceitado essa tese, ele pareceria estar zombando do senso comum. Segundo Cottingham (2007, p. 77, n. 25), “If Descartes had claimed that once God’s existence is established the accuracy of our memory is guaranteed, then he would be flying in the face of common sense, since it is notorious that human memory is weak and fallible. Moreover, Descartes himself explicitly acknowledges this, by advising those who are worried about their powers of memory to take notes to help them [cf. AT V: 148].”

validar a confiabilidade da memória com a prova de Deus, não seria esse o tipo de consideração que ele faria logo após ter efetuado essa prova.

Frankfurt pondera, no entanto, que talvez Doney tivesse em mente uma tese mais modesta que poderia ser compatível com as intenções de Descartes nas Segundas Respostas. Talvez Doney estivesse sustentando a tese mais fraca de que a prova de Deus garantiria, para Descartes, não que todas as nossas percepções memorizadas seriam infalíveis, mas que nossa memória não nos enganaria sistematicamente. Ou seja, segundo Frankfurt (2008, p. 218), *“Perhaps it is to be understood as entailing only the weaker proposition that memory is not an insurmountably treacherous faculty, i.e., that some memories are trustworthy and that we are capable of distinguishing these from those that are not.”* Essa interpretação, para Frankfurt, não seria estranha a Descartes, como a anterior, e seria compatível com suas observações nas Segundas Respostas com relação à debilidade da memória. Essas observações poderiam ser interpretadas como advertências unicamente contra a aceitação indiscriminada de nossas lembranças e como recomendações para que exercitássemos um cuidado meticuloso para distinguirmos as lembranças confiáveis das inconfiáveis (FRANKFURT, 2008, p. 218).

Todavia, questiona Frankfurt (2008, p. 218), mesmo admitindo-se uma versão mais aceitável da defesa pela memória, seria ela bem sucedida? Em qualquer de suas versões, o ponto central da defesa pela memória é que a prova de Deus deveria garantir a confiabilidade da faculdade da memória. Mas, para Frankfurt, é justamente por isso que a defesa pela memória fracassaria em qualquer de suas variantes, pois essa tese inevitavelmente geraria um novo círculo.

Lembremos que, para a defesa pela memória, a prova de Deus deve poder ser vista numa única intuição atual, sem que precisemos recorrer à memória. Do contrário, incorreríamos em petição de princípio. Porém, segundo Frankfurt, mesmo supondo que a prova de Deus possa ser intuída dessa maneira, ainda assim o círculo não poderia ser evitado, se aceitarmos a tese da memória. Segundo ele:

Descartes evidently thinks that the reasoning by which he demonstrates God's existence is short enough and simple enough to be accomplished without memory. But it would not be sufficient for him, whenever he requires God's guarantee, merely to recall that he has worked out this demonstration. It is precisely this sort of recollection, after all, whose dependability is in doubt when the guarantee is invoked. To assume the accuracy of such a

recollection would therefore be to generate a new circle. When he doubts the reliability of memory Descartes must necessarily doubt the reliability of his recollection that he has shown memory to be guaranteed by God. It would clearly be circular for him to offer as a validation of memory the fact that he remembers having proved that God guarantees memory (FRANKFURT, 2008, p. 219).

O que Frankfurt sugere nesta passagem é que mesmo que a prova de Deus pudesse ser vista numa única intuição atual, dispensado assim ela própria o uso da memória, isso não eliminaria o risco de circularidade. Pois a cada vez que tivéssemos dúvida sobre alguma de nossas lembranças, para afastá-la, teríamos que recorrer à lembrança de que provamos anteriormente que Deus existe, é veraz e não nos engana com relação a nossas lembranças. Ou seja, estaríamos tentando garantir a confiabilidade de uma lembrança com base em outra lembrança, o que é um raciocínio circular, se a memória está em dúvida (cf. DICKER, 1993, p. 123).

Todavia, não poderia Descartes de alguma maneira evitar essa nova circularidade? Talvez, segundo Frankfurt (2008, p. 219), ela pudesse ser evitada se, a cada vez que Descartes precisasse invocar a garantia divina, ele refizesse a demonstração inteira de Deus e de sua validação da memória.

No entanto, isso, sempre segundo Frankfurt, significaria que, ao curso de uma demonstração, a qual, dada a suspeita sobre a memória, estaria sujeita a dúvida, seria preciso termos ao mesmo tempo presentes à mente mais do que seríamos capazes de comportar. Seria preciso ter presente à mente não só as premissas dessa demonstração e seu encadeamento até sua conclusão, mas também a prova inteira de Deus com suas respectivas premissas e seu encadeamento até sua conclusão e ainda a demonstração de que essa prova garantiria a confiabilidade da memória. Contudo, parece bastante implausível que Descartes tenha seguido esse caminho. Embora ele considerasse que nosso pensamento pode entreter mais de uma coisa ao mesmo tempo, não há, todavia, de acordo com Frankfurt (2008, p. 220), indícios de que Descartes tenha proposto esse tipo de “malabarismo intelectual”. Entretanto, segundo Frankfurt (2008, p. 220), a defesa pela memória, para escapar desse novo círculo, exigiria justamente esse tipo de malabarismo.

Além disso, segundo Frankfurt, Descartes parece ter em todo caso rejeitado a idéia de que a prova de Deus devesse ser refeita a cada vez. Na Quinta

Meditação, ele afirma que bastaria lembrarmos que a prova foi uma vez feita para que a dúvida fosse definitivamente eliminada. Segundo ele:

Mas, depois de haver percebido que há, em verdade, Deus, e ao mesmo tempo depois de haver entendido que todas as outras coisas dependem disso e que ele não é enganador; e disto haver concluído que todas as coisas que percebo clara e distintamente são necessariamente verdadeiras, mesmo que já não atenda às razões por que assim as julguei, contanto que me lembre de as haver clara e distintamente percebido – nenhuma razão contrária pode se me opor que me leve a duvidar, mas tenho disso uma ciência verdadeira e certa. E não apenas disso, mas de todas as outras coisas que me lembro haver uma vez ter demonstrado, como as coisas da Geometria e semelhantes (AT VII: 70/CSM II: 48/FC 147).²⁷

Essa passagem, segundo Frankfurt, constituiria mais uma evidência contra a defesa pela memória. Pois, segundo ele, se Descartes admite que basta lembrar que a prova de Deus foi uma vez feita, então, se ele tivesse sustentado que ela deveria validar a memória, como pretendeu Doney, o círculo seria inevitável. Recairíamos na situação descrita anteriormente. Isto é, Descartes estaria se apoiando numa lembrança para validar a certeza de outra. Dessa forma, conclui Frankfurt (2008, p. 220-221), “[...] *if the memory thesis is accepted, [Descartes] is easily convicted of the blunder of relying upon recollection to provide evidence for the reliability of recollection. Thus the memory thesis generates the very defect it is designed to remove.*”

Para além dessas dificuldades de caráter mais filosófico, haveria ainda, segundo Frankfurt, evidências textuais cabais de que a memória jamais teria sido posta em dúvida como pensou Doney. De acordo com Frankfurt (2008, p. 221), algumas passagens mostrariam que, bem longe disso, Descartes na verdade pressupôs sua confiabilidade a fim de poder engendrar a dúvida metafísica e superá-la posteriormente. Frankfurt remete o leitor para a seguinte passagem das Segundas Respostas:

Há outras coisas que nosso entendimento também concebe muito claramente, quando observamos de perto as razões de que depende seu conhecimento; e, por isso, não podemos, então, duvidar delas. Mas, dado que podemos esquecer as razões, e, no entanto, recordar as conclusões daí extraídas, pergunta-se se é possível ter uma firme e imutável persuasão

²⁷ Cf. Carta a Regius de 24 de maio de 1640 citada em nossa p. 26.

sobre essas conclusões, ao passo que nos lembramos de que foram deduzidas de princípios mui evidentes; *pois esta lembrança deve pressupor-se para que possam chamar-se conclusões*. E eu respondo que só podem tê-la os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outras coisas se não a verdade; mas que os outros não a têm. E isso foi tão claramente explicado ao fim da Meditação Quinta que penso não dever aqui acrescentar-lhe algo (AT IX: 114-115/P 171, grifo nosso).

Frankfurt entende que nesta passagem Descartes teria deixado claro que, no momento em que ele formula a dúvida sobre as conclusões deduzidas, ele supôs a confiabilidade da memória, “*pois esta lembrança deve pressupor-se para que possam chamar-se conclusões*.” A passagem também deixaria claro qual seria, para Descartes, o verdadeiro problema a ser enfrentado. Segundo Frankfurt (2008, p. 222):

Descartes's problem is not whether memory is reliable, but whether what is recollected – that something was deduced from principles that were evident – is sufficient to establish the truth of the conclusion in question. What he doubts is whether the remembered fact that p was proved at a certain time entitles him to be certain at a later time of p's truth. God is not invoked to guarantee the reliability of memory. In fact, the reliability of memory must be accepted in order to generate the doubt that God is called upon to dispel.

Para além das Segundas Respostas, também o texto da Conversa com Burman, o qual parece dar a princípio alguma sustentação para a defesa pela memória, quando visto no seu contexto mais geral, mostraria, segundo Frankfurt, que a confiabilidade da memória foi de fato pressuposta por Descartes como condição para a própria eliminação da dúvida através da prova de Deus.

Quando Burman examina a discussão de Descartes sobre a veracidade divina, ele lhe dirige a seguinte objeção:

Mas, depois de haver demonstrado que Deus existe e não é enganador, ainda se poderia dizer: não é o intelecto que me engana, pois eu o recebi de Deus sem erro, mas é a memória que me engana, fazendo-me pensar que recordo de algo que, na verdade, eu não recordo, pois ela é fraca (AT V: 148, tradução nossa cotejada com JB 20).

Frankfurt (2008, p. 223) entende que, nessa passagem, Burman trata da dúvida sobre a memória como um novo problema que ainda não foi abordado por

Descartes, embora a prova de Deus já tenha sido efetuada. Descartes responde a Burman aparentemente reconhecendo que de fato a dificuldade existe e persiste. Descartes diz que “Sobre a memória eu nada posso dizer, cada um deve experimentar em si mesmo se ele se lembra bem, e se tiver dúvidas a respeito, deve se apoiar na escrita e em auxílios semelhantes” (AT V: 148, tradução nossa cotejada com JB 20).

Entretanto, segundo Frankfurt, essa resposta na verdade mostraria que Descartes em momento algum pretendeu que a prova de Deus devesse validar a memória. Segundo ele:

These are hardly the responses of a man who regards the reliability of memory as a basic metaphysical problem, much less as one he has recently solved. They suggest vividly that Descartes's attention is focused on quite different matters, in which the problem of the reliability of memory is of only incidental concern. (FRANKFURT, 2008, p. 223).

Em suma, parece difícil negar que a resposta de Descartes à objeção do círculo nas Segundas Respostas sugere que a memória teria, para ele, alguma relação com o problema que ele tenta resolver com a prova de Deus. Entretanto, se aceitarmos os argumentos de Frankfurt (e eles parecem bastante convincentes), nada parece exigir nessa resposta que a relevância da memória seja aquela estipulada por Doney.

Parece-nos assim que podemos concluir com Frankfurt que a defesa pela memória fracassa. Segundo Frankfurt (2008, p. 223):

The memory thesis, then, is both false and unhelpful. It is inconsistent with Descartes's account of his views and does not satisfactorily allow him to escape the charge of circularity. Descartes does sometimes describe the problem with which he is concerned as one that may be encountered in contexts in which something is remembered, but even in such contexts his problem is not to establish the reliability of memory. It is to validate propositions that are correctly remembered to have been clearly and distinctly perceived.²⁸

²⁸ Após apresentar suas objeções contra a defesa pela memória, Frankfurt apresentou sua própria defesa da resposta de Descartes. A defesa de Frankfurt é uma versão da defesa pela autovalidação da razão. Posteriormente, quando abordarmos essa defesa, veremos que também essa defesa contém problemas que podem comprometê-la.

Contudo, se devemos recusar a defesa pela memória, de que outro modo então poderíamos interpretar a resposta de Descartes? Descartes, como vimos, admite que “nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe” (AT VII: 140/P 168). No entanto, ele ressalta nas Segundas Respostas que isso se aplicaria apenas à “ciência dessas conclusões, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos” (AT IX: 110/P168). E ele voltará a insistir sobre esse ponto quando Arnauld retomar nas Quartas Objeções a objeção do círculo dizendo a este último que a garantia divina é necessária somente para aquilo que “lembramos ter concebido muito claramente numa ocasião anterior” (AT IX: 190). Entretanto, se essas afirmações não significam que a fidelidade da memória foi posta em questão, por que Descartes insiste que a garantia divina é necessária somente para as percepções claras e distintas que lembramos ter tido numa ocasião anterior?

2.2.2 A Defesa pela Regra Geral

A segunda possibilidade de interpretação da resposta de Descartes que examinaremos pode ser chamada de “defesa pela regra geral”. Essa interpretação foi proposta por Anthony Kenny, no artigo *The Cartesian Circle and the Eternal Truths* (1970), onde retoma de modo mais sucinto e mais acabado idéias anteriores (cf. KENNY, 1968, p. 172-199).²⁹

O próprio Kenny não designa a interpretação que ele propõe com esse título ou com qualquer outro. Entretanto, essa interpretação pode ser assim designada porque, segundo Kenny, *proposições particulares* claras e distintas jamais foram postas em dúvida por Descartes, mas apenas a *proposição* ou *regra geral* segundo a qual “tudo aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro”. Não haveria círculo porque aprova de Deus serviria para garantir não a certeza de proposições

²⁹ Alguns anos depois da publicação do artigo de Kenny, outros comentadores apresentaram versões da defesa pela regra geral (cf. VAN CLEVE, 1979, p. 55-91; WILLIAMS, 2005, p. 170-198).

claras e distintas particulares, mas apenas a certeza da regra geral, a qual não figuraria entre as premissas dessa prova. Segundo Kenny (1970, p. 690):

It is [...] clear why there is no circle in Descartes's argument. The clear and distinct perceptions used in the proof of God's existence are perceptions of particular propositions [...] The veracity of God is used to establish not any particular clear and distinct perception, but the general proposition that whatever I clearly and distinctly perceive is true.

Vejamos mais detalhadamente como Kenny desenvolve essa interpretação.

Kenny sustenta que embora Descartes, na Terceira Meditação, tenha posto em dúvida a regra geral de clareza e distinção através da hipótese do Deus enganador, ele, porém, não teria posto em dúvida com isso nenhuma percepção clara e distinta particular.

Para vermos isso, segundo Kenny (1970, p. 686), devemos retornar a uma passagem inicial da Terceira Meditação que é “crucial” para o problema do círculo. Nessa passagem, Descartes diz o seguinte:

(1) Ora, quando acerca das coisas aritméticas e geométricas, eu considerava algo muito simples e fácil como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes, acaso eu não as intuía, elas ao menos, de modo suficientemente claro para afirmar que eram verdadeiras? (2) E por certo que, se depois julguei que elas podiam ser postas em dúvida, não foi por outra causa senão por me vir à mente que algum Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas. Mas, toda vez que essa preconcebida opinião sobre a suprema potência de Deus me ocorre, não posso deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente. (3) Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de modo tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição. (4) E, como não tenho por certo nenhuma ocasião de julgar que há um Deus enganador, pois, até agora não sei sequer de modo suficiente se há algum Deus, a razão de duvidar que depende só dessa opinião é muito tênue e, por assim dizer, metafísica. Mas, para a eliminar, ela também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa. (AT VII: 35-36/FC 71-73, parênteses nossos).

A impressão inicial que o leitor tem desta passagem é a de que nela Descartes estaria afirmando que todas as percepções claras e distintas sem exceção teriam sido postas em dúvida pela hipótese do Deus enganador. Pois ele afirma que essa hipótese o faz duvidar mesmo “acerca das coisas que lhe parecem as mais manifestas”. Essa dúvida, continua Descartes, se estende até mesmo às coisas que ele intui como as mais claras e distintas “como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes”. Ele considera que toda vez que considera a suprema potência de Deus, ele não pode deixar de pensar que, se acaso quisesse, fácil seria a Deus fazer que ele errasse também nas coisas que ele “crê ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente”. E embora Descartes reconheça que a cada vez que nos voltamos para as coisas que julgamos perceber muito claramente, como que “eu sou enquanto eu penso” ou que “ $2+3=5$ ”, somos incapazes de duvidar delas, essa certeza porém não lhe parece suficiente. Pois Descartes considera que, sem o conhecimento de Deus, “não parece que possamos jamais estar completamente certos de nenhuma outra coisa.” Com isso, o parece que o próprio critério ou regra geral de clareza e distinção é posto em dúvida e, conseqüentemente, cada uma das percepções claras e distintas, uma vez que cada uma delas nada mais é do que uma instância particular da regra geral.

Porém, se for assim, se antes da prova de Deus não pudermos estar certos de nenhuma percepção clara e distinta, como seria possível evitar o círculo? Pois, para efetuar a prova de Deus, não parece haver outro meio senão empregar premissas que são aceitas somente porque são claras e distintas e que, portanto, estão em dúvida antes dessa prova e devem ter sua certeza garantida por ela.

Kenny sustenta que, para eliminarmos a dificuldade, a passagem acima da Terceira Meditação deveria ser corretamente interpretada. Nela, ao contrário do que inicialmente parece, embora a regra geral de clareza e distinção seja posta em dúvida pela hipótese do Deus enganador, essa dúvida, porém, não atinge nenhuma percepção clara e distinta particular.

Kenny (1970, p. 687) observa que, para Descartes, a percepção clara e distinta de uma proposição particular como “ $2+3=5$ ” ou “é impossível que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo”, enunciadas em (1) e (3) da passagem acima, exclui a dúvida constringendo nosso assentimento de tal modo que não

podemos senão afirmá-las como verdadeiras no momento em que as intuímos. Como lembra Kenny (1970, p. 687), para Descartes, “somos de uma natureza tal que, enquanto percebemos algo muito clara e distintamente, não podemos não crer que seja verdadeiro” (AT VII: 69/FC 145).

De acordo com Kenny, devemos observar que no momento da dúvida, em (2) e (4), Descartes não enuncia nenhuma proposição particular clara e distinta. Segundo Kenny (1970, p. 688), “[...] if Descartes had mentioned them, he could not have doubted them.”

As proposições que Descartes enuncia no momento da dúvida são proposições que fazem referências indiretas ou genéricas sobre percepções claras e distintas. Descartes afirma que algum Deus enganador poderia ter-lhe dado uma natureza tal que ele fosse enganado também acerca das *coisas que lhe pareciam as mais manifestas* e que se acaso quisesse, fácil seria a Deus fazer que ele errasse também nas *coisas que ele crê ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente*. Isso, como vimos, o leva à conclusão de que, sem o conhecimento de Deus, não poderemos jamais estar certos da regra geral de clareza e distinção.

Porém, segundo Kenny (1970, p. 688), isto não significa que essa dúvida seja capaz de atingir proposições claras e distintas particulares como “ $2+3=5$ ” ou “é impossível que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo”. Pois como Descartes sustenta em (1) e (3) (quando efetivamente enuncia essas proposições), é impossível duvidar delas enquanto elas são efetivamente percebidas de maneira clara e distinta.

Kenny (1970, p. 688) cita ainda uma passagem da resposta de Descartes à objeção do círculo, nas Segundas Respostas, como uma evidência de que o filósofo jamais pretendeu que dúvida atingisse percepções claras e distintas particulares intuídas atualmente como as mencionadas na Terceira Meditação. Nas Segundas Respostas, Descartes afirma o seguinte:

Ora, entre tais coisas, algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que foram alguma vez feitas não podem não ter sido feitas e outras semelhantes, das quais é manifesto que possuímos perfeita certeza. Pois não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas; mas não podemos jamais pensá-las sem acreditarmos que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo, não

podemos duvidar delas sem as crermos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas (AT IX: 114/P 171).

Segundo Kenny (1970, p. 688), os exemplos apresentados por Descartes nesta passagem são semelhantes ao da passagem inicial da Terceira Meditação (inclusive Descartes cita novamente a proposição “eu existo enquanto penso”). Tal como em (1) e (3), a idéia aqui também seria a de que a clareza e a distinção dessas proposições tornaria impossível duvidar delas enquanto elas são enunciadas.

No entanto, parece ser possível questionar essa hipótese. Pois há uma passagem anterior, na Primeira Meditação, em que, após considerar a hipótese do Deus enganador, Descartes parece considerar que a dúvida se estenderia a proposições claras e distintas particulares intuídas atualmente. Nessa passagem, Descartes faz a si mesmo a seguinte questão:

[...] do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil? (AT VII: 21/FC 29).

Não estaria Descartes aqui mostrando que, para ele, a hipótese do Deus enganador poria em dúvida proposições claras e distintas particulares como “ $2+3=5$ ” e “um quadrado tem quatro lados”? Não deveríamos assim rejeitar a tese de Kenny de que Descartes jamais pôs em dúvida percepções claras e distintas particulares intuídas atualmente?

Kenny (1970, p. 688) levou em consideração essa objeção e insistiu que, tal como na passagem paralela da Terceira Meditação citada acima, Descartes não estaria dizendo nessa passagem da Primeira Meditação que podemos enunciar e simultaneamente duvidar de proposições claras e distintas particulares intuídas atualmente como “ $2+3=5$ ” ou “o quadrado tem quatro lados”. Segundo ele, essas proposições na verdade expressam operações matemáticas que estariam sendo apenas *mencionadas* por Descartes, mas que não estariam sendo propriamente *efetuadas* por ele. Segundo Kenny (1970, p. 688):

The sum of 2 and 3 is mentioned, but not used; the operation of addition is referred to, but not performed. Nowhere, however full of metaphysical doubt, does Descartes say "Perhaps 2 and 3 do not make 5" or "Perhaps a square has five sides." On his own theory, he could not say such things and mean them. And surely, on this point, his theory is perfectly correct.

Assim, no caso de proposições claras e distintas como "2+3=5" e "o quadrado tem quatro lados" (como também no caso de "eu sou enquanto eu penso") aplicar-se-ia, segundo Kenny, aquilo que Descartes sustenta nas Segundas Respostas. Como diz Descartes:

[...] não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas; mas não podemos jamais pensá-las sem acreditarmos que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo, não podemos duvidar delas sem as crermos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas (AT IX: 114/P 171)

Aparentemente, proposições claras e distintas particulares desse tipo intuídas atualmente seriam imunes à dúvida e dispensariam a garantia divina.

A partir disso, podemos ver também como Kenny entende a distinção estabelecida por Descartes nas Segundas Respostas entre a certeza sobre a percepção clara e distinta atual dos princípios intuídos e a lembrança das percepções claras e distintas das conclusões deduzidas.

Após considerar a hipótese de um Deus enganador, Descartes, segundo Kenny, encontrar-se-ia na seguinte situação:

*Descartes can entertain the thought (1) For some p , I clearly and distinctly **perceive** that p , but not p , but he cannot entertain any thought that would be an existential instantiation of (1). He can also entertain the thought (2) For some p , I clearly and distinctly **perceived** that p , but not p , and he can entertain certain existential instantiations of (2). (KENNY, 1970, p. 689, grifo nosso)*

Assim, como vimos, embora seja impossível duvidar de uma percepção clara e distinta intuída atualmente, entretanto, se considerarmos algo que percebemos clara e distintamente anteriormente, e se for uma conclusão deduzida, então a dúvida poderá surgir. Lembremos que Descartes afirma nas Segundas Respostas

que, diferentemente dos princípios intuídos, é possível lembrarmos de uma conclusão deduzida isolada de suas premissas e, nesse caso, não temos mais dela a mesma percepção clara e distinta que tivemos antes (AT IX: 114-115/P 171) e, conseqüentemente, a dúvida pode então surgir se pensarmos na hipótese do Deus enganador. Mas esta dúvida ocorre, segundo a interpretação de Kenny, não porque haja um problema propriamente com a fidelidade da memória (como diria Doney). Ela surge porque não há mais uma evidência presente a bloquear a ação da dúvida, mas apenas a lembrança (embora correta) de que tivemos uma tal evidência anteriormente. Porém, para valermos de uma fórmula de Etienne Gilson (EG 361), ter a lembrança de uma evidência não é o mesmo que ter a percepção atual de uma evidência. Assim, a dúvida metafísica incide, para Kenny, ao que parece, não sobre a fidelidade da memória, mas sobre o próprio valor de verdade no presente da mesma percepção clara e distinta que apenas lembramos (ainda que corretamente) ter tido anteriormente.³⁰

Todavia, a esta altura uma dificuldade retorna. Se as conclusões deduzidas, quando apenas rememoradas, estão sujeitas à dúvida (ainda que, para Kenny, não se trate de um problema com a memória propriamente), porque não estaria também sujeita à dúvida, após o momento de sua dedução, a conclusão deduzida “Deus existe e é veraz”? Sendo assim, de que maneira, para Kenny, poder-se-ia efetuar legitimamente a prova de Deus?

Kenny não trata diretamente dessa questão em seu artigo. Porém, com base em seu livro, podemos ver de que maneira, segundo ele, não obstante a dúvida sobre as conclusões deduzidas, a prova de Deus poderia ser legitimamente efetuada. Nesse texto, Kenny afirma o seguinte:

Provided that in the proofs for the existence of God no appeal is made to remembered perceptions, there is no circularity in establishing the reliability

³⁰ Kenny havia abordado esse ponto de uma maneira mais direta em seu livro. Segundo Kenny (1968, p. 187-188), “It is necessary to stress here that Descartes is not suggesting that he might be inaccurately remembering that he proved something, when in fact he did not. Though he speaks of ‘falax memoria’ Descartes never seriously raises skeptical doubts about the reliability of memory. When Burman objected that even after the proof of the veracious God, a skeptic might say: ‘Memory deceives me and it seems to me that I recall something which in fact I do not recall,’ Descartes made no very profound reply. ‘Of the memory I cannot say anything; every man can tell by experience whether he has a good one; if he is in doubt, he should take notes or use similar aids (AT V: 148). Descartes doubt concerns the case in which I do genuinely remember having proved a theorem. Even so, he says, unless convinced of God’s veracity I cannot be certain of the theorem.”

of remembered perceptions by appeal to the veracity of God, and Descartes is careful to insist that his proofs of God's existence do not depend on memory in this way. In the geometrical statement of his system he says that his readers, by reflecting on the way in which necessary existence is contained in the idea of God, 'will learn that God exists without any train of reasoning' [AT IX: 126-127/P 181]. And when Burman objected that the Third Meditation proof was long and depended on many axioms, Descartes denied that this meant that it could not be seized in a single thought lasting over a period of time (AT V: 149).(KENNY, 1968, p. 189).

De acordo coma interpretação de Kenny, como vimos, as percepções claras e distintas particulares envolvidas na prova de Deus seriam imunes à dúvida enquanto intuídas. Para efetuarmos a prova, parece então que bastaria mantermos a atenção fixa nessas premissas particulares intuídas clara e distintamente e no seu encadeamento até sua conclusão, eliminando com isso a necessidade do recurso à memória. Segundo Kenny (1968, p. 194-195):

[...] Descartes does not offer the veracity of God as a ground for accepting the truth of an intuition [...] the simple intuition by itself provides both psychologically and logically the best grounds for accepting its truth. Thus, there is no circle. Deduction is called in question, and deduction is vindicated by intuition. The truth of particular intuitions is never called in question, only the universal trustworthiness of intuition, and in vindicating this universal trustworthiness only individual intuitions are utilized. There is no single faculty, or single exercise of a faculty, that is vindicated by its own use. Everything else is vindicated by appeal to 'our clearest and most accurate judgements which, if false, cannot be corrected by any that are clearer, or by any other natural faculty' [AT IX: 113/P 170]."

Assim, a conclusão “Deus existe e é veraz”, extraída de premissas claras e distintas particulares indubitáveis, seria assim absolutamente certa no momento de sua dedução como toda outra conclusão deduzida. Essa conclusão, entretanto, no exato momento em que é alcançada, excluiria a hipótese do Deus enganador eliminando assim a dúvida. Com isso, estaria enfim validada a regra geral de clareza e distinção posta em dúvida pela hipótese do Deus enganador.

Não haveria nenhum círculo no procedimento feito, pois, nessa prova, foram empregadas apenas proposições particulares percebidas clara e distintamente, enquanto que o que seria validado por ela seria unicamente a regra geral, a qual não figurou entre suas premissas nem teria sido pressuposta em nenhum momento.

Entretanto, como veremos, apesar de sua engenhosidade, a defesa pela regra geral também enfrenta dificuldades que parecem comprometê-la.

Primeiramente, admitindo-se com Kenny que não precisamos estar assegurados sobre a regra geral para efetuarmos a prova de Deus, então, como questiona Georges Dicker (1993, p. 130), qual é afinal a utilidade dessa regra e do esforço de validá-la através da prova de Deus? Pois, aparentemente, algumas proposições intuídas clara e distintamente (como, por exemplo, “ $2+3=5$ ” ou “na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito”, empregado na prova de Deus) já são válidas antes dessa prova. Na verdade, como se vê, algumas delas, como a que enuncia o princípio de causalidade, servem mesmo para efetuá-la. Mas então por que essas proposições particulares intuídas clara e distintamente não poderiam ser empregadas em qualquer outra prova com a mesma legitimidade e eficácia? Por que Descartes ainda insiste que sem o conhecimento de Deus “[...] nunca [teríamos] sobre nada uma ciência verdadeira e certa, mas apenas vagas e mudáveis opiniões” (AT VII: 69/FC 145)?

Essa dificuldade, no entanto, talvez possa ser resolvida. Para o próprio Dicker (1993, p. 130-131), uma resposta possível a essa objeção poderia ser a oferecida por John Cottingham. Segundo Cottingham (2007, p. 70):

The answer lies in the very temporary nature of the self-guaranteeing flashes of intuition which the meditator enjoys. The guaranteed recognition of truth lasts, for any given proposition, so long as the meditator holds that proposition in front of his mind; as soon as the attention wanders, even for a moment, the guarantee vanishes [...] Once God's existence is established, however, then we have the possibility of progressing beyond such isolated flashes of cognition and building up a systematic body of knowledge. As Descartes puts it, we can move from cognitio (mere cognition) to scientia (stable knowledge) [AT VII: 141/P 168].

O que Cottingham sugere é que a validação da regra geral pela prova de Deus serviria para superarmos o caráter temporário da certeza das percepções claras e distintas atuais e garantir a estabilidade do seu valor de verdade, sem termos que reatualizá-las a cada vez. Pois, como se vê na defesa pela regra geral, embora a evidência dessas percepções as torne imunes à dúvida, essa certeza, contudo, dura apenas pelo tempo em que elas são entretidas. Passado o momento presente, essa certeza se dissolve e, se pensarmos na hipótese de um Deus

enganador, a dúvida pode surgir. Além disso, podemos acrescentar que, se, por um lado, as premissas usadas na prova de Deus, da quais o princípio de causalidade é uma delas, podem estabelecer a conclusão de que Deus existe e é veraz, elas não podem estabelecer a certeza de outras verdades por si mesmas. Pois qualquer outra prova, por mais evidente, não estabelecendo a conclusão “Deus existe e não é enganador”, por si não elimina a dúvida metafísica. Porém, com a prova de Deus, como sugere Cottingham, Descartes conseguiria superar a oscilação entre a certeza e a dúvida descrita na Terceira Meditação. Ao validar a regra geral, Descartes poderia ter a certeza de que qualquer percepção clara e distinta tida em algum momento continua sendo verdadeira, mesmo se não a tem mais presentemente, e sem, portanto, a necessidade de reatualizá-la a cada vez. Desse modo, ele pode confiar nessas percepções para com base nelas construir “algo de firme e permanente nas ciências” (AT VII: 17/FC 21), isto é, “uma ciência verdadeira e certa” e não “apenas vagas e mudáveis opiniões” (AT VII: 69/FC 145).

Todavia, justamente dessa vinculação entre a certeza e a atualidade de uma percepção clara e distinta particular provém uma outra dificuldade. Como vimos, para Kenny, as proposições particulares usadas na prova de Deus (como serio o caso, por exemplo, do princípio ou axioma causal) não estariam entre que precisam ser validadas por essa prova, mas somente a regra geral teria sido posta em dúvida e exigiria essa validação. Porém, como objeta Beyssade (1997, p. 25-26), parece que, apesar dos esforços de Kenny, “[...] a dúvida sobre a regra geral revelará [...] um mínimo de obscuridade até nos axiomas, os quais, enquanto não estiverem ligados à idéia verdadeira de Deus, não são dignos do nome de ciência.”

De fato, Kenny reconhece que a dúvida sobre a regra geral projeta-se de certa maneira sobre as proposições particulares, que nada mais são do que instâncias dela. O ponto, porém, é que, segundo ele, essa dúvida seria apenas uma dúvida de segunda ordem, incapaz de afetar diretamente a certeza dessas proposições. Segundo Kenny (1970, 688), *“This general doubt may cast doubt on the particular propositions; but the doubt it casts is only a second-order, implicit doubt.”*

Na medida em que sua percepção clara e distinta impede a ação da dúvida no momento em que são intuídas, então, segundo Kenny, essas proposições particulares somente poderiam ser postas em dúvida se não as enunciássemos

diretamente, mas se nos referíssemos a elas apenas de maneira indireta. Segundo Kenny(1970, p. 689):

[The] simple and immediately obvious truths like those mentioned in the Third Meditation and Second Replies [...] cannot be thought of at all without being believed. Even the most all-embracing doubt can touch these propositions only through referentially opaque wrappers. The doubting Descartes can do no more than say 'perhaps what I perceived five minutes ago is false' or 'perhaps I go wrong in what seems to me most evident'(grifo nosso).

Dessa forma, embora a hipótese de um Deus enganador faça Descartes possa duvidar da regra geral de clareza e distinção e, conseqüentemente, o faça pensar que algo que ele percebe clara e distintamente pode ser falso, ele não pode, todavia, duvidar de nada em particular que ele atualmente perceba clara e distintamente. Por exemplo, Descartes não poderia afirmar algo como “eu clara e distintamente percebo que $2+3=5$, mas duvido de que $2+3=5$ ”. Se Descartes atualmente percebe clara e distintamente uma proposição particular desse tipo, então ele não pode duvidar de que ela seja verdadeira. O máximo que ele poderia fazer para pô-la em dúvida seria, segundo Kenny, referir-se a ela indiretamente, mencionando-a sem contudo enunciá-la. Porém, ao que parece, Kenny considera que, para Descartes, esse tipo de dúvida indireta seria inócua e irrelevante, pois a cada vez que concentramos nossa atenção numa percepção clara e distinta, isto bastaria para excluir toda a dúvida.

Todavia, como mostra Beyssade, diferente do que pensa Kenny, parece que temos de admitir que a dúvida sobre a regra geral projeta-se de modo relevante sobre as suas instâncias particulares. Kenny teria conseguido mostrar apenas por que Descartes admite as premissas da prova de Deus e não pode senão crê-las como verdadeiras. Mas ele não teria mostrado por que essas premissas deveriam ser acreditadas como verdadeiras antes da conclusão dessa prova. Para valer-mos novamente de uma expressão de Gilson (1924, p. 130), uma coisa é ter a certeza de uma verdade evidente, outra coisa é ter a certeza de que verdades evidentes são verdadeiras.

Lembremos que o significado da hipótese do Deus enganador é justamente o de que, se Deus for enganador, então talvez ele possa “me haver dado uma

natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas” (AT VII: 36/FC 73). Não importa que essa dúvida, no caso de uma proposição muito simples e evidente, seja indireta, como quer Kenny. Enquanto o Deus veraz não for provado, a evidência exibidas por qualquer percepção, mesmo a de um princípio ou axioma auto-evidente, ainda não será suficiente para a afirmação de sua verdade. Pois, como diz Descartes, “[...] fácil [...] seria [para Deus] fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente” (AT VII: 36/FC 73).

Assim, sem a prova de Deus, sustenta Beyssade, Descartes teria considerado que até mesmo as proposições que enunciam princípios auto-evidentes seriam de alguma maneira duvidosas. De acordo com Beyssade (1997, p. 25):

[...] também para eles [os axiomas], a persuasão (de que p é verdadeira) envolve uma antecipação (sobre a necessidade, a objetividade, a eternidade da verdade) que não está justificada, uma premissa metafísica que não está esclarecida: ela tem, pois, em si, e não fora de si, algo que permanece obscuro. Por mais perfeita que seja, para as verdades as mais simples, sua mui perfeita certeza, ela guarda essa imperfeição, que só desaparecerá com a prova da veracidade divina. Até lá, nenhuma proposição particular p tem a certeza perfeita da ciência, porque nenhuma idéia pode ser perfeitamente clara e distinta.

Segundo parece sugerir Beyssade, portanto, nem mesmo as proposições que enunciam princípios auto-evidentes poderiam ser completamente claras e distintas. Embora talvez muito claras, nem mesmo elas contundo atenderiam a condição estipulada por Descartes nos Princípios da Filosofia para a perfeita distinção de uma percepção. Pois, segundo Descartes, uma percepção só poderia ser considerada distinta se, além de ser clara, ela for “[...] tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (AT VIII: 22/GAA 61). Porém, como observa Beyssade, também a percepção de um princípio tem implícita em si uma premissa metafísica, sobre Deus e sua veracidade, que ainda não foi elucidada. Ela, portanto, não é completamente separada de qualquer outra percepção, mas está indelevelmente vinculada à percepção de Deus e sua veracidade. Nessa medida, sua evidência por si, sem o conhecimento de Deus não é suficiente para sua plena certeza. Assim, muito embora não possamos duvidar de princípio intuído clara e distintamente enquanto

concentramos a atenção nele, essa certeza, sem o conhecimento de Deus, não elimina completamente a dúvida e dura somente pelo tempo em que temos essa intuição.

Todavia, se também a defesa pela regra geral é insatisfatória, se temos de admitir que as premissas empregadas na prova de Deus estão entre as que precisam da garantia que essa prova deve fornecer, como então evitar o círculo?

Há um elemento que torna a questão ainda mais difícil. Não chegamos a abordá-lo no âmbito das defesas pela memória e pela regra geral. Essas defesas se comprometeram antes mesmo que pudéssemos ter chegado a esse ponto. Agora, no entanto, poderemos abordar o problema do círculo a partir da perspectiva desse elemento.

Descartes, nas Segundas Respostas, parece afirmar que o que é afinal validado pela prova de Deus não é apenas a regra geral de clareza e distinção enquanto tal com esta ou aquela de suas instâncias, mas sim o próprio intelecto ou razão. Nesse texto, quando se pergunta de que maneira poderíamos ter a certeza sobre a lembrança das conclusões deduzidas, Descartes responde que “[...] só podem tê-la os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade; mas que os outros não a têm. (AT IX: 114-115/P 171). A prova de Deus, ao eliminar a hipótese do Deus enganador, estabeleceria, portanto, a confiabilidade de nossa razão, o que significa que essa hipótese tinha posto em dúvida sua confiabilidade. Nas Meditações, Descartes afirma que a hipótese do Deus enganador põe em dúvida a regra geral de clareza e distinção e que a prova do Deus veraz é necessária para garantir a sua validade, isto é, a certeza de que “todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras do modo mesmo como as entendemos” (AT VII: 13/ FC 37). Ao que parece, portanto, ao dizer que a hipótese do Deus enganador põe em dúvida nossas percepções claras e distintas, Descartes estaria sugerindo que essa hipótese põe em dúvida com isso a confiabilidade da própria razão enquanto tal. De modo que, ao validar a regra geral de clareza e distinção, a prova do Deus veraz validaria de fato a própria confiabilidade da razão.³¹

³¹ Harry Frankfurt foi dessa opinião. Segundo Frankfurt (2008, p. 215), “*Once Descartes has formulated the principle of clarity and distinctness, his task is to determine whether or not it is an acceptable rule*

No entanto, como procuramos assinalar acima (cf. nossas p. 51-52) se assumirmos que a dúvida metafísica incide sobre a razão, como seria possível, sem o risco de circularidade, vencer uma dúvida sobre a razão, já que, para isso, não há outro meio senão empregar a razão? Pois, para vencer essa dúvida, segundo Descartes, precisamos efetuar uma demonstração a fim de provar a existência de um Deus veraz. Mas em qualquer demonstração que efetuemos é evidente que precisaremos empregar a razão. Assim, como questiona Beyssade (1997, p. 12), “O processo não é vicioso e a dificuldade, insolúvel?”

2.2.3 A Defesa pela Autojustificação da Razão

A última possibilidade de interpretação da resposta de Descartes que examinaremos, proposta por Jean-Marie Beyssade, sustenta que, apesar das aparências em contrário, seria possível “[...] se servir da razão para superar uma dúvida sobre o crédito a conceder à razão” (BEYSSADE, 1997, p. 12). Beyssade (1997, p. 21) chama essa interpretação de defesa pela autovalidação da razão.

A defesa pela autovalidação da razão pode ser assim designada porque ela pretende mostrar que a razão, quando empregada rigorosamente, isto é, quando dá assentimento somente ao que é claro e distinto, nos leva à conclusão de que a razão é confiável e que, portanto, não é racional duvidarmos da confiabilidade da razão.

Essa defesa se apóia no fato de Descartes afirmar (cf. AT VII: 12, 18/FC 19, 23; AT IX 204/P 216) que a dúvida não pode ser gratuita ou arbitrária, mas que é necessário uma razão para duvidar, pois, do contrário, ela seria irracional. Vimos que Descartes apresenta a hipótese de um Deus enganador como uma razão para duvidarmos da razão. Enquanto essa hipótese não for refutada não poderemos ter a certeza de que a razão não nos engana mostrando-nos o que é falso como se fosse verdadeiro. Porém, se essa hipótese puder ser refutada e substituída pela conclusão

of evidence. Now perceiving clearly and distinctly is an activity of the reason. It is what the faculty of reason does when it is at its best. The problem of deciding whether clear and distinct perceptions can be trusted, therefore, is the problem of validating reason.”

de que Deus é veraz, então a razão de duvidar será eliminada e poderemos ter a certeza de que a razão é confiável.

De acordo com a defesa pela autovalidação da razão, a prova do Deus veraz mostraria justamente que a hipótese do Deus enganador é infundada. Pois, examinando mais cuidadosamente a idéia de Deus, perceberíamos clara e distintamente que essa hipótese não é baseada numa idéia clara e distinta, mas sim numa idéia obscura e confusa e que, portanto, ela não é uma boa razão para duvidar. Eliminada, assim, a única razão que tínhamos para duvidar da razão, poderíamos então, com a conclusão demonstrada de que Deus é veraz, ter a certeza de que a razão é confiável, isto é, de que ela não nos engana levando-nos a tomar o falso por verdadeiro quando assentimos àquilo que percebemos clara e distintamente.

Não haveria círculo nesse procedimento porque, segundo a defesa pela autovalidação da razão, ao se provar a existência e veracidade de Deus, a confiabilidade da razão não teria sido pressuposta. Para efetuar essa prova, bastaria seguirmos o curso de nossas percepções claras e distintas que, clarificando a idéia de Deus, nos levaria à conclusão de que Deus é veraz e que, portanto, a hipótese de um Deus enganador é irracional.

Todavia, como seria possível eliminar o círculo nestes termos? Pois, se antes da prova de Deus a razão está em dúvida e, portanto, mesmo aquilo que percebemos clara e distintamente também está em dúvida, então as premissas da prova de Deus, muito embora sejam percebidas clara e distintamente, também estão em dúvida. Mas se essas premissas são assim duvidosas e precisam da garantia divina, como então evitar uma petição de princípio ou um círculo, se as empregarmos numa prova que deve garantir sua certeza?

Beyssade sustenta que Descartes de fato teria reconhecido que, antes da prova de Deus, todas as percepções claras e distintas, inclusive a das premissas dessa prova, seriam apenas persuasões ainda não justificadas e, portanto, duvidosas. Contudo, segundo ele, Descartes teria sido bem sucedido em mostrar na sua resposta ao círculo como seria possível superar essa dúvida sem que se pusesse qualquer dificuldade. Para Beyssade (1997, p. 32), “[...] a resposta constante de Descartes é satisfatória: ela estabelece que a passagem da persuasão

à ciência não coloca uma dificuldade de princípio, desde que se aceite um certo número de teses cartesianas inteiramente plausíveis.”

Vejamos então de que maneira Beyssade articula tais elementos interpretativos para desenvolver sua defesa da resposta cartesiana à objeção do círculo.

Em primeiro lugar, segundo Beyssade, devemos entender quais são, para Descartes, as condições de possibilidade da dúvida. Isso, sugere Beyssade, nos permitiria compreender qual é a extensão dessa dúvida e de que modo ela poderia ser eliminada.

Para que a dúvida seja possível, segundo Beyssade (1997, p. 18-19), Descartes considera necessário que sejam atendidas duas condições: primeiro, a mente deve estar livre de qualquer evidência, uma vez que “somos de uma natureza tal que, enquanto percebemos algo muito clara e distintamente, não podemos não crer que seja verdadeiro” (AT VII: 69/FC 145). Em segundo lugar, deve haver uma razão para duvidar. Pois a dúvida, para Descartes, não pode jamais ser gratuita ou arbitrária. Segundo Descartes, “[...] é necessário ter alguma razão de duvidar antes de se determinar a tanto (e foi por isso que propus as principais dessas razões em minha Primeira Meditação)” (AT IX 204/P 216).

Dessa maneira, Beyssade (1997, p. 20-21) propõe que consideremos a seguinte situação. Suponhamos que a proposição p seja clara e distintamente percebida. No momento em que é assim percebida, é impossível duvidar de p . Mas, segundo Beyssade, podemos desviar a atenção de p e p deixa então de ser objeto de uma evidência atual. Nesse momento, p se torna objeto de uma dúvida possível, embora ainda não efetiva.

A dúvida sobre p é apenas possível, mas ainda não efetiva porque, como relembra Beyssade, para Descartes, é preciso ainda que se encontre uma razão suficiente para duvidar de p . Segundo Beyssade (1997, p. 22):

[Para] duvidar, [...] não basta desviar-se da evidência presente: essa condição necessária não é suficiente; ela permite examinar o valor de verdade da proposição p , mas não toma como dado o exame nem seu resultado. Se, por hipótese, eu não tivesse nenhuma outra idéia de nenhum tipo, eu não pensaria em infirmar p nem, de resto, em confirmá-la.

Consideremos, pois, a maior de todas essas razões: Descartes levanta a hipótese de um Deus enganador. Dessa maneira, se desviarmos a atenção de *p* e pensarmos agora nessa hipótese, poderemos então duvidar efetivamente de *p*.

Vê-se, assim, que as conclusões que lembramos ter deduzido numa ocasião anterior se apresentam como as mais suscetíveis a essa dúvida. Pois, se *p* for uma conclusão deduzida, então, no momento em que nos lembramos dela isolada de suas premissas, ela não têm mais a mesma clareza e distinção que tinha quando era vista juntos delas. Assim, podemos pensar em *p* e simultaneamente na hipótese do Deus enganador e *p* será objeto de uma dúvida efetiva.

No entanto, segundo Beyssade, embora tivesse considerado que a dúvida só seria efetiva com relação às conclusões rememoradas, Descartes teria considerado que a hipótese do Deus enganador também afetaria de maneira relevante a certeza mesmo de princípios intuídos como o próprio *cogito*.³² De acordo com Beyssade (1997, p. 25):

[...] salta aos olhos que essa condição metafísica implícita [i. e., o conhecimento da veracidade divina], que se pode opor em uma dúvida efetiva às conclusões deduzidas permanece a mesma para os axiomas elementares e para isso que se chama de *cogito*. Daí porque eles podem ressuscitar e recalcar a dúvida, mas não fazem desaparecer a razão para duvidar. Eles não podem se manter pacificamente e como que se desmobilizar ou se desarmar: eles devem sempre se armar, sempre lutar, sempre vencer; e é o que eles fazem. Pois, também para eles, a persuasão (de que *p* é verdadeira) envolve uma antecipação (sobre a necessidade, a objetividade, a eternidade da verdade) que não está justificada, uma premissa metafísica que não está esclarecida: ela tem, pois, em si, e não fora de si, algo que permanece obscuro. Por mais perfeita que seja, para as verdades as mais simples, sua mui perfeita certeza, ela guarda essa imperfeição, que só desaparecerá com a prova da veracidade divina. Até lá, nenhuma proposição particular *p* tem a certeza perfeita da ciência, porque nenhuma idéia pode ser perfeitamente clara e distinta.

Desse modo, segundo Beyssade, Descartes teria considerado que o conhecimento de Deus seria uma condição necessária para a certeza mesmo de proposições que enunciam princípios intuídos (cf. nossas p. 76-77). Para Descartes, segundo Beyssade, a certeza dessas proposições só duraria pelo tempo em que são

³² Na Segunda Meditação, Descartes parece reconhecer que também a certeza do *cogito* é temporária, isto é, que ela dura somente pelo tempo em que pensamos a proposição “eu sou, eu existo”. Diz Descartes: “Eu sou, eu existo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser” (AT VII: 27/FC 49).

percebidas clara e distintamente. Como Descartes descreve no início da Terceira Meditação, o que ocorre é uma oscilação. “Toda vez [...] que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber clara e distintamente, sou por elas persuadido de modo [...] completo” (AT VII: 36/FC 73). Porém, se desviarmos a atenção delas e pensarmos na hipótese do Deus enganador, essa persuasão desaparece e não poderemos não duvidar. Pois podemos pensar que algum Deus possa nos haver dado uma natureza que fôssemos enganados também acerca das coisas que nos parecem as mais manifestas (AT VII: 36/FC 73).

Assim, como sugere Beyssade (1997, p. 19), para que a dúvida metafísica seja eliminada e a certeza de todas as percepções claras e distintas seja estabelecida, será necessário e suficiente suprimirmos a segunda condição da dúvida, a razão para duvidar, substituindo a hipótese do Deus enganador pela prova da existência de um Deus veraz. Com a conclusão demonstrada de que Deus não é enganador, poderemos então ter a certeza de que ele não nos dotou com uma razão defeituosa que nos engana sistematicamente e, portanto, podemos ter a certeza de que nossa razão é confiável e não nos engana quando percebemos algo clara e distintamente.

Todavia, como seria possível suprimir a dúvida dessa maneira? Como Beyssade (1997, p. 20-21) mesmo pondera, se antes da prova de Deus, a razão está em dúvida e, com ela, todas as percepções claras e distintas, então as premissas dessa prova também serão apenas persuasões ainda não justificadas e, portanto, duvidosas. Mas então com que legitimidade poderíamos empregá-las para provar Deus, se o método exige que rejeitemos tudo aquilo que for minimamente duvidoso (AT VII: 18/FC 23)? Como poderíamos, sem o risco de circularidade, efetuar essa prova e com ela eliminar a hipótese do Deus enganador nos apoiando em premissas que foram postas em dúvida por essa hipótese e que precisam, portanto, ter sua certeza garantida pela própria prova que elas devem permitir efetuar?

Para suprimir essa dificuldade, de acordo com Beyssade, é necessário, em segundo lugar, que compreendamos melhor qual é a natureza da dúvida cartesiana. Segundo Beyssade (1997, p. 22), a dúvida, para Descartes, é *relação* entre dois termos, e não *propriedade* de um termo.

Beyssade nos lembra que nas Sétimas Objeções Bourdin objetou a Descartes que a dúvida nos deixaria paralisados, pois ela nos deixaria desprovidos de qualquer ponto de apoio para avançarmos. Segundo Bourdin, Descartes teria levado a dúvida até ao ponto de considerar que não haveria sequer “nenhuma mente e nenhum corpo” (AT VII: 468, tradução nossa). Bourdin parece sugerir que, dado que o método nos exige rejeitar tudo que for mesmo que minimamente duvidoso, então nem sequer o *cogito* escaparia dessa dúvida. Conseqüentemente, para Bourdin, o *cogito* não poderia funcionar como o ponto arquimediano a partir do qual Descartes pretendia, a partir de suas idéias, alcançar um conhecimento certo de outras coisas diversas do eu.

Nas suas respostas às objeções de Bourdin, ao mesmo tempo em que põe em questão a honestidade das intenções que estariam por trás delas, Descartes censura também a má compreensão da dúvida que elas revelariam. De acordo com Descartes:

Repito, nenhum espírito, nenhum corpo. Ele [Bourdin] diz isto a fim de ter motivo depois para tecer cavilações por muito tempo sobre aquilo que eu disse no início quando, supondo que a natureza do corpo não me era ainda completamente conhecida, eu a incluí entre as coisas duvidosas; mas, depois disso, reconhecendo que uma coisa que pensa não pode não existir, e dando o nome de espírito a essa coisa que pensa, eu disse que um espírito existia; como se eu tivesse esquecido que eu o havia negado anteriormente, quando eu tomava o espírito por uma coisa que me era desconhecida, e como se eu tivesse considerado que as coisas que eu havia negado naquele momento, porque me pareciam incertas, deveriam sempre ser negadas dessa maneira, e que não poderia ocorrer que elas se tornassem depois evidentes e certas. Deve-se notar que do início ao fim ele considera a dúvida e a certeza, não como relações de nosso conhecimento aos objetos, mas como propriedades dos objetos mesmos que neles permanecem sempre aderidas; de tal modo que as coisas que uma vez reconhecemos como duvidosas jamais poderiam se tornar certas (AT VII: 473, tradução nossa de JMB 472-473).

Segundo Beyssade, Descartes estaria explicando nesta passagem que a dúvida e a certeza, tal como ele as concebe, não seriam propriedades inerentes a um termo (seja ele um objeto, uma percepção ou uma proposição), permanentemente aderidas a ele. Para Descartes, a dúvida, assim como a certeza, seria, de acordo com Beyssade (1997, p. 22), “[...] uma relação entre dois elementos no interior de nosso conhecimento, entre uma razão para acreditar e uma razão para duvidar.” Nessa medida, uma dada proposição não seria duvidosa nem certa em si

mesma, mas por relação às razões que tenhamos para duvidar ou para acreditar nela.

Dessa maneira, se tomarmos o caso das premissas da prova de Deus (como, por exemplo, a proposição que enuncia o princípio de causalidade, a premissa fundamental dessa prova), elas, em si mesmas, não seriam nem certas nem duvidosas. Essas proposições nos parecerão certas enquanto efetivamente as percebermos clara e distintamente. Elas se tornarão de alguma maneira duvidosas, se desviarmos a atenção delas e pensarmos na hipótese de um Deus enganador. Sua dúvida ou sua certeza, portanto, não são absolutas, mas relativas, elas dependem das razões que tenhamos para duvidar ou para crer dessas premissas.

Por isso, segundo Beyssade, mesmo que essas premissas se mostrem duvidosas num dado momento, nem por isso Descartes seria obrigado a rejeitá-las permanentemente, como queria Bourdin. Segundo ele, Descartes consideraria perfeitamente legítimo desviarmos nossa atenção das razões para duvidar dessas proposições a fim de reavaliá-las e contrabalançá-las com as razões para crer. Segundo Beyssade:

Vê-se o equívoco do Padre Bourdin. Ele acredita erradamente que a proposição *p*, se ela é duvidosa em um momento do tempo, assim permanecerá indefinidamente em seguida e não poderá, pois, nunca servir de premissa para uma conclusão absolutamente certa. Ora, dizer que a proposição *p* é duvidosa é simplesmente dizer que, em uma dada mente e em um dado momento, ela se choca contra uma razão suficientemente forte para suspender o assentimento a *p*. Se essa razão desaparecer, *p* voltará a ser o objeto de minha persuasão. Se todas as razões ou, ao menos, a mais forte de todas as razões venham a confirmar *p* em lugar de se opor a ela, *p* tornar-se-á um objeto da ciência, “algo de firme e de constante nas ciências” (BEYSSADE, 1997, p. 23).

Dessa maneira, embora a hipótese de um Deus enganador inicialmente ponha em questão todas as proposições claras e distintas, elas todavia poderiam vir a se tornar certas depois. Pois, segundo Beyssade, Descartes teria considerado perfeitamente possível reavaliarmos essa razão de duvidar examinando mais atentamente a idéia de Deus. Esse exame nos levaria afinal à conclusão clara e distinta de que Deus não pode ser enganador e que, portanto, a hipótese inicial de um Deus enganador era infundada e não se constituía como uma razão válida para duvidar. Assim, reavaliando a razão metafísica para duvidar poderíamos suprimi-la e

substituí-la pela conclusão do Deus veraz e, com isso, não só voltaríamos a ter a persuasão das proposições claras e distintas, mas teríamos também agora estabelecida sua certeza metafísica delas e de todas as outras proposições claras e distintas.

No entanto, como seria possível reavaliar e suprimir a razão metafísica para duvidar nestes termos, se ela torna tudo duvidoso? Para isso, teríamos que efetuar a demonstração da existência e veracidade divinas. Porém, se antes da prova de Deus, todas as proposições claras e distintas estão em dúvida e são apenas persuasões, então as premissas da prova de Deus também estão em dúvida e são apenas persuasões. Que valor teria então a conclusão dessa prova, se ela foi extraída de premissas duvidosas? Não estaríamos tentando derivar a certeza a partir de meras persuasões? Mas como seria possível a Descartes, segundo Beyssade, passar da mera persuasão das premissas dessa prova para a certeza da ciência sem que com isso se pusesse uma dificuldade de princípio?

Beyssade articula por fim um último elemento interpretativo que acrescentando-se aos anteriores esclareceria este ponto ao mesmo tempo em que esclareceria a autovalidação cartesiana da razão. Segundo Beyssade, tal como já teria proposto Harry Frankfurt (2008, p. 241-245), “[...] para eliminar a dúvida metafísica, não se trata de acrescentar um suplemento à persuasão inicial, mas de contrabalançar as razões para duvidar com razões que sejam ao menos tão fortes quanto elas” (BEYSSADE, 1997, p. 26).

Beyssade sustenta que, embora duvidosas, as premissas da prova de Deus poderiam ser legitimamente admitidas. Sua persuasão seria suficiente para legitimar sua admissão. Também a hipótese do Deus enganador foi admitida sem que ela própria fosse certa. Se, para engendrar a dúvida, é legítimo admitir razões duvidosas, então, para eliminá-la, também é legítimo admitir razões que igualmente são apenas do âmbito da persuasão. Sendo a dúvida relação, então, se elas se mostrarem, por fim, mais fortes do que as razões para duvidar, poderemos descartar estas últimas. Se a maior de todas as razões para duvidar puder ser assim subjugada, poderíamos considerar definitivamente estabelecida a certeza da ciência.

Beyssade nos lembra que, nas Sétimas Objeções, Bourdin protestou que as razões de duvidar apresentadas por Descartes na Primeira Meditação fossem elas mesmas duvidosas (AT VII: 469-470). Segundo Beyssade (1997, p. 26), “Descartes

retruca que, no momento da dúvida, quando nenhuma idéia tornou-se ainda perfeitamente clara e distinta, basta esse gênero de razões para disporem sentido inverso minhas persuasões.” De fato, nas Sétimas Respostas, Descartes responde a Bourdin o seguinte:

[...] é certo que essas razões são bastante fortes para nos obrigar a duvidar, mas que elas mesmas são duvidosas, e, por isso, não devem ser conservadas, como ele notou acima; elas são, digo, bastante fortes, enquanto não tenhamos outras que, suprimindo a dúvida, tragam ao mesmo tempo a certeza; e porque eu não encontrei nenhuma razão assim na Primeira Meditação, por mais que procurasse por todos os lados e meditasse sem cessar, eu disse por isso que as razões que eu tinha para duvidar eram fortes e meditadas. Mas isso excede a capacidade de nosso autor [Bourdin]; pois ele acrescenta: “Quando você prometeu oferecer razões fortes e boas, eu também esperava que elas fossem certas, tal como o exige sua regra”; como se esta regra que ele imagina pudesse ser aplicada às coisas que eu disse na Primeira Meditação (AT VII: 473-474, tradução nossa de JMB 473 cotejada com o latim).

O ponto da para o qual Beyssade chama a atenção é o de que, nesta passagem, Descartes estaria sugerindo que, assim como bastam razões duvidosas para engendrar a dúvida, então, “[...] para vencê-las, bastará também razões que, sendo do mesmo gênero da persuasão, sejam mais fortes do que elas, mesmo que não tenham ainda, antes da conclusão da veracidade divina, a certeza metafísica da ciência” (BEYSSADE, 1997, p. 26). Se é lícito admitir razões para duvidar que são apenas do gênero da persuasão, então também é lícito admitir razões para crer que são do mesmo gênero da persuasão. O importante apenas é que essas razões sejam claras e distintas e se revelem mais fortes do que as razões para duvidar para que, desse modo, como sugere Descartes, “suprimindo a dúvida, tragam ao mesmo tempo a certeza” (AT VII: 473-474).

Contudo, voltemos a insistir, se antes da prova de Deus tudo o que percebemos clara e distintamente é ainda apenas uma persuasão não justificada e, portanto, duvidoso, como se poderia passar assim da persuasão à ciência? Beyssade formula essa questão nos seguintes termos:

O argumento cartesiano apóia-se, de fato, sobre premissas e comporta etapas que, no momento em que elas se dão, não são ainda talvez nada além de persuasões. O axioma da causalidade, por exemplo, ou mesmo isso que se chama de *cogito*, não parecem estar ao abrigo da dúvida

metafísica que nasce da suposição de um deus enganador. É preciso, então, rejeitá-los? Tal é a atitude de Bourdin, que se recusa a avançar um só passo, e se crê, desse modo, fiel às exigências do método cartesiano, do qual essa paralisia demonstraria o caráter funesto, pois o método, em seu primeiro preceito, ordena nada acolher que seja – não importa o quão pouco – duvidoso. Descartes, entretanto, apóia-se sobre eles. Com que direito? (BEYSSADE, 1997, p. 26-27).

Para além desta dificuldade com relação à legitimidade das premissas da prova de Deus, essa prova enfrenta ainda uma outra dificuldade. Como vimos, Descartes afirma nas Segundas Respostas que a hipótese de um Deus enganador projeta uma dúvida sobre as conclusões deduzidas. Com isso, ele parece estar admitindo que as demonstrações, para ter valor probatório, requereriam previamente uma garantia ou fundamentação. Garantia esta que, segundo ele, só poderia ser dada pela prova de um Deus veraz. Mas se esta proposição “Deus existe e é veraz” é uma conclusão deduzida e se, antes da prova da existência de Deus, as conclusões são persuasão apenas e são, portanto, duvidosas, como seria possível a Descartes efetuar essa prova sem incorrer em petição de princípio? Já não estaríamos de antemão pressupondo que as conclusões deduzidas devem ser admitidas como certas? Além disso, se a lembrança das conclusões deduzidas está sujeita à dúvida, por que a lembrança da conclusão de que Deus existe e é veraz não estaria, ela também, sujeita a essa mesma dúvida? Não poderá ocorrer que, assim que desviarmos nossa atenção da prova, a dúvida seja reintroduzida? Pois, após termos efetuado essa prova, podemos pensar novamente na hipótese de que um Deus enganador talvez nos tenha dado uma natureza intrinsecamente defeituosa e, com isso, a dúvida retorna.

Beyssade nos lembra que, para tentar eliminar essas dificuldades, poder-se-ia sustentar que as premissas da prova de Deus, embora não tendo ainda antes dessa prova a certeza da ciência, seriam completamente indubitáveis enquanto percebidas clara e distintamente. Segundo essa estratégia, como lembra Beyssade (1997, p. 27), bastaria, então“ [...] que a prova fosse suficientemente condensada para ser vista em uma só intuição e ela arrebataria nossa adesão, excluindo de sua percepção clara e distinta toda evidência no passado.”Porém, como vimos no exame da defesa pela memória (cf. nossas pp. 61-62), essa estratégia fracassa por diversas razões e pelos mesmos motivos também Beyssade (1997, p. 27-28) a rejeita.

A idéia que Beyssade (1997, p. 28) procurará então sustentar é a de que, “[...] [para] responder à objeção do círculo, é desejável, mas não indispensável, que a prova [de Deus] seja curta e possa se reduzir a uma intuição.” Esse recurso seria dispensável, de acordo com Beyssade (1997, p. 28), em virtude da “[...] homogeneidade da intuição e da dedução: pouco importa que eu possa ou não condensar em uma só intuição todos os elementos da cadeia dedutiva até a veracidade divina, desde que cada um seja claro e distinto.” Em outras palavras, como diz Beyssade alhures (1979, p. 11), a evidência se preservaria ao longo das cadeias dedutivas. De maneira que, para provar Deus, bastaria então que, partindo de premissas claras e distintas, passássemos gradativamente (mas sem deixarmos em nenhum momento que a cadeia dedutiva se quebrasse) para as proposições mais complexas que seriam suas conseqüências. Bastaria, segundo Beyssade (1997, p. 28), “[...] que ao término do caminho, pouco importa que ele seja curto ou longo, o desenvolvimento clara e distinto da idéia do Deus todo-poderoso chegue a sua veracidade, para que essa veracidade destrua a hipótese inquietante do Deus enganador.”

Assim, no exato momento em que atingimos a conclusão de que Deus não é enganador, suprimimos a razão para duvidar e ocorre, então, uma modificação na situação da nossa mente.³³ A partir desse momento, já não podemos mais entreter a hipótese de que Deus seja enganador e, então, tudo muda. Com diz Beyssade (BEYSSADE, 1997, p. 28-29):

Quando atingi essa certeza, que não é ainda nela mesma nada além do que uma persuasão, a situação de minha mente mudou no que diz respeito a todas as conclusões e, para começar, no que diz respeito a esta própria conclusão de que existe um Deus todo-poderoso e não-enganador. É verdade que posso sempre desviar minha atenção das razões que me conduziram a essas proposições: eu o posso, e mesmo, cedo ou tarde, isso acontecerá, inevitavelmente. Transformadas em lembranças de evidências, evidências no passado, minhas conclusões serão então como que desarmadas. Mas não há mais adversário para atacá-las. A hipótese do

³³ Marcos André Gleizer parece ter chegado a uma conclusão semelhante. Segundo Gleizer (1995, p. 66): “À diferença do que ocorre com as outras demonstrações racionais, o movimento demonstrativo que culmina na conclusão da existência necessária de um Deus veraz, coincide com o movimento que desvela o caráter absurdo e contraditório contido na hipótese cética, excluindo logicamente o único obstáculo que nos impedia de crer na verdade das idéias claras e distintas. Demonstrar que somos criados por um Deus veraz é demonstrar que a hipótese de um Deus enganador é contraditória, que o ceticismo sobre a razão não é racional. Assim, a partir do momento em que formamos a idéia clara e distinta de Deus, esta *nos afeta* de tal maneira que torna-se impossível pensar que Deus possa nos enganar” (grifo nosso).

deus enganador não se apresenta mais como um ofensor a ser vencido; ela foi substituída pela conclusão demonstrada de que Deus não é enganador. O verdadeiro Deus não tem que “acorrentar o gênio maligno”, como o dizia de modo inadequado Bourdin: o verdadeiro Deus, uma vez provado, dissipou todas as ficções de um ser todo-poderoso e enganador, desmascarando a contradição entre os dois adjetivos. A lembrança das conclusões demonstradas permanece pacificamente estabelecida na mente que clarificou sua idéia de infinito, provando a existência de um Deus não-enganador. Essa lembrança adquiriu, na mente [...] a certeza metafísica da ciência, e, com ela, todas as outras evidências no passado.

Beyssade (1997, p. 30-31) procura ilustrar seu argumento fazendo uma comparação entre a prova de Deus e uma prova matemática. Um matemático que provou que a soma dos ângulos do triângulo é igual a 180° não pode mais duvidar dessa conclusão. Ele só pode duvidar se ainda houver uma razão para isso (que, nesse caso, põe em xeque a prova ela mesma). O mesmo ocorre como o metafísico que, uma vez tendo provado a conclusão de que Deus existe e é veraz, não pode mais duvidar dessa conclusão demonstrada. O matemático, de seu lado, enquanto não tenha provado Deus, ainda pode, por isso, duvidar, se ele desviar sua atenção da conclusão que acabou de demonstrar e pensar na hipótese de um Deus enganador. Já o metafísico não pode mais duvidar de forma alguma, pois ele não tem mais nenhuma razão para duvidar. Pois a única razão que havia para isso, “talvez Deus seja enganador”, acabou de ser refutada.

Assim, Descartes não teria incorrido num círculo porque, ao efetuar a prova de Deus, ele não teria pressuposto a confiabilidade da razão e de suas percepções claras e distintas. Ele apenas teria seguido o curso de suas percepções claras e distintas que, clarificando a idéia de Deus, o teria levado à conclusão de que a hipótese de um Deus enganador seria irracional e não se constituiria como uma razão válida para duvidar da confiabilidade da razão e de suas percepções claras e distintas. Suprimindo assim a única razão que havia para duvidar, estaria estabelecida a certeza de que nossa razão é confiável e não nos engana com relação àquilo que percebemos clara e distintamente.

Procuramos até aqui apresentar a estratégia da defesa pela autovalidação da razão. Façamos agora, tal como o fizemos com as defesas abordadas anteriormente, um exame crítico dela. Como veremos, embora talvez ofereça a estratégia mais promissora de interpretação, a defesa pela autovalidação da razão

não está isenta de problemas. Examinaremos a seguir algumas dificuldades envolvidas nessa defesa que podem comprometê-la.

Uma primeira dificuldade seria a seguinte. Não poderia a idéia do Deus veraz nos ter sido dada pelo Deus enganador? Marcos André Gleizer lidou com essa dificuldade. Ele a formula da seguinte maneira:

Poder-se-ia objetar que a *necessidade* em que nos encontramos, após termos formado a idéia adequada de Deus, de concebê-lo como existente e veraz, e conseqüentemente a *impossibilidade* de concebermos a existência de um Deus enganador, nada mais são que uma *necessidade ou impossibilidade para nós*, mas que isto talvez não seja *necessário ou impossível em si*. Esta objeção equivale a afirmar que é possível que a idéia adequada do Deus veraz (proposição necessária que nos impede de conceber um Deus enganador) nos tenha sido dada pelo Deus enganador ele mesmo e, portanto, que ela seja falsa (o que constituiria sua suprema sutileza e malignidade)."

Contudo, como lembra Gleizer, para duvidar é preciso, segundo Descartes, de uma razão para tanto. Sustentar que talvez a idéia do Deus veraz nos tenha sido dada por um Deus enganador equivale a dizer que duvidamos da proposição "Deus é veraz" porque "talvez Deus seja enganador". Mas não basta simplesmente dizer que duvido de p (Deus é veraz) porque talvez $\text{não-}p$ (Deus é enganador). Segundo os critérios de Descartes, não estaríamos nesse caso oferecendo uma razão válida para duvidar e nossa dúvida seria gratuita. Segundo Gleizer (1995, 67), "Afirmar simplesmente a possibilidade de $\text{não-}p$ não equivale a exhibir uma *outra idéia (q)* de onde decorreria a possibilidade desta negação. As regras do jogo da dúvida não seriam assim respeitadas."³⁴ Dessa forma, se temos a idéia clara e distinta "Deus é veraz" e o único motivo que temos para duvidar é que "talvez Deus seja enganador", então não temos nenhuma razão relevante para duvidar e a proposição "Deus é veraz" deve ser considerada indubitável.

³⁴ Nesse mesmo contexto, Gleizer faz ainda uma observação bastante interessante a respeito da estratégia do cético de tentar voltar a razão contra si mesma: "É importante notar que a distinção entre a *afirmação gratuita* da possibilidade de $\text{não-}p$ e a exibição de uma *razão de duvidar* de p , isto é, a produção efetiva de um argumento que permita sustentar a afirmação da possibilidade de $\text{não } p$, deve ser aceita pelo cético pirrônico. Com efeito, este utiliza o princípio segundo o qual para cada argumento é sempre possível apresentar um argumento oposto, igualmente forte, fundando neste equilíbrio de forças a *epokhé*. Assim, para que este equilíbrio de forças se realize, não basta afirmar a possibilidade de construir um contra-argumento, mas é preciso construí-lo efetivamente" (GLEIZER, 1995, p. 67).

No entanto, parece-nos que essa saída não é plenamente satisfatória. Pois parece-nos que cada passo da demonstração de Deus, dado antes de se alcançar sua conclusão, pode ser posto em questão. Posso pensar na premissa p , mas, em seguida, desviar a atenção de p e pensar na hipótese de um Deus enganador. Dessa forma, não estarei dizendo “duvido de p porque talvez não- p ”, mas sim “duvido de p porque q (talvez Deus seja enganador).³⁵ Assim, por que a soma ou seqüência de passos assim duvidosos culminaria em algo que não é mais duvidoso, mas metafisicamente certo?

Talvez, aquele que estivesse efetuando a prova solicitasse ao seu crítico que não se detivesse dessa maneira em cada passo da demonstração, mas que aguardasse seu término para assim ver que seu encadeamento rigoroso eliminaria todo o problema. Contudo, parece-nos que o crítico ainda poderia objetar ao final da demonstração que aquele que a efetuou pressupôs a validade das premissas dessa prova quando elas ainda estavam em questão. Não faria diferença, portanto, dizer que a demonstração foi feita com toda clareza e distinção e rigor possíveis e que ao final ela nos persuadiria por completo eliminando toda a dúvida. Pressupor a validade das premissas da prova de Deus quando elas ainda estão em questão parece simplesmente repor o problema do círculo.

É certo, como diz Beyssade (1997, p. 28), que quando atingi a conclusão clara e distinta de que Deus é veraz, “[...] a situação de minha mente mudou no que diz respeito a todas as conclusões e, para começar, no que diz respeito a esta própria conclusão de que existe um Deus todo-poderoso e não-enganador.” Mas por que essa mudança no estado de minha mente com relação à existência de um Deus veraz não seria só mais um estado persuasivo de uma convicção subjetiva produzida por um Deus enganador?

³⁵ Em conexão com a dificuldade geral levantada aqui, o Professor Dr. Luiz Antônio Alves Eva me sugeriu a possibilidade de um outro problema bastante interessante. Segundo Eva (comunicação pessoal): “[...] a hipótese de que a idéia do Deus veraz seja produto de um Deus enganador não precisa ser necessariamente compreendida como desprovida de razão, uma vez que ela própria pode ser vista como o produto de uma razão, a saber, a hipótese do Deus enganador. O problema aqui passaria ser o de saber em que medida a própria prova, pelo seu conteúdo, excluiria essa hipótese particular. Noutras palavras: 1) a prova do Deus Veraz, se for de fato uma prova, exclui a hipótese do Deus enganador. 2) Mas se a prova do Deus Veraz puder ser o produto de uma ilusão criada pelo Deus enganador, então ela não é propriamente uma prova (no sentido acima considerado). Portanto, o resultado da prova não pode ele mesmo ser alegado sem circularidade para negar essa hipótese considerada em 2.”

Beysade, entretanto, insiste que a idéia clara e distinta de Deus— idéia de um ser infinitamente perfeito que nos ultrapassa para além de toda medida – garantiria a passagem da persuasão à certeza da ciência. A idéia clara e distinta de Deus remeteria para um ser cuja existência seria absolutamente necessária. Tendo a alcançado, teríamos ao mesmo tempo a garantia plena da certeza dela própria e de todas as percepções claras e distintas excluindo assim a possibilidade de uma falsidade absoluta tal como evocada por Descartes nas Segundas Respostas(AT IX: 113-114/P 170). Como explica Beysade (1997, p. 35):

Presente desde o início, a intenção de uma verdade absoluta, que é correspondência com as coisas e não somente coerência consigo, é finalmente garantida por um Deus cuja potência incompreensível ultrapassa toda medida. É a presença nela de uma idéia, a idéia de infinito que ela entende, mas que ela não pode dominar, compreender nem conceber, que permite à nossa razão assegurar sua própria coerência interna, saindo de si mesma para se relacionar com as coisas. [...] A diferença entre o adequado e o distinto exprime essa abertura da razão cartesiana para o exterior ou, o que é a mesma coisa, essa interiorização, pela razão humana, de sua relação com o que a ultrapassa e lhe permanece exterior.”

O que Beysade sugere, portanto, é que, com a idéia clara e distinta de Deus, teríamos encontrado uma idéia em nós que remeteria necessariamente para algo outro que não nós mesmos. Ela nos levaria necessariamente à conclusão, como diz Descartes, de “[...] que não estamos sós no mundo, mas que alguma outra coisa, que é a causa dessa idéia, também existe” (AT VII: 42/FC 85). Desse modo, a idéia do ser perfeito exigiria necessariamente como sua causa a existência do ser perfeito. Sua infinitude e perfeição, por sua vez, seriam absolutamente incompatíveis com o engano. De modo que, com a prova do Deus veraz, segundo Beysade (1997, p. 35), abrir-se-ia um caminho que nos daria acesso à certeza metafísica mostrando que todas as nossas idéias claras e distintas correspondem a algo existente objetivamente.

Todavia, o que garante em primeiro lugar que a idéia do ser perfeito remeta realmente para um ser perfeito existente objetivamente? O que garante que essa alteridade, esse outro que não eu para o qual a idéia do ser perfeito remete, não seja apenas uma convicção subjetiva produzida por um Deus enganador? Este problema, envolvido na defesa pela autovalidação da razão, já havia sido apontado por Martial Gueroult. Segundo Gueroult (1984, p. 171, tradução nossa):

Certamente, essa solução é de todas a mais aproximativa, sem ser contudo ainda rigorosa. Essa necessidade objetiva, essa alteridade [de Deus] não são tais senão para mim, a quem elas aparecem, e poderemos mais uma vez nos perguntar qual o valor desse fenômeno, se expressa verdadeiramente o outro, ou apenas a mim, que *penso* tocar esse outro, que *penso* ser constringido por ele.

Assim, como poderíamos saber se acaso a idéia que temos de Deus não foi talvez nos dada por um Deus enganador? E se a idéia do Deus veraz nos tiver sido dada por um Deus enganador, como poderíamos estar certos de que nossa idéia de Deus representa adequadamente seus atributos e que esses atributos excluem absolutamente a possibilidade de que Deus seja enganador? A única razão que temos para crer isso seja assim, aparentemente, é a clareza e distinção com que essa idéia se nos apresenta. Mas antes que a prova de Deus seja efetuada a certeza das percepções claras e distintas é somente uma persuasão ainda não justificada. Ainda não sabemos se a clareza e distinção são suficientes para a certeza, pois talvez Deus nos engane mesmo em relação àquilo que nos parece o mais claro e distinto. Talvez, dessa maneira, o que se pretende ser uma autovalidação da razão não garanta mais do que uma coerência interna da razão consigo mesma incapaz de excluir a possibilidade de uma falsidade absoluta e, portanto, sem resolver plenamente o problema do círculo.³⁶

Lembremos também que, para Descartes, a prova de Deus se baseia fundamentalmente na aplicação do princípio de causalidade sobre a idéia de Deus. Se esse princípio for válido, então talvez as suas implicações também o sejam. Mas a hipótese de um Deus enganador resulta justamente na possibilidade de que os princípios sejam diferentes daquilo que pensamos que eles são, muito embora isto nos seja incompreensível e não possamos conceber como Deus poderia fazê-lo.

³⁶ Inspiramo-nos neste parágrafo em algumas observações feitas por Gary Hatfield. Segundo Hatfield (2003, p. 174-175): *“Granted, Descartes does not permit arbitrary grounds for doubt. However, it is not at all clear that once the deceiving-God hypothesis (...) has been framed, that clear and distinct perception of the idea of God (and of the other metaphysical apparatus of the Third Meditation) suffices to remove that doubt. The argument attempts to exclude the deceiving-God hypothesis on the grounds that it is logically flawed because it attributes deception to a being who, upon careful consideration, is conceived as perfect. But this “contradiction” depends on our idea of God accurately representing him as perfect. How can we be sure that our idea of God accurately represents his properties and that deception is incompatible with perfection? (...) [For] the doubt to be removed the substantive metaphysical principles used in the proofs that God exists and is no deceiver must be affirmed as true, apparently on the basis of clear and distinct perception. It seems that the reliability of clear and distinct perception must again be presupposed, and the circle returns.”*

Assim, será realmente que, como quer Beyssade, teríamos razão em dizer que podemos nos fiar legitimamente nesse princípio antes de sabermos se Deus é ou não enganador?

Quando o princípio de causalidade é posto em cena ainda vigora o regime da dúvida metafísica. O que nos garante, nessa etapa, que o princípio e suas conseqüências são verdadeiros? Damos nosso assentimento ao princípio de causalidade devido tão somente a impossibilidade de negá-lo diante de sua clareza e distinção. Porém, como Beyssade mesmo reconhece, essa evidência parece ser insuficiente diante da hipótese de um Deus enganador. Segundo Beyssade (1997, p. 20-21):

[...] sem a garantia divina, não tenho a ciência de p, porque não posso manter minha certeza após o momento da evidência presente. E, nem sequer no momento da evidência presente [...], apesar de minha irresistível adesão, tinha a ciência dela, mas apenas a persuasão, pois, se Deus é enganador, é nesse momento da evidência presente que ele me engana.

Nesse caso, parece que a defesa pela autovalidação da razão acaba pressupondo a validade do critério de clareza e distinção quando se admite que esse critério ainda está em questão. Dessa forma, porém, parece que o problema do círculo retorna.

Um segunda dificuldade envolvida na defesa pela autovalidação da razão incide sobre a própria idéia básica dessa defesa, isto é, a idéia de que a razão, quando usada rigorosamente, nos leva necessariamente à conclusão de que a razão é confiável. Porém, como Frankfurt (1991, p. 275) já havia notado, a seguinte questão poderia ser dirigida contra essa defesa: *“Given that reason leads to the conclusion that reason is reliable because a veracious God exists, may it not also lead to the conclusion that there is an omnipotent demon whose existence renders reason unreliable?”* Mas se a razão nos levasse a esse resultado, então, como observa Frankfurt, chegaríamos a conclusões contraditórias e teríamos motivo para duvidar da razão. Segundo Frankfurt (1991, p. 275), *“These two conclusions are incompatible, to be sure, and if the proper use of reason established both of them, this would mean that reason is not reliable.”*

No entanto, Descartes, como nos lembra Frankfurt (e tal como sustenta a defesa pela autovalidação da razão), não tomou a confiabilidade da razão como um dado certo, mas procurou demonstrá-lo através da prova de Deus. Porém, ao que parece, essa prova, de acordo com ele, só teria alguma relevância se supusermos de saída que a razão é confiável e não engendra conclusões contraditórias. Segundo Frankfurt (1991, p. 275):

[...] Descartes attempts to provide what amounts to a proof of the consistency of reason. But his proof appears to be decisive only if one assumes, thereby apparently begging the question, that reason is in fact consistent. For otherwise it might still be possible to construct an equally cogent proof of the inconsistency of reason.

Admitindo-se esse argumento, parece que temos que concluir que a defesa pela autovalidação da razão acaba pressupondo a confiabilidade da razão quando ainda está em questão saber se a razão é confiável. Não parece ajudar muito alegar que a dúvida é relação; que o que foi posto em dúvida pode se tornar certo, pois podemos reavaliar as razões para duvidar e contrabalançá-las com as razões para crer; que as razões para duvidar são elas mesmas duvidosas; que, se é legítimo admitir o que é só persuasão para instaurar a dúvida, então também o é para refutá-la. Pois parece que em qualquer caso, instauração ou refutação da dúvida, simplesmente estaríamos pressupondo a validade da razão antes de termos qualquer garantia disso.

Em suma, em vista das dificuldades apresentadas acima, parece que a defesa pela autovalidação da razão, apesar de suas manobras, ainda não oferece uma interpretação completamente satisfatória da resposta de Descartes à objeção do círculo. Primeiro, ela não parece dar uma resposta satisfatória para as dificuldades que resultam da possibilidade de que a idéia do Deus veraz nos tenha sido dada pelo Deus enganador. Aparentemente, essa defesa não é capaz de mostrar satisfatoriamente como a prova de Deus garantiria não só a coerência interna da razão consigo mesma, mas a exclusão da possibilidade de uma falsidade absoluta de nossas percepções claras e distintas. Ela também não parece ser capaz de mostrar como seria possível efetuar a prova de Deus sem que a validade do critério de clareza e distinção fosse pressuposta. Parece que a própria idéia

básica da defesa pela autojustificação da razão envolve uma pressuposição de que a razão é confiável quando isso é o que está em questão.

Para concluir, recapitulemos agora rapidamente o itinerário percorrido neste exame que fizemos das interpretações da resposta cartesiana à objeção do círculo e os resultados obtidos por esse exame.

Examinamos aqui três interpretações contemporâneas paradigmáticas da resposta de Descartes à objeção do círculo. Cada uma delas procura articular elementos interpretativos que permitiriam sanar as dificuldades postas por essa resposta, preservando-a como uma solução adequada para o problema. Porém, embora de fato ajudem a compreender melhor a resposta de Descartes e o problema do círculo como um todo, essas interpretações, como vimos, não são inteiramente bem sucedidas em desfazê-lo, por diversas razões.

De maneira mais geral, essas defesas fracassam pelos seguintes motivos. A defesa pela memória fracassa porque, ao supor que a prova do Deus veraz deve garantir a confiabilidade da memória, ela acaba gerando um novo círculo. A cada vez que tivermos dúvida sobre uma lembrança, precisaremos lembrar da conclusão de que Deus é veraz, sustentando assim a confiabilidade de uma lembrança com base em outra lembrança, o que é circular, se a memória está em dúvida. A defesa pela regra geral, por sua vez, fracassa porque, ao admitir que a prova do Deus veraz deve validar a regra geral de clareza e distinção, ela acaba recaindo na mesma dúvida que ela pretendia evitar sobre as proposições claras e distintas particulares empregadas nessa prova, pois essas proposições são casos particulares da regra geral e, portanto, precisam, elas também, ser validadas por essa mesma prova. Finalmente, a defesa pela autovalidação da razão fracassa porque, ao sustentar que a razão não engendra razões para duvidarmos da razão, ela parece pressupor a confiabilidade da razão e de suas percepções claras e distintas quando isso ainda requer uma garantia.

A seguir, procuraremos enunciar a conclusão que o exame feito até aqui nos permite chegar sobre o problema do círculo e suas possíveis implicações para a filosofia cartesiana.

3 CONCLUSÃO

Nosso propósito mais geral com este estudo foi o de apresentar ao leitor a resposta de Descartes ao problema do círculo cartesiano, as dificuldades nela envolvidas e sua dimensão bem como o atual estado da discussão sobre o assunto. Procuramos apresentar algumas das possíveis interpretações da resposta de Descartes, precisamente aquelas que, parece-nos, vêm se tornando paradigmáticas na extensa bibliografia sobre o círculo. Com isso, buscamos ver se era possível trazer algum esclarecimento sobre o modo com essa resposta poderia ser entendida.

Em vista dos resultados obtidos no exame que fizemos, faremos agora algumas considerações sobre as possíveis implicações derivadas das dificuldades envolvidas no problema do círculo para o projeto de Descartes nas *Meditações*. Para isto, façamos rapidamente uma retomada do itinerário percorrido em nosso estudo.

Relembremos, primeiramente, como o problema do círculo aparece nas *Meditações*. Como vimos, após descobrir o *cogito*, a primeira certeza que resiste à dúvida derivada da hipótese de um Deus enganador, Descartes, na Terceira Meditação, deriva desse primeiro conhecimento uma regra geral de conhecimento, segundo a qual “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e distintamente” (AT VII: 35/FC 71). Porém, ele reconhece que a hipótese de um Deus enganador o faz duvidar mesmo das coisas que ele crê ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente, até mesmo de proposições como “eu sou, enquanto eu existo” e “ $2+3=5$ ” (AT VII: 36/FC 73). Com isso, a própria regra geral de clareza e distinção é posta em dúvida. Descartes conclui então que enquanto não provar a existência e veracidade de Deus ele não poderá “estar completamente certo de nenhuma outra coisa”(AT VII: 36/FC 73). Entretanto, a prova de Deus que Descartes apresenta em seguida, como vimos, se assenta no princípio de causalidade, cuja certeza, por sua vez, se assenta unicamente em sua clareza e distinção. Em outras palavras, a certeza desse princípio parece pressupor a certeza de um outro princípio ou critério, justamente o de que tudo aquilo que percebo clara e distintamente é verdadeiro. Porém, quando Descartes invoca o princípio de causalidade, a regra geral de

clareza e distinção ainda está em dúvida, pois ainda não se sabe se Deus é ou não enganador. Dessa maneira, como adverte Bonjour (2002, p. 20), o argumento para provar a existência de Deus aparentemente avança da regra geral de clareza e distinção para o princípio de causalidade para a existência de um Deus veraz que, por fim, garante a validade da regra geral de clareza e distinção. Não por outra razão, Descartes foi acusado em mais de uma ocasião de ter incorrido num raciocínio circular nas *Meditações*.

Descartes, porém, sempre insistiu que ele não havia incorrido num círculo nas *Meditações* e que a solução definitiva para a objeção se encontrava nas *Segundas Respostas* (cf. nossa p. 14).

Essa solução, como vimos, consiste em se fazer “uma distinção entre as coisas que efetivamente concebemos muito claramente e aquelas que lembramos ter concebido muito claramente numa ocasião anterior” (AT IX: 189-190). Segundo Descartes, o conhecimento de Deus seria necessário somente para a certeza das conclusões deduzidas, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos (AT IX: 110/P 168). Já o conhecimento dos princípios conhecidos intuitivamente dispensaria o conhecimento de Deus para sua certeza (AT IX: 110/P 168). Dessa maneira, uma vez provada a existência e veracidade de Deus, poderíamos, segundo Descartes, “[...] ter uma firme e imutável persuasão sobre essas conclusões”(AT IX: 115/P 171). Pois poderíamos ter assim a certeza de que “[...] não pode acontecer que a faculdade de entender, que [nos] foi dada por [Deus], tenha por objeto outra coisa senão a verdade” (AT IX: 115/P 171).

No entanto, como vimos, essa resposta não é imediatamente clara, mas suscita vários problemas que dificultam sua compreensão. De um lado, Descartes parece pôr em questão na *Terceira Meditação* até mesmo a certeza dos princípios que cremos ver por intuição como os mais claros e distintos. Nesse caso, porém, como ele poderia assumir na resposta ao círculo nas *Segundas Respostas* que os primeiros princípios conhecidos intuitivamente seriam indubitáveis? E se mesmo esses princípios forem duvidosos, por que não o seriam também as premissas empregadas na prova de Deus, como o princípio de causalidade? De outro lado, Descartes admite nas *Segundas Respostas* (e, aparentemente, já na *Quinta Meditação*) que a dúvida atinge ao menos a lembrança das conclusões deduzidas.

Mas, nesse caso, por que ela não impugnaria também a prova de Deus e sua conclusão? Por fim, Descartes afirma nas Segundas Respostas que a dúvida só poderia ser eliminada após provarmos a veracidade divina Deus e que somente isso nos daria a certeza de que a razão, que nos foi dada por ele, é confiável. Porém como se poderia nestes termos vencer uma dúvida sobre a razão sem o risco de circularidade, se para isso não há outro meio senão empregar a razão?

As interpretações que examinamos da resposta de Descartes à objeção do círculo, se as entendemos corretamente, não parecem ser capazes de solucionar satisfatoriamente essas dificuldades. De modo que elas aparentemente não são totalmente bem sucedidas em mostrar de que modo essa resposta, como pretendia Descartes, seria uma resposta satisfatória para o problema.

A defesa pela memória entende que o que Descartes estaria sustentando em sua resposta à objeção do círculo é que a prova de Deus seria necessária somente para garantir a certeza da lembrança das conclusões deduzidas e que os primeiros princípios intuídos, para ele, de fato dispensariam essa garantia. Segundo essa defesa, isso significaria que a prova de Deus, para Descartes, seria necessária para validar a confiabilidade da memória. Não haveria círculo porque essa prova ela mesma poderia ser efetuada sem que fosse necessário recorrer-se à memória.

No entanto, como vimos, a defesa pela memória parece fracassar, por diversos motivos. Por um lado, ao sustentar que Descartes estaria procurando validar a confiabilidade da memória com a prova de Deus, essa defesa parece se afastar demasiadamente do texto cartesiano. Por outro lado, essa interpretação em si mesma parece gerar um novo círculo. A defesa pela memória sustenta que a hipótese do Deus enganador poria em dúvida a confiabilidade da memória e que a prova de Deus seria necessária e suficiente para eliminar essa dúvida. Assim, se no momento em que nos lembrássemos de uma conclusão deduzida nós pensássemos que talvez Deus seja enganador e tivéssemos então uma dúvida sobre essa lembrança, bastaria, para eliminá-la, lembrarmos que já provamos que Deus não é enganador. Porém, nesse caso, o círculo retorna, pois estaríamos sustentando a confiabilidade de uma lembrança com base em outra lembrança, o que é circular, se a confiabilidade da memória está em causa.

A defesa pela regra geral, de seu lado, entende que, coma hipótese do Deus enganador, Descartes de fato não pretendeu pôr em dúvida a confiabilidade da

memória, mas sim a regra geral de clareza e distinção segundo a qual “tudo aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro”. Porém, de acordo com essa defesa, muito embora a regra geral tenha sido posta em dúvida dessa maneira, as proposições particulares claras e distintas que são suas instancias jamais teriam sido postas em dúvida por Descartes. A clareza e distinção de uma proposição particular a tornaria imune à dúvida. Não haveria círculo porque a prova de Deus serviria para garantir não a certeza de proposições claras e distintas particulares, mas apenas a certeza da regra geral, a qual não teria sido pressuposta entre as premissas dessa prova.

Todavia, a defesa pela regra geral também parece fracassar. Pois, se admitirmos que a regra geral foi posta em dúvida, então parece que somos obrigados a admitir que as proposições particulares, que são instâncias dessa regra, também são de alguma maneira, ainda que minimamente, afetadas pela dúvida. Não parece fazer diferença alegar que, enquanto são objeto de uma percepção clara e distinta atual, essas proposições particulares nos são indubitáveis. Pois antes da prova de Deus a dúvida sobre a regra geral implica que a certeza engendrada pela percepção clara e distinta é apenas ainda uma persuasão não justificada. Entretanto, se nenhuma proposição está ao abrigo da dúvida, então as proposições claras e distintas particulares empregadas como premissas da prova de Deus também estão expostas à dúvida e devem ter sua certeza garantida por essa prova. Nesse caso, parece que a defesa pela regra geral não é capaz de eliminar o círculo, pois ela aparentemente acaba pressupondo a certeza dessas proposições particulares quando elas ainda estão em dúvida.

Finalmente, a defesa pela autojustificação da razão admite que de fato mesmo os primeiros princípios intuídos e, por isso, mesmo as premissas da prova de Deus, estão sujeitas à dúvida. Pois embora seja impossível duvidar de um princípio claro e distinto enquanto pensamos nele, antes da prova de Deus essa certeza é apenas subjetiva, isto é, ela é só uma persuasão ainda não justificada. Porém, segundo essa defesa, mesmo assim seria possível passarmos da mera persuasão dessas premissas à certeza metafísica da ciência. Dando assentimento somente ao que é claro e distinto, perceberíamos clara e distintamente que a hipótese de um Deus enganador não é baseada numa idéia clara e distinta, mas sim numa idéia obscura e confusa e que, portanto, ela não é uma boa razão para duvidar.

Eliminando-se assim a única razão que tínhamos para duvidar da razão, poderíamos então, com a conclusão demonstrada de que Deus é veraz, estabelecer a certeza de que a razão é confiável, isto é, de que ela não nos engana levando-nos a tomar o falso por verdadeiro quando assentimos àquilo que percebemos clara e distintamente. Não haveria círculo nesse procedimento porque, segundo a defesa pela autovalidação da razão, ao se provar a existência e veracidade de Deus, a confiabilidade da razão não teria sido pressuposta. Para efetuar essa prova, bastaria seguirmos o curso de nossas percepções claras e distintas que, clarificando a idéia de Deus, nos levaria à conclusão de que Deus é veraz e que, portanto, a hipótese de um Deus enganador é irracional.

Todavia, parece que também essa defesa não é ainda plenamente satisfatória. Pois não se vê claramente como seria possível instaurar a certeza metafísica da ciência a partir de um fundamento que é admitido ele próprio como duvidoso. Se antes do conhecimento da existência e veracidade divinas as premissas da prova de Deus estão entre as proposições que devem ter sua certeza garantida por essa prova, então que valor teria a conclusão de que Deus existe e é veraz, se ela é extraída de premissas assim duvidosas? Parece que, com isso, temos de admitir ou que incorremos num círculo ou que a conclusão assim extraída é tão duvidosa quanto o são suas premissas e não tem nenhum valor.

Enfim, em vista das diversas dificuldades que cada uma das defesas acima analisadas contém, parece-nos que nenhuma delas é capaz de mostrar claramente como Descartes pensava que sua resposta resolveria a objeção do círculo.

Descartes deixou claro que a dúvida, para ele, tinha um papel metódico, isto é, que ela serviria apenas para preparar melhor o terreno para “[...] que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (AT VII: 12/FC 19). Segundo ele, ele formulou as mais fortes razões para duvidar apenas para estabelecer a certeza sobre um fundamento inabalável, isto é, para “[...] mostrar quão firmes são as verdades que eu proponho depois, as quais não podem ser abaladas por estas dúvidas metafísicas” (AT VII: 172, tradução nossa do latim cotejada com CSM II: 121). Contudo, o exame que fizemos do problema do círculo mostra que, uma vez instaurada a dúvida derivada da hipótese de um Deus enganador, torna-se difícil ver como essa dúvida poderia ser eliminada sem incorrerem em petição de princípio ou circularidade.

É verdade que a descoberta do *cogito* no interior da própria dúvida a solapa, pois parece claro e distinto que, para duvidar, é preciso pensar e para pensar é preciso existir. Contudo, não parece que, para além desse primeiro item de conhecimento claro e distinto, aparentemente indubitável, outras certezas claras e distintas (como, por exemplo, as premissas da prova de Deus, como o princípio de causalidade) sejam igualmente capazes de suplantar dúvida, pois nenhuma outra parece ter a necessidade que o *cogito* tem. E embora o *cogito* permita derivar a regra geral de clareza e distinção, ele sozinho não é capaz de fundamentá-la. Descartes parece reconhecer isso na Terceira Meditação quando diz que, para qualquer proposição, por mais clara e distinta que seja (até mesmo proposições como “eu sou, enquanto eu pensar que sou algo” ou “ $2+3=5$ ”), se desviarmos a atenção delas, a hipótese do Deus enganador as torna, ainda que minimamente, duvidosas. Dessa maneira, para Descartes, o próprio *cogito* só se sustentaria enquanto for enunciado. Porém, se todas as proposições são assim de alguma maneira duvidosas, torna-se difícil ver como avançar para além do *cogito* e superar o solipsismo da Segunda Meditação. Pois, como exige o método, precisamos “coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas”, de modo que basta que “se encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as [rejeitemos] todas” (AT VII: 18/FC 23). Ou seja, somente aquilo que for completamente certo deve ser aceito como tendo passado pelo teste da dúvida. No entanto, se nenhuma proposição for completamente certa antes que se elimine a hipótese do Deus enganador, como vencer o ceticismo da Primeira Meditação e avançarmos na construção da ciência?

Vê-se que o problema do círculo incide sobre um passo crucial das Meditações. Se esse passo não for bem sucedido, isto é, se a hipótese do Deus enganador não puder ser refutada e, com isso, a dúvida ser removida, parece que todo o movimento posterior pode ficar comprometido. Porém, nesse caso, talvez as pretensões de Descartes de estabelecer os fundamentos de um conhecimento absoluta ou metafisicamente assegurado podem ficar substancialmente enfraquecidas. Sem pretender aqui questionar o rigor próprio da execução da prova de Deus apresentada por Descartes, parece possível dizer que isso não bastou para que ele tenha sido capaz de avançar para além do terreno do provável, pois as

premissas dessa prova, embora num grau mínimo, seriam, ainda assim, duvidosas. No entanto, a mera probabilidade era algo com o qual Descartes jamais pareceu disposto a se contentar (cf. AT V: 177; VII: 548; X: 362).

Descartes admitiu que alguns de seus escritos poderiam ser difíceis de serem compreendidos. Segundo ele, “Sei como é difícil penetrar o pensamento de outro, e sei por experiência como os meus parecem difíceis para muitos” (AT IV: 111, tradução nossa). Descartes, porém, estava plenamente convencido de que os argumentos apresentados nas *Meditações* seriam capazes de destruir completamente a dúvida e permitiriam construir “algo firme e permanente nas ciências”. Com efeito, Descartes chegou a sustentar que ele tinha sido tão bem sucedido em eliminar a dúvida, isto é, que ele tinha provado a existência e veracidade de Deus e a distinção entre a alma e o corpo com uma certeza tal que jamais havia sido alcançada antes, que ele se considerava o primeiro filósofo a ter refutado completamente os céticos (AT VII: 550). Da mesma maneira, como vimos (cf. nossa p. 14), Descartes também estava completamente convencido de que ele jamais teria incorrido num círculo nas *Meditações* e que a resposta dada para a objeção nas *Segundas Respostas* seria satisfatória para eliminar a suspeita de circularidade. Para Descartes, portanto, seu procedimento metafísico teria sido realizado com todo o sucesso e seria idôneo de qualquer sombra de dúvida.

Parece-nos, no entanto, que nosso exame da resposta de Descartes à objeção do círculo revela que essas dificuldades a que o filósofo alude são mais complicadas de se superar do que se esperaria, e mesmo talvez insuperáveis. Apesar disso, é sempre importante estar atentos a essas suas admoestações. Se for talvez considerada sob uma nova perspectiva ainda não divisada, talvez pudéssemos compreender qual seria o sentido em que essa resposta deveria ser entendida. Assim, não só as advertências de Descartes, mas também a própria riqueza e interesse intrínsecos do problema do círculo nos convidam a prosseguir examinando a resposta que Descartes ofereceu para esse problema.

REFERÊNCIAS

BEYSSADE, J-M. **La Philosophie Première de Descartes**. Paris: Flammarion, 1979.

_____. Sobre o círculo cartesiano, **Analytica**, v. 2, nº 1, p. 11-36, 1997.

BONJOUR, L. **Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses**. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

COTTINGHAM, J. **The Cambridge Companion to Descartes**. New York, NY: Cambridge University Press. 1999.

_____. **Descartes**. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

DESCARTES, R. **Discours de la Méthode**. Texte et commentaire par Etienne Gilson. Paris: Vrin, 1987. (EG)

_____. **Discurso do Método; Meditações Metafísicas; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (P)

_____. **L'Entretien Avec Burman**. Edition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade. Suivi d'une étude sur RSP ou Le Monogramme de Descartes. Paris : PUF, 1981. (JB)

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. - Ed. Bilingüe em latim e português. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004. (FC)

_____. **Méditations Métaphysiques : Objections et Réponses, suivies de quatre Lettres.** Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Marie Beyssade. (JMB)

_____. **Oeuvres.** ADAM, Charles, TANNERY, Paul (orgs). Éditions des Grands Écrivains de la France, 13 volumes. Paris: Leopold Clerf, 1897/1913. (AT)

_____. **Princípios da Filosofia.** Tradução coordenada por Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. (GAA)

_____. **Regras para a Direcção do Espírito.** Lisboa: Edições 70, 2002. (JG)

_____. **The Philosophical Writings of Descartes,** 3 vols. Translated by John Cottingham, Robert Stoothof and Dugald Murdoch (v. 3 also translated by Anthony Kenny). New York: Cambridge University Press, 1997-2008. (CSM)

DICKER, G. **Descartes: An Analytical and Historical Introduction.** New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.

DONEY, W. The Cartesian Circle, **Journal of the History of Ideas**, v. 16, n. 3. (Jun., 1955), p. 324-338.

FRANKFURT, H. G. **Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008.

_____. Descartes on the Consistency of Reason. In: HOOKER, Michael (Ed.), **Descartes: Critical and Interpretive Essays.** Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978.

_____. Descartes's Validation of Reason. In: MOYAL, G. D. (ed.), **René Descartes: critical assessments**, v. I. London and New York: Routledge, 1991.

GASSENDI, P. *Disquisitio metaphysica : seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa : recherches metaphysiques, ou doutes et instances contre la metaphysique de R. Descartes et ses reponses / Pierre Gassendi ; texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot*. Paris: J. Vrin, 1962.

GEWIRTH, A. The Cartesian Circle, **The Philosophical Review**, v. 50, n° 4 (Jul., 1941), p. 368-395.

GILSON, E., Descartes et la Métaphysique scolastique, in **Revue de l'Université de Bruxelles**, vingt-neuvième année, 1924.

GLEIZER, M. A. Espinosa e o Círculo Cartesiano, **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, série 3, v. 5, n° 1-2, p. 45-72, jan.-dez. 1995.

GOUHIER, H. **La Pensée Métaphysique de Descartes**. Paris: Vrin, 1987.

GUEROULT, M. **Descartes' philosophy interpreted according to the order of reasons**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

HATFIELD, G. **Descartes and the Meditations**. London: Routledge, 2003.

_____. The Cartesian Circle. In: GAUKROGER, Stephen (ed.), **The Blackwell Guide to Descartes' Meditations**. Oxford: Blackwell, 2005.

KENNY, Anthony. **Descartes: A Study of his Philosophy**. New York: Random House, 1968.

_____. The Cartesian Circle and the Eternal Truths, **The Journal of Philosophy**, v. 67, nº 19 (Oct. 8, 1970), p. 685-700.

KOBAYASHI, M. **A Filosofia Natural de Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

LANDIM FILHO, R. F. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LOEB, L. E. The Cartesian Circle. In: COTTINGHAM, John. (ed.), **The Cambridge Companion to Descartes**. Cambridge University Press. 1999.

POPKIN, R. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

VAN CLEVE, J. Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle. **The Philosophical Review**, v. 88, No. 1 (Jan., 1979), p. 55-91.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrrhonism**. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1933.

WILLIAMS, B. O. **Descartes: The Project of Pure Enquiry**. London and New York: Routledge, 2005.