

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA

Uma interpretação da metafísica de Descartes a partir das verdades eternas:
que as verdades metafísicas são mais evidentes do que as demonstrações da geometria

Uberlândia

2024

SUELLEN CAROLINE TEIXEIRA

Uma interpretação da metafísica de Descartes a partir das verdades eternas:
que as verdades metafísicas são mais evidentes do que as demonstrações da geometria

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia
da Universidade Federal de Uberlândia
como requisito para obtenção do título de
doutora em filosofia.

Área de concentração: metafísica e
epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre
Guimarães Tadeu de Soares.

Coorientador: Prof. Dr. Gilles Olivo.

Uberlândia

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

T266 2024	Teixeira, Suellen Caroline, 1989- Uma interpretação da metafísica de Descartes a partir das verdades eternas: [recurso eletrônico] : que as verdades metafísicas são mais evidentes do que as demonstrações da geometria / Suellen Caroline Teixeira. - 2024. Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. Coorientador: Gilles Olivo. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.749 Inclui bibliografia. 1. Filosofia. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de, 1971-, (Orient.). II. Olivo, Gilles, 1964-, (Coorient.). III. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. IV. Título. CDU: 1
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA

Programa de Pós-Graduação em: Filosofia

Defesa de Tese de Doutorado Acadêmico, 005/24, PPGFIL em cotutela com a Universidade de Caen Normandia, membro da Universidade da Normandia, França, conforme PROGRAMA CAPES-COFECUB EDITAL No 12/2019.

Data: Dezesesseis de dezembro de dois mil e vinte e quatro

Local: Uberlândia, Brasil

Hora de início: 09:00 (horário local)

Hora de encerramento: 15:00 (horário local)

Matrícula da Discente (UFU): 11923FIL010

Nome do Discente: Suellen Caroline Teixeira

Título do Trabalho: Uma interpretação da metafísica de Descartes a partir das verdades eternas: que as verdades metafísicas são mais evidentes do que as demonstrações da geometria

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Projeto de Pesquisa de vinculação:

Da causalidade eficiente à lei da causalidade, ou a gênese metafísica do conceito fundamental da física moderna, de Suárez a Kant - CAPES-COFECUB.

Reuniu-se no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia a Banca Examinadora, previamente aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL-UFU) e pela Universidade de Caen Normandia composta pelos Professores Doutores Gilles Olivo (orientador UNICAEN) presente por videoconferência de acordo com as

Graduate Programm: Philosophy

Academic PhD Defense, 005/24, PPGFIL jointly supervised ("Cotutelle de Thèse") with the University of Caen Normandy, member of the University of Normandy, France, according to PROGRAMA CAPES-COFECUB EDITAL No 12/2019.

Date: Sixteenth of December, two thousand and twenty-four

Local: Uberlândia, Brazil

Start time: 09:00 (local time)

End time: 15:00 (local time)

Candidate ID at UFU: 11923FIL010

Name of the Candidate: Suellen Caroline Teixeira

Title of the work: An interpretation of Descartes' metaphysics based on eternal truths: that metaphysical truths are more evident than the demonstrations of geometry

Main field: Philosophy

Research Line: Metaphysics and Epistemology

Associated research project: From efficient causality to the law of causality, or the metaphysical genesis of the fundamental concept of modern physics, from Suárez to Kant - CAPES-COFECUB.

The evaluation committee, previously approved by the Graduate Program in Philosophy (PPGFIL-UFU) and the University of Caen Normandy, met at the Institute of Philosophy of the Federal University of Uberlândia. The committee was formed by the Professors Dr. Gilles Olivo (UNICAEN supervisor) participating via videoconference according to the signing delegations, Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (UFU

delegações de assinatura; Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (orientador UFU) presente; Igor Agostini (PPGFIL/Università di Salento) presente por videoconferência de acordo com as delegações de assinatura; Alfredo Gatto (Università Vita – Salute San Raffaele) presente por videoconferência de acordo com as delegações de assinatura, e presidida pela Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu (UnB) presente.

De acordo com o rito de defesa estabelecido pelo acordo de cotutela entre as universidades, assinado 10/06/2022, a defesa procedeu-se como se segue.

Em primeiro lugar, foram lidos os relatórios dos Professores Doutores Igor Agostini e Alfredo Gatto, a partir dos quais a defesa foi autorizada.

Em seguida, a presidente da mesa, Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata e concedeu à discente a palavra para breve exposição do seu trabalho de acordo com as normas dos Programas Brasileiro e Francês.

Na sequência, a senhora presidenta concedeu a palavra aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

Aprovado

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em concordância com o acordo de cotutela para tal estabelecido pelas Instituições.

Os respectivos Diplomas serão expedidos após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas pertinentes da Universidade Federal de Uberlândia e da Universidade de Caen Normandia.

supervisor) present, Dr. Igor Agostini (PPGFIL/Università di Salento) participating via videoconference according to the signing delegations, Dr. Alfredo Gatto (Università Vita – Salute San Raffaele), participating via videoconference according to the signing delegations, and presided by Dra. Ericka Marie Itokazu (UnB) present.

In accordance with the defense rite established by the co-guardianship agreement between the universities, signed on 06/10/2022, the defense proceeded as follows.

Firstly, the reports by Professors Dr. Igor Agostini and Alfredo Gattowere read, based on which the defense was authorized.

Next, the chair of the committee, Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu chair of the committee, introduced the committee members and the PhD candidate. The student was then allowed to briefly present his work according to the rules of both the Brazilian and French Graduate Programs.

In the sequence, the president allowed each member of the committee to make questions to the PhD candidate. After finalizing all questions, the committee have taken its final decision, considering the candidate:

Approved

This PhD Defense is part of the requisites for the obtention of the PhD title and it is in accordance with the specific agreement stablished by the Institutions.

The respective Diploma will be emitted after the fulfill of all remaining requisites, in accordance with the pertinent regulations of Universidade Federal de Uberlândia and University of Caen Normandia.

Prof. Dr. Gilles Olivo

Prof. Dr. Igor Agostini

Prof. Dr. Alfredo Gatto

Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu



Documento assinado eletronicamente por **Alfredo Gatto, Usuário Externo**, em 17/12/2024, às 16:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Membro de Comissão**, em 19/12/2024, às 12:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ericka Marie Itokazu, Usuário Externo**, em 19/12/2024, às 15:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gilles Nicolas Olivo, Usuário Externo**, em 20/01/2025, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Agostini, Usuário Externo**, em 15/02/2025, às 15:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5939611** e o código CRC **FD060CE9**.

*Às pessoas mais importantes da minha vida,
meus pais: Ivete e Paulo.*

Ao meu Romeu.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Ivete e Paulo. Essa tese é dedicada a eles e graças à eles, que em todas as fases estiveram ao meu lado me apoiando e cuidando de mim em todo o processo de produção. Essa titulação é nossa.

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia, de onde eu vim. Meus sinceros agradecimentos a todos os professores que contribuíram para minha formação, aos funcionários e colegas.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, admirável em seu trabalho como pesquisador e orientador. Minha gratidão também ao meu coorientador Prof. Dr. Gilles Olivo, que me acolheu na Universidade de Caen, na Normandia e abriu as portas para a experiência fora do Brasil, nas universidades francesas. Ao Prof. Dr. Wojciech Starzynski por ter lido e orientado meus estudos por várias vezes. Aos professores que aceitaram fazer parte da minha banca e me deram a honra de poder ter os maiores especialistas como leitores e contribuintes na minha formação, gratidão ao Prof. Dr. Igor Agostini, ao Prof. Dr. Alfredo Gatto e à Prof. Dra. Ericka Itokazu.

Sou imensamente grata às entidades que fomentaram meus estudos. À FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais), que financiou três anos de formação do meu doutorado no Brasil e possibilitou minha dedicação à pesquisa. À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que me concedeu uma bolsa de doutorado no exterior pelo programa CAPES-COFECUB, o que me permitiu frequentar grandes universidades, como a Universidade de Caen – que me acolheu em seu programa de doutorado – e a Universidade Sorbonne – que também me recebeu em suas salas, anfiteatros e bibliotecas.

RESUMO

Descartes inaugura sua metafísica com a tese de 1630, em cartas a Mersenne, nas quais defende a ideia de que as verdades eternas dependem de Deus. Nossa pesquisa tenta mostrar que essas cartas anunciam o conteúdo do *Tratado de Metafísica*, iniciado em 1629, que culminou nas *Meditações*, publicadas em 1641. Toda metafísica cartesiana parte de duas questões fundamentais: a Deus e a alma. O objetivo de Descartes é demonstrar pela razão natural a existência de Deus e a imortalidade da alma, de modo a alcançar um consentimento universal, para que ninguém mais ouse lançar injúrias contra Deus. Desde 1630, Descartes estava confiante de ter encontrado uma prova da existência de Deus mais evidente do que qualquer verdade da geometria. No entanto, ele ainda precisava encontrar uma forma de persuadir as pessoas de sua ideia. Para isso, ele vai partir das matemáticas, que figuraram como um modelo de evidência a ser superado. A própria Física de Descartes será fundada sobre as bases da metafísica: é a imutabilidade de Deus que sustenta as Leis eternas e imutáveis da natureza que, por sua vez, provocam a diversidade da matéria. Deus é causa de todas as coisas e Ele as conserva da mesma maneira que as criou. Descartes não poderia ter encontrado os fundamentos da sua Física se não fosse por essa via. Nossa pesquisa passa, então, pelas questões metafísicas que a envolvem, seus aspectos epistemológicos – principalmente no que diz respeito ao acesso à evidência – e, por último, nossas traduções mostram a amplitude e a consistência da doutrina das verdades eternas em toda obra cartesiana.

Palavras-chave: verdades eternas; *Tratado de metafísica*; Deus; *Meditações*; evidência.

RÉSUMÉ

Descartes inaugure sa métaphysique avec la thèse de 1630, dans les lettres adressées à Mersenne, où il défend l'idée que les vérités éternelles dépendent de Dieu. Notre recherche veut montrer que ces lettres annoncent le contenu du *Traité de Métaphysique*, commencé en 1629, qui aboutira aux *Méditations*, publiées en 1641. Toute la métaphysique cartésienne repose sur deux questions fondamentales : Dieu et l'âme. Le but de Descartes est de démontrer par la raison naturelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, afin de parvenir à un consentement universel, pour que plus personne n'ose faire des injures à Dieu. Dès 1630, Descartes se sentait assuré d'avoir trouvé une preuve de l'existence de Dieu plus évidente que n'importe quelle vérité géométrique. Cependant, il devait encore trouver un moyen de convaincre les autres de son idée. Pour cela, il prend les mathématiques comme modèle d'évidence à dépasser. La Physique elle-même de Descartes sera fondée sur les bases de la métaphysique : c'est l'immutabilité de Dieu qui soutient les lois éternelles et immuables de la nature, qui, à leur tour, engendrent la diversité de la matière. Dieu est la cause de toutes choses, et il les conserve de la même manière qu'il les a créées. Descartes n'aurait pas pu trouver les fondements de sa Physique sans passer par cette voie. Notre recherche aborde donc les questions métaphysiques qui y sont liées, ses aspects épistémologiques – en particulier en ce qui concerne l'accès à l'évidence – et, enfin, nos traductions montrent l'étendue et la cohérence de la doctrine des vérités éternelles dans toute l'œuvre cartésienne.

Mots-clés : vérités éternelles ; Traité de métaphysique ; Dieu ; Méditations ; évidence.

SUMÁRIO

PARTE I.....	12
Introdução	12
Capítulo I – A questão do conhecimento	18
1. A questão do acesso ao conhecimento evidente	23
1.1 Inatismo e evidência das verdades	34
2. A evidência na <i>Carta-Prefácio</i> : o primeiro grau de sabedoria.....	41
Capítulo II – A noção de natureza a partir das verdades eternas	45
1. A mudança no estatuto das <i>Leis da Natureza</i>	48
2. luz natural <i>versus</i> impulso natural	53
Capítulo III – Da evidência matemática à evidência metafísica	57
1. A evidência matemática.....	57
1.1 A matemática na metafísica	60
2. <i>Deus Enganador</i> e a dependência das verdades a Deus	63
3. Como a evidência metafísica supera a evidência das matemáticas	70
4. Deus como um grau superior de evidência	76
Capítulo IV - O projeto de metafísica de descartes.....	85
1. O Tratado de Metafísica de 1629 e as <i>Meditações</i>	87
2. O Tratado de Metafísica de 1629	90
3. O adversário da metafísica cartesiana	95
3.1 A Física cartesiana contra o ateísmo.....	100
3.2 A simplicidade divina contra o ateísmo.....	106
4. A dependência das verdades a Deus nas <i>Meditações</i> : críticas e interpretações.....	119
Considerações finais.....	125
PARTE II	130
REFERÊNCIAS	269

PARTE I

Introdução

Descartes inaugura sua metafísica com a tese de 1630. As cartas de Descartes a Mersenne, datadas de 15 de abril, 6 de maio, 27 de maio e 25 de novembro de 1630, formam o conjunto das *Cartas de 1630*, que apresenta a tese sobre a dependência das verdades eternas a Deus. Deus seria a causa total e eficiente de todas as coisas e, dentre elas, as verdades eternas. Nossa tese busca mostrar que esse tema ocupa um lugar central na metafísica de Descartes, que se inicia com seu *Tratado de Metafísica*, cujo conteúdo acreditamos ser o mesmo das cartas de 1630, e culmina nas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, de 1641, sua obra filosófica mais relevante.

As questões metafísicas fundamentais sempre ocuparam um lugar central nos estudos de Descartes, sendo a existência de Deus e a imortalidade da alma os temas mais importantes a serem demonstrados antes de qualquer outro conhecimento. Seu objetivo era estabelecer provas irrefutáveis da existência divina e da sobrevivência da alma apesar da morte do corpo. Para isso, precisava construir argumentos que pudessem resistir a qualquer objeção e, sobretudo, que fossem capazes de refutar as críticas dos ateus.

Desde o início, Descartes sabia que, para atingir seu objetivo, precisaria traçar um caminho inédito. Para isso, dedicou-se à formulação de um método universal. Inspirado na precisão incontestável da matemática, tomou as proposições geométricas como modelo para estruturar sua metafísica, buscando demonstrar, com ainda mais certeza do que qualquer verdade matemática, a existência de Deus; o que só é possível se se provar que a evidência das matemáticas depende de Deus assim como todas as coisas.

Por mais que, desde o início, Descartes soubesse seu ponto de partida e de chegada, ele não estava certo de que poderia convencer as pessoas sobre sua tese da mesma maneira que ele próprio estava convencido. Assim, ele desenvolve seu *método*¹ inspirado nas matemáticas com o objetivo de mostrar como devemos conduzir nossa razão para alcançar a verdade.

A tese sobre a criação das verdades eternas, considerada como uma das mais polêmicas de Descartes, é mencionada pela primeira vez na carta de 15 de abril de 1630, e diz que as verdades matemáticas, as quais costumam ser chamadas de eternas, foram

¹ O método aparece, pela primeira vez, nas *Regras para direção do espírito* – que estava sendo escrita no mesmo período que seu *Mundo* e seu *Tratado de Metafísica*, ou seja, entre 1628 e 1630 – e, depois, ganha novos elementos no *Discurso do Método*.

estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas. Em outras palavras, tendo Deus instituído as leis da lógica, da matemática, da moral e da física, isto é, as verdades eternas, a própria evidência do mundo foi determinada por Ele e Dele depende. Por essa razão, na busca por uma ciência perfeita, isto é, que vai das causas aos efeitos, é imprescindível conhecer primeiro Deus, a causa suprema, para então compreender seus efeitos: as ciências. No percurso metafísico de Descartes, as verdades matemáticas servem como parâmetro de evidência, pois representam o modelo máximo de exatidão e veracidade. Ninguém pode conceber um círculo com ângulos ou um triângulo cujos três ângulos não somem dois retos. Desse modo, as verdades eternas se impõem irresistivelmente à nossa razão, de modo que não podemos negá-las ou contradizê-las, pois fazem parte de nossa própria natureza e foram impressas em nosso espírito por Deus. Entretanto, surge uma questão fundamental: se essas verdades são tão naturais a nós, por que nos enganamos mesmo estando diante do evidente? O acesso à evidência, sua origem e suas implicações são questões centrais desse debate, que discutiremos ao longo do texto.

Essa temática tratada nas cartas de 1630 foi, por muitos anos, deixada de lado por parecer secundária na metafísica de Descartes. O que só mudou após o estudo de Gilson em *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, que coloca a tese sobre a criação das verdades eternas no centro da metafísica cartesiana. Isso impulsionou um interesse crescente dos estudiosos, levando-os a buscar ecos dessa tese nas principais obras de Descartes. Embora, frequentemente, seja comum encontrar trechos que sugerem uma consonância, são raras as referências diretas a essa teoria, o que costuma fomentar os debates. A frequente desvinculação dessa tese, daquele que é, inegavelmente, o maior projeto de metafísica de Descartes, suas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, levantou questionamentos sobre sua magnitude.

Os pesquisadores, geralmente, não encontram exposições claras sobre as verdades eternas nas *Meditações*². Igor Agostini reforça a consistência dessa tese, mas assume que ela

² Nossa intenção aqui não é fazer um estudo profundo sobre as diversas defesas acerca da dimensão da tese sobre as verdades eternas em Descartes, mas mostrar que há muita divergência sobre isso no cenário atual dos estudos cartesianos. No entanto, outras pesquisas trazem estudos mais completos, como a de Alfredo Gatto, que faz um apanhado geral da repercussão dessa tese entre outros importantes pesquisadores, ele destaca: Koyré (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1950), Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie*, Félix Alcan, Paris 1913), Frankfurt (*Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, "The Philosophical Review", 1, LXXV (1977), pp. 36-57) e Curley (*Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, "The Philosophical Review", 4, XCIII (1984), pp. 569-597): "De acordo com Alexandre Koyré, por exemplo, a aceitação consciente de tal teoria teria desconstruído todo esforço intelectual e científico por dentro, tornando-o impossível. É necessário, então, remediar essa problemática, estigmatizando o esforço cartesiano, como se fosse uma ideia que tivesse surgido temporariamente em sua imaginação e depois abandonada imediatamente. Mesmo

aparece claramente só nas *Respostas às Objeções*, “A teoria não aparece nas *Meditações*, mas nas *Respostas às Quintas e Sextas Objeções*, porém retornará constantemente na correspondência até nas trocas de cartas com o filósofo inglês Henry More (1641-1687)” (AGOSTINI, 2022, p.249). Rodis-Lewis também não a identifica explicitamente no texto, nem mesmo quando Descartes trabalha a questão da liberdade de Deus, “As *Meditações Metafísicas* desenvolverão a ordem das razões, confrontando a liberdade de Deus com a nossa, sem que essa criação das verdades eternas esteja aí explicitada” (RODIS-LEWIS, 2013, p.126). Para Gueroult, a distância desses textos é ainda mais abismal, de modo que as *Meditações* não contemplam essa teoria, “Esta preocupação com a ordem explicitaria por que uma doutrina tão sedutora como a das verdades eternas não figura nas *Meditações*”. Gueroult se apoia, portanto, na ordem das razões³ para reforçar uma aparente irrelevância, “[...] é evidente que a doutrina das verdades eternas, por mais importante que seja, não pertence aos fundamentos da doutrina metafísica cartesiana. Ela é apenas [...] um aspecto derivado de uma das teses essenciais, a saber: a incompreensibilidade de Deus” (GUEROULT, 2016, p.27-28). Jean Laporte, em seu livro *Le Rationalisme de Descartes* (1988, p.165-172), vai mais além ao buscar as ressonâncias dessa tese nas *Meditações*. Ele aprofunda no argumento do *Deus Enganador*, que amplia a concepção da liberdade de Deus: Deus poderia ter criado tudo de outro modo e estabelecido

Étienne Gilson, um intérprete certamente mais arguto do ponto de vista histórico e filosófico, embora reconhecesse a novidade desse novo itinerário metafísico e o considerasse uma das pedras angulares do moderno edifício cartesiano, acabou por limitar implicitamente seu escopo, pois o julgou um pensamento funcional a outro projeto, ou seja, um dispositivo necessário para desenvolver uma análise da liberdade divina que pudesse justificar uma física fundada apenas em causas eficientes. Por outro lado, se Harry Frankfurt acreditava que essa teoria nos confronta com uma possibilidade extrema, a saber, a de um mundo que é inerentemente absurdo, a ponto de romper a conexão harmoniosa que o escolasticismo medieval havia estabelecido entre a razão humana e o intelecto divino, para Edwin M. Curley essa doutrina é, em alguns aspectos, pelo menos bizarra [bizarre doctrine]” (GATTO, 2012, p.6)

³ Scribano vai chamar atenção para esse tipo de argumento: “Não é coincidência o fato de que os intérpretes que rejeitaram explicitamente o uso da teoria da livre criação de verdades eternas apelaram todos para a lógica da ordem das razões. Martial Gueroult, em primeiro lugar, contra Emile Bréhier, rejeitou a presença do Deus onipotente cartesiano na Primeira Meditação com o bom argumento de que, na ordem das razões, a ideia clara e distinta de Deus ainda não foi alcançada. Entretanto, a ordem das razões de Gueroult era, acima de tudo, uma ordem lógica, na qual, de acordo com o ditame de Descartes, o que precede não depende logicamente do que se segue, e o próprio Gueroult não era avesso a usar noções presentes na Primeira Meditação como expressões do verdadeiro pensamento cartesiano. Mais próxima da ordem meditativa estava a leitura da primeira Meditação proposta por Henry Frankfurt: o protagonista das *Meditações* não é apenas um homem que ainda não possui as teorias cartesianas, mas é, acima de tudo, um homem que possui outras teorias, a saber, as teorias ingênuas e pré-filosóficas do senso comum. O que quer que seja afirmado na primeira Meditação não pode ser interpretado à luz do Descartes maduro, muito menos tomado para interpretar qualquer doutrina cartesiana, sob pena de confundir o sistema pré-filosófico do leitor-meditador com a filosofia propriamente cartesiana” (SCRIBANO, 2006, p.166).

outra regra de evidência. No entanto, Laporte conclui que as teses sobre o estabelecimento das verdades eternas por Deus e do Deus Enganador não são unívocas, já que o Deus onipotente das cartas de 1630 poderia até instituir verdades diferentes das que foram estabelecidas, ao passo que nas *Meditações*, a natureza divina é incapaz de enganar⁴ (LAPORTE, 1988, p.167). Entre aqueles que identificam o argumento do *Deus Enganador* como sugestivo para a aplicabilidade da tese sobre a submissão das verdades a Deus, Emile Bréhier⁵ foi o primeiro comentador a identificar o papel das verdades eternas na dúvida hiperbólica. Bréhier colocou a teoria da criação das verdades eternas no centro do debate, sem a qual não conseguimos entender os textos das *Meditações*. Mas, mesmo considerando-a uma tese fundamental para a leitura das *Meditações*, Bréhier não a identifica nos livros que Descartes publicou.

Vemos, então, que os textos célebres e clássicos das *Meditações* sobre a dúvida hiperbólica e a garantia divina, só podem ser explicadas sem ambiguidade por essa teoria da criação das verdades eternas, que Descartes queria que fosse publicada já em 1630 e da qual, no entanto, nada disse em seus livros (BRÉHIER, 1937, p.23).

Esse ponto servirá de inspiração para Emanuela Scribano para defender uma metafísica privada das cartas, separada daquela que seria publicada nos livros. Emanuela Scribano (2006, p. 161-194), inspirada por Bréhier, mesmo defendendo a importância da tese, a separa dos textos publicados, colocando-a como ponto fundamental de uma metafísica privada de Descartes, distinta da metafísica pública. Seguida por Alfredo Gatto que, em seu livro *Descartes e il teatro della modernità* (2012, p.7), coloca essa teoria no centro da fundação da modernidade⁶, mas destacada dos textos publicados, oculta, mascarada, como numa peça de teatro. A grande contribuição de Jean-Luc Marion⁷, propõe uma interpretação a partir da questão da analogia

⁴ Gueroult inclui Laporte como argumento de autoridade para a sua interpretação (2016, p.51).

⁵ Scribano vai chamar atenção para o fato de que Bréhier foi o primeiro a fazer essa interpretação “O primeiro interprete a argumentar que a dúvida cartesiana seria ininteligível à parte da teoria da livre criação de verdades eternas foi, como é bem conhecido” (2006, p. 16?). O texto ao qual a autora se refere é: E. Bréhier, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*, em “Revue philosophique de la France et de l’Étranger” (1937), pp. 15-29.

⁶ “O teatro cartesiano, ao evocar e mascarar, de fato, as condições de sua própria legitimidade, entrega à modernidade as chaves para uma nova fundação. Suas condições, no entanto, certamente não são garantidas pelo pré-poder de um sujeito que se tornou soberano, mas sim pela escolha de esquecer os sinais de sua própria possível precariedade. A modernidade é, portanto, um processo de dissimulação consciente, um drama barroco que só pode traçar os limites de sua encenação deixando nas sombras a razão indiferente que guiou sua mão” (GATTO, 2012, p.207)

⁷ Na *Théologie Blanche* (1991, p.13) Marion vai dizer que não é possível encontrar referência diretas e explícitas da teoria da criação das verdades eternas nas *Meditações* de 1641, mas a partir da questão da analogia, podemos coloca-la no centro do debate, “Estamos, portanto, procurando uma questão que seja suficientemente radical para ter dado origem ao brilhantismo de 1630, mas também aos momentos da metafísica em 1641 e, ainda mais, à ausência de qualquer metafísica especial no período intermediário; um centro unificador, mas dissipado, o ponto de fuga de toda a perspectiva, essa questão também deve

sustentando que a tese sobre as verdades eternas deve ocupar um lugar central no pensamento cartesiano. No entanto, para ele, não podemos admitir que ela esteja, nem mesmo pressuposta nas *Meditações*: “Os momentos principais das *Meditações* (a dúvida, o *ego*, Deus etc.) não pressupõem nem citam essa doutrina” (1991, p.13). Por fim, podemos destacar o livro *L’essence de la vérité* (2005) de Gilles Olivo. Além de contribuir significativamente para a discussão da tese nas obras metafísicas de Descartes, se destaca por argumentar a favor da presença da teoria das verdades eternas nas *Meditações*, por meio da regra geral da evidência: “a questão da essência da verdade que acompanha a regra geral por um retorno à tese da criação das verdades eternas nas *Meditações*” (2005, p.381). A refundação da verdade como certeza é correlata à determinação de sua origem, *fonte da verdade*, Deus (OLIVO, 2005, p.381). Ao contrário de Rodis-Lewis, Olivo acredita que a intercessão acontece exatamente no tratamento da doutrina da liberdade, na *Quarta Meditação*. No texto, Descartes articula a noção de liberdade humana à doutrina do julgamento voluntário, onde Olivo demonstra a ligação entre o Deus criador de 1630 e as *Meditações*: “[...] o Deus criador de 1630, na unidade indissolúvel do ato de seu intelecto e de sua vontade pela qual toda *verdade é instituída*, estabelece, fora da mente finita e como sua condição, o que parece de fato como reificação, em uma natureza, das condições de possibilidade do julgamento verdadeiro que Descartes desenvolveu na *Quarta Meditação*” (OLIVO, 2005, p.417). Seu trabalho se volta mais profundamente à *Quarta Meditação*, por ser um texto que debate diretamente a questão da evidência.

Vemos, então, que há, na grande maioria dos comentadores, um certo desconforto em torno do tratamento público desse tema e, também, em vinculá-lo às *Meditações*. De um lado, há os que o desconsideram totalmente, outros dão-lhe uma importância marginal e, raras vezes essa teoria é colocada no centro das *Meditações*.

Nossa hipótese de trabalho é a de que, mais do que uma participação discreta ou menções sutis que exigiriam um esforço muito grande do leitor, a tese de 1630 protagoniza a questão sobre Deus nas *Meditações*; tanto ao trazê-la para o processo meditativo na *Primeira Meditação*⁸, quanto na dependência da regra da evidência à sua causa, Deus, na *Quarta Meditação*, como também na prova *a priori* da existência de Deus na *Quinta Meditação*⁹. Tal

manifestar o lugar e a ruptura - a continuidade e a lacuna - entre Descartes e seus predecessores. É possível identificar tal questão? Apresentamos uma hipótese: é a questão da analogia”.

⁸ AT VII 20, 20 – AT VII 21, 16.

⁹ Na *Quinta Meditação*, as verdades matemáticas são fundamentais para a prova da existência de Deus. Primeiro, elas servem como um modelo de verdade clara e distinta e sua evidência impele a mente a dar seu assentimento e, portanto, a ideia de Deus sendo clara e distinta também deve ser verdadeira (AT VII 65). Segundo, as verdades matemáticas são usadas para ilustrar que, assim como não se pode separar as

participação liga a tese das cartas de 1630 às *Meditações* de vários modos, principalmente na medida em que Deus, Ser perfeito, cuja potência é infinita e incompreensível, é a causa de todas as coisas e que, as essências, assim como as existências, dependem inteiramente do concurso divino. Sem essa consideração é impossível ter qualquer garantia de conhecimento certo.

Para mapear o papel central das verdades eternas na obra de Descartes, em especial a influência do modelo matemático de evidência para ser superado pela metafísica, revisitamos textos fundamentais como *Regras para a Direção do Espírito*, *Discurso do Método*, *Princípios da Filosofia* (incluindo sua *Carta-Prefácio*) e diversas cartas. Damos atenção especial às *Meditações*, onde buscaremos destacar a presença e a relevância da tese de 1630.

Na primeira parte da tese, dividida em quatro capítulos, exploramos o projeto metafísico de Descartes, iniciado em 1629 com o *Tratado de Metafísica*. No **Capítulo I**, abordamos a questão do conhecimento, analisando tanto seu aspecto geral—como o acesso ao evidente, as causas dos erros e o conhecimento inato—quanto sua formulação específica na *Carta-Prefácio* e nas *Meditações*. O **Capítulo II** investiga o conceito de *natureza* em Descartes, destacando as transformações que ele sofre para acomodar a tese do estabelecimento das verdades eternas. No **Capítulo III**, examinamos a evidência matemática e sua superação pela evidência metafísica, evidenciando a transição metodológica na filosofia cartesiana. Por fim, o **Capítulo IV** argumenta a influência do *Tratado de 1629* nas *Meditações* e estabelece as verdades eternas como seu tema central. Além disso, discute o ateísmo como principal adversário de Descartes, a metafísica como pré-requisito para a física – Essa abordagem consolida a ideia de que toda ciência depende do conhecimento de Deus –, a simplicidade divina, e o papel do *Deus enganador* nas *Meditações* no debate sobre as verdades eternas.

Na segunda parte, trazemos uma antologia da questão das verdades eternas na obra de Descartes. Nosso objetivo foi reunir o maior número possível de referências sobre esse tema ao longo de seus escritos. Essa seção é essencial para a tese, pois, assim como os capítulos anteriores, demonstra a presença recorrente e sólida dessa teoria ao longo de aproximadamente vinte anos.

propriedades de um triângulo de sua essência, não se pode separar a essência de Deus de sua existência e, por isso, Deus existe necessariamente (AT VII 66-69). Terceiro, as verdades matemáticas são um parâmetro de clareza e certeza, e Descartes usa essa clareza para afirmar que a existência de um ser perfeito é igualmente clara (AT VII 69-70). Finalmente, a certeza das verdades matemáticas possibilita o conhecimento no método cartesiano, fornecendo uma base sólida para o conhecimento e confirmando a existência de Deus como um ser que garante a verdade e a certeza, sendo necessário concluir que Deus existe (AT VII 70-71).

Capítulo I – A questão do conhecimento

Iniciamos esse capítulo com uma questão: é possível falar de uma epistemologia cartesiana? O termo epistemologia só surgiu no século XIX, então Descartes jamais fez uso dessa palavra. Entretanto usá-lo como parâmetro de leitura não é um problema, pelo contrário, anacronismos podem ser fecundos no estudo de história da filosofia. A questão se coloca em outro aspecto: a carga polissêmica dessa palavra. Há, ao menos, dois sentidos para pensar a epistemologia. O primeiro é o estudo das ciências que é realizado depois das ciências constituídas, sendo mais uma verificação, validação e reelaboração de suas regras e métodos, o que chamamos de teorias do conhecimento científico – próprio de uma epistemologia contemporânea. O segundo tem um caráter fundador, que busca estabelecer um caminho, regras para se fazer ciência e que, portanto, deve anteceder a própria ciência. E é exatamente desse segundo tipo de epistemologia a que nos referimos quando falamos de uma epistemologia cartesiana.

Descartes desempenhou um papel crucial na notável revolução científica do século XVII. Assim como em qualquer revolução, as transformações foram profundas. Nesse contexto, tanto a natureza quanto as funções da filosofia e da ciência passaram por grandes mudanças. Por isso, devemos estar atentos à acepção do termo "científico", pois, muitas vezes, o opomos ao campo religioso e também o distinguimos da filosofia. No entanto, esse entendimento é mais atual, e não corresponde à noção de ciência da maior parte da história da filosofia, especialmente antes dos séculos XIX – XVII, quando a ciência era amplamente integrada à filosofia e à teologia. Durante esse período, o conhecimento era visto como uma busca unificada pela verdade, e a ciência estava intrinsecamente ligada à metafísica e à compreensão da ordem divina do universo. O estudo de Marion na sua obra *Théologie Blanche* mostra que cientistas modernos como Kepler, Newton e Galileu – apesar deste último ter sido condenado pela Inquisição – têm suas teorias científicas baseadas na fé, na religião cristã. Eles viam a investigação científica e a linguagem matemática como formas de compreender a harmonia do universo criado por Deus e, conseqüentemente, acessar o criador. Por essa interpretação, a ciência humana se espelha na ciência divina e seria possível acessar Deus pela partilha da racionalidade, do *logos* divino.

Não é nenhuma surpresa que encontremos em Descartes, e em outros autores antigos¹⁰, ou mesmo contemporâneos a ele, a elaboração das ciências fundadas na metafísica.

¹⁰ No Livro 2 do Alfa de Aristóteles, a Metafísica é a ciência mais exata, já que todas as outras têm, além de seus princípios particulares, aqueles da metafísica. A metafísica tem, portanto, menos

A ilustração da árvore do conhecimento mostra exatamente a anterioridade da metafísica como ciência primeira que fundamenta as outras ciências, “[...] cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências” (DESCARTES, p.431, 2008). É, portanto, por isso que a reforma de todo conhecimento deve partir da metafísica, de onde as ciências tiram seus princípios, “[...] quanto as outras ciências, na medida em que tiravam seus princípios da filosofia, eu julgava que nada de sólido se podia ter construído sobre fundamentos tão frágeis” (DESCARTES, Discurso do Método, 2011, p.16).

O termo latino *scientia*, se liga a *scire* que significa saber, conhecimento. No dicionário de 1649 da Academia Francesa, o sentido de ciência no século XVII é muito próximo ao de filosofia e, mais do que isso, parece que estão invertidos de acordo com o sentido que damos hoje a esses termos. Encontramos no dicionário a palavra ciência como o conhecimento de todas as coisas, ou, em um sentido mais específico, *o conhecimento das causas*, “Ciência, significa também, conhecimento certo e evidente das coisas por suas causas. [...] Ciência, significa também, o conhecimento de todas as coisas”¹¹. Filosofia, por sua vez, aparece como a “Ciência que consiste em conhecer as coisas por suas causas e por seus efeitos”¹². Assim, o sentido dado à palavra filosofia no século XVII está muito mais próximo do que entendemos hoje como ciência do que o conceito de ciência propriamente, e vice-versa, “O vocábulo do século XVII que de alguma forma mais se aproxima do significado atual de ‘ciência’ é o do latim *philosophia* [...] o próprio Descartes se refere às suas teorias físicas do universo como a sua ‘filosofia’” (COTTINGHAM, 1989, p.16).

Outro aspecto potencialmente enganoso do uso de palavras como "ciência" e "científico" no século XVII é a implicação de que já existiria um conjunto estabelecido de normas convencionais, processos de testagem de teorias e critérios para avaliação de provas e experimentos. Na época, os experimentos muitas vezes eram conduzidos de forma empírica e assistemática, com base na observação direta dos fenômenos e na repetição das condições para validar um resultado. Por exemplo, Galileu utilizava a inclinação de planos para estudar a aceleração gravitacional, enquanto Kepler formulava suas leis a partir da observação astronômica dos movimentos planetários sem um aparato experimental padronizado. Porém, no séc. XVII não havia nenhum destes *corpora* de regras convencionais, que surgem

princípios, por isso ela é mais exata que as próprias ciências exatas. Por exemplo, todas as ciências dependem do princípio de não-contradição para poder operar, por isso a Metafísica explica as próprias ciências. Sua essência propedêutica possibilita o conhecimento das causas e princípios das ciências.

¹¹ In: DICTIONNAIRE de l'Académie française. 1re édition, 1694. Disponível em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1S0081-11>. Acesso em: 08 de junho de 2023.

¹² Ibidem.

posteriormente com as variadas propostas de metodologia científica para a investigação da verdade.

Além dessa problemática de signos e significados que chama a nossa atenção para que sejamos mais cuidadosos na leitura, uma crise na ciência e na filosofia colocava em suspenso os saberes. O ataque à velha/antiga filosofia¹³ tinha o intuito de derrubar os princípios que as ciências tradicionais se baseavam, já que todo conhecimento estava condenado por sua base – afinal, uma árvore com raízes podres pode cair a qualquer momento –. Vimos que a física hipotético-dedutiva estava ganhando espaço, isto é, uma nova forma de se fazer ciência se desenhava naquele século. A decadência da ciência tradicional aristotélica, provocada pelas novas descobertas científicas, muda a maneira de ver o mundo e de fazer ciência. Consequentemente, a filosofia – o conceito como entendemos hoje – que era protagonista e incorporava as ciências, acaba perdendo espaço para as ciências práticas. Assim, a filosofia acaba se tornando um campo de conhecimento humano como os outros e, com o passar do tempo, torna-se ainda mais desprezada, como destaca Beyssade (2001, p.41), “Transgressão: o filósofo entra em uma cidade científica em que não é mais do que um cidadão entre outros. Inversamente: a física para de se fundar sob a metafísica para se fundar sob a experiência”. Nesse cenário, outros elementos aparecem, como a elaboração de métodos científicos, as trocas epistolares que integravam pesquisadores de vários lugares – importante destacar aqui a contribuição fundamental do Padre Mersenne que fazia o papel de redistribuir as cartas entre os intelectuais da época para atualizá-los das pesquisas uns dos outros –, e as primeiras ideias de iniciativas de investimentos em pesquisa científica¹⁴ começam a surgir.

Descartes acaba contribuindo com essas mudanças ao romper com todo determinismo histórico, e recusar a tradição. Todavia, sabemos que toda ruptura exige alguma continuidade (MARION, 1991). Assim, o filósofo retoma questões filosóficas fundamentais (MARION, 1991) e, nesse sentido, é retomando questões fundamentais que a filosofia cartesiana é mais antiga que a própria Escolástica, “A ruptura cartesiana é com o histórico

¹³ Que tem o sentido de uma filosofia ultrapassada que seria toda aquela ensina nas Escolas que poderiam levar a conclusões e ciências falsas. Nas palavras de Descartes, “Ora, todas as conclusões tiradas de um princípio que não é evidente não podem ser também evidentes, mesmo que tenham sido deduzidas evidentemente” (DESCARTES, 2008, p.419), assim, todos os que iniciaram seus estudos filosóficos estão mais distantes da verdade do que os que jamais frequentaram a Escola, “Donde é necessário concluir que os que menos aprenderam de tudo o que foi chamado até agora de Filosofia são os mais capazes de aprender a verdadeira” (DESCARTES, 2008, p.421).

¹⁴ “Era preciso que o Senhor vos deixasse dois ou três de seus milhões para poder fazer todas as experiências que seriam necessárias para descobrir a natureza particular de cada corpo; e não duvido que se chegaria a grandes conhecimentos, que seriam muito mais úteis ao público que todas as vitórias que se pode ter fazendo guerra [...]” (a Mersenne, 2 fev. 1643).

consolidado na tradição [...] é a recusa da tradição sem, entretanto, ser uma recusa das suas raízes, da sua estrutura profunda” (SOARES, 2008, p.224). Descartes ainda considera possível se instruir pela leitura de alguns livros (4º grau de sabedoria¹⁵), o que revela que ele não realiza uma completa ruptura. As questões filosóficas, além de atemporais, são também inesgotáveis e é assim que se dá o nascimento e o renascimento das filosofias: provocados pelo questionamento.

É a questão que, antes de qualquer coisa, movimenta a filosofia (PORTA, 2014). A questão filosófica exatamente porque não se resolve é que movimenta a filosofia que, insistindo em se realizar, caminha para a morte, que seria a resposta definitiva. A filosofia é a “[...] atividade que se efetua na procura [...], contudo, uma vez constituída a ciência, terminada a procura, já não há Filosofia, pois a Filosofia consiste na própria busca” (SOARES, 2008, p.43). Dessa forma, a filosofia não alcança completa realização, uma vez que as respostas estão continuamente sujeitas a questionamentos, e, ocasionalmente, mesmo quando parecem ter sido superadas, acabam por ser novamente desafiadas. Assim, analisar os pressupostos não declarados e examinar os problemas anteriores subjacentes pode conduzir a uma maior compreensão do assunto, bem como ao surgimento de novos aspectos a serem explorados e questionados, como afirma Porta, “A explicitação de supostos (e não apenas da tese, mas inclusive do problema anterior) é o que conduz ao novo problema” (2014, p.49). Muito além de uma simples negação ou aceitação de teses já postas, um olhar original pode ser uma antítese que revisita o problema e reformula o conceito, uma nova teoria. Desse modo, inovar se dá de diferentes formas, e nenhuma originalidade é absoluta, toda tese se liga, nem que seja por um fio, à anterioridade, romper com um paradigma requer um mínimo de continuísmo (MARION, 1991), “Ao contrário do que se tende a crer, o pensamento filosófico é uma atividade coletiva, não individual” (PORTA, 2014, p.47). Podemos dizer, então, que Descartes rompe com a tradição ao mesmo tempo que retoma questões muito fundamentais e antigas, realizando uma

15 Descartes rompe com a filosofia escolástica ao considerar que a tradição filosófica dessa corrente ameaça a integridade da razão, devido os preconceitos arraigados que ela dissemina. Ele não apenas vê isso como um simples fracasso da razão, mas também como um declínio intrínseco da própria razão (SOARES, 2008, p.216). Apesar de rejeitar a filosofia escolástica, Descartes reconhece o valor das leituras instrutivas como um quarto grau de sabedoria (AT, IX, 5). No entanto, considerando sua afirmação de que toda filosofia anterior a ele estava mal fundamentada, surge a questão sobre quais leituras poderiam ser verdadeiramente instrutivas. Isso nos leva a concluir que os autores da escolástica não são adequados para instruir, uma vez que essa corrente filosófica se tornou desgastada, antiquada e deteriorada. A solução emancipatória proposta por Descartes é de natureza individual, conduzindo à liberação de preconceitos e à autonomia no uso da razão (SOARES, 2008, p.224). Isso implica na busca por uma perspectiva independente, capaz de libertar-se das amarras da tradição e permitir o desenvolvimento do pensamento racional de forma autônoma.

certa continuidade.

Tanto a Dióptrica como os Meteoros trazem uma nova vertente da física que já não tem como base exclusiva a metafísica, mas é mais direcionado para as experiências científicas (BEYSSADE, 2001). Na medida em que se progride nas ciências particulares, a experiência se torna cada vez mais fundamental, indispensável e anterior à própria teoria, a observação dos fenômenos passa a ser – depois de Bacon – crucial, e “[...] a experiência não é mais somente confirmativa, ela é o princípio de determinação para o que a dedução *a priori* deixa indeterminado” (BEYSSADE, 2001, p.44).

A condenação de Galileu levou Descartes a buscar outros caminhos para lançar sua nova Física (*O Mundo*) – que depois ele acaba publicando de forma mais sutil no *Discurso* e nos *Princípios* –. Descartes constroi uma teoria da ciência experimental, mas sem deixar de lado os fundamentos metafísicos, já que a ordem da *ciência certa* sempre vai da causa aos efeitos.

Constantemente somos lembrados que a ciência mais perfeita vai das causas aos efeitos ou, segundo a expressão atual, *a priori*, e que ela deduz as verdades fundamentais da física, como o princípio de inércia ou a conservação da quantidade de movimento, a partir da metafísica e das perfeições divinas, sendo esse seu caráter imutável. A experiência, nesse modelo epistemológico, não se ausenta, mas está subordinada. Primeiramente, para confirmar os princípios da física, que tiram sua certeza de outro lugar, da dedução metafísica. As experiências mais comuns são suficientes, se baseiam em si mesmas, sem nenhum aparelho técnico. Na medida em que se progride ao particular, a experiência torna-se mais necessária e mais difícil. Os princípios são tão fecundos que não permitem mais distinguir o que existe do que poderia existir, ao menos de proceder *a posteriori*, dos efeitos às causas (BEYSSADE, 2001, p.44)

Na Física cartesiana, Deus, como criador das leis da natureza e conservador do movimento, assegura a inteligibilidade da ciência ao agir como causa imutável, eficiente e total da natureza. Ele é também aquele que planta em nós as primeiras sementes do pensamento e imprime suas leis em nossas almas.

O próprio método de apresentação adotado por Descartes em seus livros é começar com os textos de metafísica seguidos dos de física: os ensaios que se seguem do *Discurso do Método*, a *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*; ou nos *Princípios da Filosofia* cuja primeira parte é metafísica, e as outras é sua Física; e mesmo nas *Meditações*, que é um texto metafísico, ao seguir a ordem do conhecimento, a possibilidade da existência das coisas materiais é a última coisa a ser trabalhada, somente na *Sexta Meditação*.

Enfim, trataremos nesse capítulo sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro que se funda na evidência das noções que são acessadas diretamente pelo espírito, as ideias inatas.

1. A questão do acesso ao conhecimento evidente

“Mas é preciso notar que todas as coisas, cuja compreensão se diz ser inata em nós pela natureza, não são necessariamente conhecidas de forma expressa por nós; mas, elas são tais que podemos conhecê-las sem qualquer experiência dos sentidos, pelas forças da nossa própria razão” (AT VIII-II 166/B Op I 1663).

Um enigma se apresenta acerca do acesso ao conhecimento evidente. De maneira aparentemente paradoxal, o conhecimento evidente, embora seja caracterizado como algo que o espírito apreende de forma direta, clara e distinta, ao ponto de ser impossível ignorá-lo, também se mostra como o maior desafio para filosofar adequadamente. A questão do acesso ao conhecimento evidente é central na filosofia cartesiana. Descartes defende que certas verdades são inatas ao espírito humano, acessíveis por meio da razão, sem a necessidade de experiência sensorial. No entanto, esse acesso não é imediato ou automático, exigindo um esforço metódico para superar obstáculos como os preconceitos e a falta de atenção. Assim, vejamos como Descartes entende o conhecimento evidente, os desafios para alcançá-lo e as estratégias para evitar erros.

O inatismo das verdades é colocado em questão em dois momentos importantes: nas *Quintas objeções*, feitas por Gassendi (AT VII 320-321), e na *Epístola a Voécio* (AT VIII 166-167). Segundo Gassendi, toda figura geométrica de que temos ideia, foi formada pelas figuras que tocam nossos sentidos. Descartes responde a ele que qualquer representação do triângulo no mundo não possui, de modo algum, o rigor de uma essência geométrica “Acredito que nunca nenhuma parte de uma linha que seja verdadeiramente reta tenha tocado nossos sentidos” (AT VII 381-382). O conteúdo da matemática é puramente intelectual e não tem referências no mundo material, portanto não poderia ser a fonte das verdades matemáticas, “A experiência só é uma oportunidade para o matemático, ela não poderia ser uma fonte” (RODIS-LEWIS, 2012, p.315).

Seguindo essa mesma abordagem, para objetar contra as ideias inatas, Voécio afirma que a prova da existência de Deus da *Quinta Meditação*, conhecida como prova ontológica, só serviria àqueles que já sabem que Deus existe, já que exige que se tenha alguma ideia de Deus para concluir dela que Ele existe¹⁶. Descartes novamente explica que a razão

¹⁶ “Nas páginas 180, 183 e 189, reconheço um dos seus comentários, que é semelhante ao que li anteriormente em seu *Thersites* e em seus escritos sobre o Ateísmo: aqui você apresenta argumentos, os

humana tem a capacidade de apreender certas verdades sem recorrer aos sentidos. As verdades geométricas, por exemplo, são compreendidas intuitivamente, sem a necessidade de experiência prática, e isso é um sinal de que essas verdades já estão presentes em nosso intelecto.

Mas é preciso notar que todas as coisas, cuja compreensão se diz ser inata em nós pela natureza, não são necessariamente conhecidas de forma explícita por nós; elas são apenas tais que podemos conhecê-las, sem qualquer experiência sensorial, pelas forças da nossa própria razão. Um exemplo disso são todas as verdades geométricas, que não apenas as mais evidentes, mas até as mais complexas, podem ser conhecidas (AT 166-167; *B Op I 1662 epístola a Voécio*).

O desafio é que, o fato de certas ideias serem inatas, não significa que estamos conscientes delas desde o nascimento e nem o tempo todo. Mesmo estando na nossa mente e servindo para a elaboração de conhecimentos mais complexos, elas acabam sendo obscurecidas pelas más construções e conclusões que delas tiramos. Elas são potenciais e, através do uso da razão, podemos trazer essas ideias à consciência. Isso é similar ao que ocorre na reminiscência de Platão. No diálogo *Mênon*, Sócrates, para provar a reminiscência, questiona um jovem escravizado sobre elementos da geometria, de modo que ele tirasse da própria mente as verdades mais gerais. Isso serviu para mostrar que “a reminiscência é uma expressão simbólica dessa anterioridade de direito, que não exige nenhum conhecimento prévio da noção” (RODIS-LEWIS, 2013, p.315). Portanto, as verdades geométricas, assim como todos os conhecimentos que são inatos a nós, são acessados pelo espírito sem qualquer referência à experiência sensível. Assim, Platão nos mostra que todo conhecimento se dá em duas etapas: primeiro, parece impossível conhecer qualquer coisa que já não se saiba o que é, pois para colocar o problema é preciso ter alguma ideia sobre ele; segundo, depois de ter encontrado algo acerca do que se busca, é preciso ter algum conhecimento prévio da coisa para saber que foi encontrado o que se estava procurando. Enfim, Descartes se apoia na filosofia platônico-socrática para defender

quais utilizo para provar a existência de Deus, como se fossem válidos apenas para aqueles que já sabem que Ele existe, mas dependem exclusivamente das noções inatas em nós. Mas é importante observar que todas as coisas, cuja compreensão é dita ser natural e inata, não são necessariamente conhecidas por nós de forma explícita; são apenas tais que podemos reconhecê-las sem qualquer experiência sensorial, apenas pelo uso da razão. Um exemplo disso são todas as verdades geométricas, que não apenas as mais evidentes, mas até as mais complexas, podem ser conhecidas. Daí, o exemplo de Sócrates, no diálogo de Platão, ao interrogar um jovem escravizado sobre os elementos da geometria e, através de suas perguntas, fazê-lo descobrir certas verdades que estavam em sua mente, mas que ele não havia notado antes — uma prova de reminiscência. A cognição de Deus também pertence a esse tipo de conhecimento. E, ao afirmar tanto em *Thersites* quanto nos seus escritos sobre o Ateísmo, que ninguém é um ateu especulativo, ou seja, ninguém que não reconheça a existência de Deus, você foi tão imprudente quanto se tivesse dito que, porque todas as verdades geométricas são inatas em nós, ninguém no mundo poderia ignorar os elementos de Euclides” (AT 166-167; *B Op I 1662*).

a noção de ideia inata. Mas, então, como acessamos essas ideias inatas, como a ideia de Deus e das verdades matemáticas?

Descartes define o conhecimento *evidente* como aquele que é acessado diretamente pela mente, através da luz natural da razão como se a verdade emergisse na mente e a inclinasse irresistivelmente a dar seu assentimento¹⁷. A evidência é tão clara que é impossível ignorá-la: “[a evidência é] tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la” (AT II 596; *B Lt* 222, p.1060, *a Mersenne de 16 de outubro de 1639*). Mas como acessamos esse conhecimento evidente?

A luz natural desempenha um papel fundamental: a própria natureza da mente revela a verdade portanto, “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente” (AT VII 35). A luz natural é a própria faculdade da razão: “tudo o que a luz natural me mostra [...] de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz.” (AT VII 38), “[a luz natural] não pode jamais atingir qualquer objeto que não seja verdadeiro na medida em que é atingido por ela mesma, isto é, na medida em que é percebido clara e distintamente” (P I art.30). A luz natural, portanto, representa uma capacidade intrínseca da mente de acessar noções que formam a estrutura do pensamento.

Descartes usa frequentemente o termo natureza para descrever o funcionamento das nossas faculdades mentais como a faculdade do intelecto e da vontade. É da natureza do nosso intelecto, da nossa razão, inclinar a vontade diante de um conhecimento evidente: “[...] uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão na vontade” (AT VII 59). Assim, quando concebemos claramente uma verdade, somos naturalmente levados a nela crer. Em suma, é da nossa própria natureza que a vontade seja inclinada pela claridade do intelecto a dar seu assentimento a verdades que são evidentemente percebidas. À primeira vista, acessar o conhecimento certo e evidente parece simples; contudo, sabemos que estamos profundamente envolvidos em erros.

¹⁷ “Quando concebemos na nossa mente uma ideia evidente, a mente concebe uma essência verdadeira e imutável e não tem sobre ela nenhum poder, como afirma Ethel Rocha: “Segundo a teoria cartesiana das ideias, toda ideia exibe um conteúdo ao espírito. Esse conteúdo exibido pode ser claro e distinto ou obscuro e confuso. Mais ainda, toda ideia efetivamente clara e distinta tem uma realidade objetiva através que é real porque é algo que independente da mente, isto é, é uma natureza verdadeira e imutável. Porque exibe uma natureza verdadeira e imutável, a composição apresentada pelo conteúdo de uma ideia inata é necessária e não arbitrariamente forjada. Mas se é assim, se a substância pensante não tem qualquer função ativa quando concebe uma essência verdadeira e imutável, então a faculdade envolvida na determinação do conteúdo que representa uma natureza verdadeira e imutável é uma faculdade puramente passiva” (ROCHA, 2001, p.24-25)

A luz natural, a razão, é própria dos homens, como afirma Descartes na célebre frase que abre o *Discurso do Método*: “O bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo [...] a potência de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se nomeia bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (*B Op I* 24). Aparentemente, por tratar-se de algo próprio da natureza humana, essa universalidade deveria se estender também como um consentimento universal sobre todas as coisas; porém, por experiência da vida prática, sabemos que não é assim, algumas pessoas são inegavelmente mais sensatas do que outras e, além disso, muitos desafios parecem nos distanciar do conhecimento verdadeiro¹⁸. Embora essas noções possam ser percebidas clara e distintamente, nem todos são igualmente capazes de perceber sua evidência. Essa inclinação à utilização equivocada das noções simples é, de acordo com Descartes, uma “causa principal de nossos erros” (*B Lt* 329, p.1748, a *Elizabeth de 21 de maio 1643*). Portanto, é imperativo diferenciá-las corretamente, evitando a atribuição de características a algo que não lhes pertence (AT VII 63-65). Não é porque a capacidade de conhecimento de um indivíduo é mais ampla do que a de outro, mas sim porque essas noções podem contradizer as opiniões preconcebidas de alguns, dificultando a percepção clara e distinta. No entanto, Descartes observa que, para aqueles que não estão condicionados por preconceitos, essas noções podem ser percebidas com máxima evidência:

Mas, a meu ver, não porque a faculdade de conhecer de um homem se estenda mais amplamente do que a de outro, e, sim, porque essas noções eventualmente contrariam as opiniões percebidas de alguns homens, as quais por isso não podem captá-las facilmente, ainda que alguns outros, que estão livre desses prejuízos, as percebam com a máxima evidência” (AT VIII 24; *B Op I* 1744, P I 50)

Dois grandes obstáculos bloqueiam nosso acesso à verdade: (1) os preconceitos adquiridos desde a infância e, (2) a falta de atenção que nos leva a aceitar como verdadeiras noções que são obscuras e confusas.

(1) Os preconceitos adquiridos desde a infância

Quando bebê, a mente encontra-se profundamente enraizada no corpo, resultando em percepções claras, mas não distintas¹⁹. E em toda infância estamos sob o domínio das

¹⁸ A intenção de Descartes no *Discurso* é mostrar o caminho que ele próprio fez para guiar seu espírito na busca da verdade: “Assim, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha” (*B Op I* 24).

¹⁹ As percepções que o bebê tem no início da vida fazem com que ele não consiga distinguir as suas sensações que surgem da união da alma e do corpo: “Bem, à luz de tudo isso, nada é mais razoável do que supor que a mente recentemente unida ao corpo do bebê está toda ocupada em perceber confusamente, ou seja, em sentir, aquelas ideias de dor, prazer, calor, frio e similares, que surgem dessa união e quase mistura com o corpo” (AT III 422, *B Lt* 324, p.1517, a X em agosto de 1641).

autoridades – pais, escola, religião – e, por não estarmos maduros o suficiente para ter autonomia de pensamento, adquirimos vários preconceitos nessa fase. Em grande parte dos casos esses preconceitos persistem ao longo da vida. Não só na infância, mas também quando estamos dormindo, ou no caso das pessoas que possuem alguma falha na capacidade de discernimento, a razão está como que adormecida²⁰. Entretanto, mesmo os bebês já têm na mente conteúdos como a ideia de Deus, de si mesmo e de todas as verdades consideradas imediatamente evidentes, como Descartes explica na carta a X de agosto de 1641 sobre as ideias que nos são inatas:

[...] embora a mente desperta, em um corpo adulto e saudável, possa desfrutar de alguma liberdade para pensar em coisas diferentes das que os sentidos lhe oferecem, essa liberdade não está disponível para os doentes, nem para os que dormem, nem para os bebês; [...] No entanto, por assim dizer, ele [o bebê] traz dentro de si as ideias de Deus, de si mesmo e de todas as verdades que se diz serem conhecidas por ele mesmo, não menos do que os adultos as têm, quando não prestam atenção a elas. E não é que ela os adquira mais tarde, à medida que envelhece [...] (AT III 424, *B Lt* 324, p.1517).

Fazendo um paralelo com a estrutura da racionalidade das crianças quanto às ideias inatas, nada as difere dos adultos. Porém, a mente, estando mais madura, está mais apta à reflexão, já que tem mais liberdade para dar atenção a conteúdos que vão para além das coisas corporais. Isso não significa que as concepções inatas sejam dadas espontaneamente. Pelo contrário, se a pessoa não deseja se livrar dos preconceitos, e não se pôr a refletir sobre essas noções, jamais alcançará a liberdade/autonomia do pensamento²¹. Como depende de um esforço individual, o acesso à evidência pode ser limitado àqueles que aplicam bem seu espírito e buscam aprimorar-se “[...] não é ter um bom espírito [que resultará em um bom ou mau julgamento], mas o principal é aplicá-lo bem” (*B Op I 24, Discurso do Método*). Por isso, ao menos uma vez na vida, é recomendável fazer um exame da nossa mente²². Visto que nascemos

²⁰ “nos dementes e nas crianças ela é somente adormecida” (ROBINET, 2000, p.27).

²¹ Como explica Soares, “[...] a condição para a reflexão é dada na medida em que nascemos dotados de razão, no entanto, depende da vontade de cada um buscar o conhecimento: [...] a natureza é condição necessária da emancipação do homem, ou melhor, da consciência, mas não é condição suficiente, pois todo o processo de constituição na razão de uma instância de mobilidade própria depende de uma decisão, de um ato próprio de vontade (SOARES, 2008, p.166)

²² 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 elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências. Mas, como tal se me afigurasse uma vasta tarefa, esperava alcançar uma idade que fosse bastante madura, que nenhuma outra se lhe seguisse mais apta a executá-la (AT VII 17, Primeira Meditação)

sem discernimento²³, devemos esperar até que tenhamos maturidade suficiente para fazer essa “reforma do pensamento”. Sem ela, os preconceitos podem mascarar a evidência. Esse fenômeno é particularmente comum entre os doutos, que normalmente enfrentam maior dificuldade em reconhecer a clareza das verdades devido aos preconceitos que alimentam, “E disso advertimos aqui em vão, pois frequentemente os doutos são habitualmente tão sutis para encontrar o meio de se cegar mesmo no que é evidente por si [...]” (AT X 426, *Regras*). Somente depois de se libertar das antigas opiniões²⁴, será possível percorrer o árduo caminho emancipatório da razão²⁵. Para perceber evidentemente e alcançar o conhecimento verdadeiro, é preciso “utilizar corretamente a razão natural [...]” (*B Op* 1538, *Epístola a Voetius*). Em resumo, é próprio da natureza humana que a vontade seja inclinada pela claridade da luz da razão, mas, para isso, é preciso fazer um bom uso da razão.

Um bom uso da razão tem a ver com o desenvolvimento da capacidade de discernir/discriminar/distinguir muito bem uma coisa de outra coisa. Para evitar esse erro e filosofar corretamente que Descartes escreveu seu método. Seguindo terceira regra do método²⁶, inspirado nas cadeias de razões da geometria, devemos sempre separar muito bem os conteúdos e partir dos mais simples para alcançar, progressivamente, conhecimentos mais complexos, “A terceira, conduzir por ordem meus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento das coisas mais compostas” (*B Op* I 44). Dessa forma, ao alcançar as noções mais simples da mente, encontraremos o que há de mais evidente e confiável²⁷ e, a partir dessas noções, desses princípios, podemos deduzir evidentemente as ciências mais complexas. No

²³ “Visto que nascemos sem discernimento e fizemos vários juízos acerca das coisas sensíveis antes de ter o uso pleno da nossa razão, vemo-nos desviados por muitos prejuízos do conhecimento da verdade, dos quais parece que não podemos ser liberados de outra maneira senão aplicando-nos uma vez na vida a duvidar de todas as coisas nas quais encontramos a menor suspeita de incerteza” (P I art.1)

²⁴ “Para a dificuldade de aprender as ciências, que está em nós, e a de nos representar claramente as ideias que naturalmente nos são conhecidas, ela vem dos falsos preconceitos da nossa infância, e das outras causas dos nossos erros” (AT IV 117; B 454, p.1910 *a Mesland 2 de maio de 1644*)

²⁵ Nas palavras de Soares, “[...] vencer os preconceitos e restabelecer a plena capacidade de pensar não é tarefa fácil. Toda a preocupação inicial com o método — a própria busca pela evidência — revela o hiato entre o funcionamento natural da razão e a condição humana que lhe impõe limitações. O método pretende conciliar o homem com o que há de mais seu: a sua própria razão. Contudo, esse processo de conciliação não é ele mesmo natural, espontâneo; são necessários esforço, exercício e uma certa violência para restabelecer uma situação originária, livre da herança dos preconceitos da infância (SOARES, 2008, p.87)

²⁶ Nas Regras ele diz que devemos tratar qualquer problema colocando-o em ordem, do mais simples ao mais complexo, “Resolvi ater-me obstinadamente, em minha busca pelo conhecimento das coisas, a uma ordem definida, começando sempre pelas coisas mais simples e mais fáceis [...]” (AT X 379).

²⁷ “são todas conhecidas de si, e não contém jamais nenhuma falsidade” (AT X 420, 14).

exercício meditativo Descartes recorre ao exemplo da cera para tentar extrair as naturezas mais simples das coisas corporais/materiais:

[...] noto que muito poucas são as coisas que nelas [ideias das coisas corporais] percebo clara e distintamente, a saber: a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura, que surge da terminação dessa extensão; a situação obtida das coisas diversamente figuradas; o movimento ou mudança dessa situação (AT VII 43).

Essas noções não contêm nenhuma falsidade e, são tão claras que nosso espírito as aceita imediatamente²⁸. Para ele, a capacidade de discernir as naturezas simples (como ele as nomeia nas *Regras*) que são próprias de cada substância constitui "toda ciência dos homens" (Regra XII), pois é a partir dessas noções que se constrói todo o conhecimento. Portanto, a habilidade de discernir com precisão e sem preconceitos as noções simples é essencial para alcançar um conhecimento sólido e confiável, como distinguir claramente o que pertence à alma, o que pertence ao corpo e o que é próprio da união substancial.

Assim, se aplicarmos bem nosso espírito para não tomar as coisas confusas e obscuras por coisas simples e evidentes, e também nos esforçarmos para bem distinguir as noções simples das coisas (noções próprias da alma, noções próprias do corpo e noções da união), poderemos evitar o erro aprender a sempre enxergar com clareza e distinção.

(2) Tomar por verdadeiras coisas que são confusas e obscuras

Muitas vezes, julgamos acerca do que não conhecemos inteiramente e, com isso, nos enganamos²⁹, tomando por verdadeiras coisas que são confusas e obscuras. Para nos livrar desse erro, é preciso nos atentar à regra da evidência: “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente” (AT VII 35), evitando julgar sobre coisas que não percebemos evidentemente. Esse obstáculo para o conhecimento expressa tanto (a) a dificuldade de enxergar a clareza e a distinção das coisas, como (b) a dificuldade de controlar nosso impulso de julgar precipitadamente.

(a) Sem a devida atenção podemos acreditar estar diante de um conhecimento evidente, mas que é, na verdade, provindo de antigos preconceitos, que por hábito ou confiança na memória, aceitamos sem examinar previamente.

²⁸ “o primeiro grau contém apenas noções que são tão claras em si mesmas que podem ser adquiridas sem meditação” (DESCARTES, 2008, p.413).

²⁹ “E é certo que, na primeira idade, a mente estava tão imersa no corpo que, embora tenha percebido muitas coisas com clareza, nada, porém jamais percebeu com distinção. E como, apesar disso, julgou então de muitas coisas, haurimos daí muitos prejuízos que desde então jamais foram descartados pela maior parte [de nós]” (P I 47).

É também certo que, quando assentimos a uma razão que não compreendemos, ou estamos nos enganando, ou por acaso apenas caímos na verdade, e, portanto, não sabemos que não estamos errados. No entanto, raramente acontece de consentirmos com algo que percebemos não ter sido entendido por nós, porque a luz da natureza nos dita que nunca devemos julgar senão sobre algo conhecido. No entanto, frequentemente erramos ao pensar que muitas coisas foram percebidas por nós tendo confiado na memória, como se fossem completamente compreendidas, assentimos a elas, embora, na verdade, nunca as tenhamos realmente percebido (AT VIII 21 ; *B Op* I 1740; P I 44)

A confiança na memória pode ser tomada como um modo de operação provocado pelo hábito de crer em coisas que nos foram ensinadas desde a infância. Os preconceitos dessa fonte são muito difíceis de recusar. Nas *Meditações*, fica claro que frequente somos tomados pelo hábito de crer que as coisas externas são, exatamente, correspondentes às nossas ideias³⁰; como no exemplo do sol que parece muito menor do que realmente é. Outro exemplo, também provindo dos sentidos, de conhecimentos que geralmente fazemos confusão, está nos *Princípios* (art. 46). A sensação de dor é muito clara, mas não é distinta, o que faz com que nos enganemos sobre a localização da parte do corpo que dói. Esses conhecimentos, que provêm da sensibilidade, são mais passíveis de ser causa dos nossos erros, porque somos facilmente convencidos, por hábito, de que são verdadeiros.

Ora, o erro principal e mais frequente que neles se pode encontrar consiste em que eu julgue as ideias em mim semelhantes ou conformes a certas coisas postas fora de mim (AT VII 37)

[...] muitas coisas admiti anteriormente como de todo certas e manifestas de que me dei conta depois que eram duvidosas. Quais eram elas, pois? Eram o céu, a terra, as coisas siderais e todas as outras que obtinha pelo uso dos sentidos [...] Mas, que percebia eu claramente em tais coisas? Percebia que as próprias ideias ou pensamento de tais coisas deparavam-se à minha mente [...] Havia ainda outra coisa que eu

³⁰ Descartes, ao desafiar a teoria escolástica que sugeria que as representações sensoriais eram cópias ou impressões diretas de objetos externos, introduz um elemento inato em todas as percepções sensoriais. Quando percebemos os objetos, Descartes argumenta que as ideias que surgem em nossa mente não representam exatamente como esses objetos são nos órgãos sensoriais. Em vez disso, ele propõe que as próprias ideias dos movimentos e das figuras são inatas em nós (AT VIII B 359 - Comentários sobre um certo cartaz). Isso implica que, embora os movimentos cerebrais atuem como estímulos para a percepção, a maneira como a mente concebe os objetos é determinada por seu próprio aparato conceitual inato. Essa visão provém dos conceitos claros e distintos de tamanho, figura e movimento, abrangendo também ideias "confusas", como a ideia de cor. Descartes argumenta que, uma vez que nada nos é transmitido diretamente dos objetos externos por meio dos órgãos dos sentidos, as ideias de sensações como dor, cores e sons também devem ser inatas, já que não há semelhança entre essas ideias e os movimentos corpóreos que as desencadeiam (ibid). Isso contrasta com a noção empirista de que a mente constrói seu conhecimento a partir da experiência sensorial, de modo que as ideias são cópias das impressões. O problema do conhecimento provindo dos sentidos só é resolvido depois da prova a priori da existência de Deus. É porque Deus provê a evidência das verdades geométricas que fundamentam a física, que podemos ter a garantia de acessar o conhecimento verdadeiro ao fazer ciência. Por isso, foi preciso antes estabelecer os princípios da filosofia.

afirmava – e que, por efeito de um hábito de crer, julgava nelas perceber claramente, mas, na verdade, não percebia – e era que havia coisas fora de mim das quais essas ideias procediam e às quais eram de todo semelhantes, E, nisto, ou eu errava, ou, se julgava por certo verdadeiro, não o fazia por força de minha percepção (AT VII 35)

Esse descontrolo que vem do hábito de crer não é determinante, porque mesmo diante dos preconceitos somos capazes de assentir ou negar, ou seja, somos livres. Portanto, a principal causa dos erros está em nós mesmos, na nossa vontade: “Todos os nossos erros dependem da vontade” (P I art.42). O erro proveniente da vontade aparece, principalmente, nas *Quartas Meditações*.

(b) Para fazer um bom julgamento precisamos regular as faculdades da nossa mente, o intelecto e a vontade³¹. Afirmar, negar ou mesmo suspender o juízo são atos da vontade, porém, a vontade não age indiferentemente. A luz natural, que é a nossa faculdade de conhecer³² e é da sua própria natureza que só atinja objetos verdadeiros, “[a luz natural] não pode jamais atingir qualquer objeto que não seja verdadeiro na medida em que é atingido por ela mesma, isto é, na medida em que é percebido clara e distintamente” (P I 30). A verdade é “tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la” (AT II 596; B 222, p.1060), ela direciona irresistivelmente nossa vontade³³: “[...] uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão na vontade” (AT VII 59). Em suma, é da própria natureza humana que a vontade seja inclinada pela claridade do intelecto a dar seu assentimento a coisas que são evidentemente percebidas. Então, se a vontade é atraída ao assentimento diante do conhecimento evidente, em qual estágio desse processo pode dar-se o erro?

Esse problema é trazido pela *Quarta Meditação*, quando Descartes investiga a origem do erro: “[...] sou sujeito a inúmeros erros” (AT VII 54). O erro não provém da criação já que Deus é sumamente bom e justo e “[...] não me deu uma faculdade de errar” (AT VII 54; B Op I 752). Então, se o erro não vem de Deus, qual sua origem? O erro provém da minha própria natureza finita que faz com que eu não seja Deus, que é infinito e perfeito. No entanto, mesmo não sendo Deus, ainda sou alguma coisa e não sou nada. Nesse sentido, não sendo perfeito, é “natural” que eu erre, pois, em certa medida, participo também do nada, não sou

³¹ A origem do erro será bem trabalhada por Descartes na Quarta Meditação (AT VII 53-62), onde ele explica que o erro não vem de alguma falha de Deus ou da criação divina, mas de nós mesmo quando fazemos mal uso do nosso livre-arbítrio, estendendo a vontade para além dos limites do intelecto.

³² “E daí se segue que a luz natural, ou seja, a faculdade de conhecer [...]” (P I 30)

³³ Para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou para a outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas – seja por que nela entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo de meu pensamento –, tanto mais livremente escolho (AT VII 57-58)

infinito e perfeito:

[...] algo meão entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não-ente [...] na medida em que, de algum modo, também participo do nada ou do não-ente, isto é, na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo, faltam-me muitas coisas e, por isso, não é de se admirar que eu erre (AT VII 54, *B Op* I 752).

Portanto, “[...] o erro ocorre do fato de que essa faculdade de julgar o verdadeiro, que dele [Deus] recebi para discernir o verdadeiro do falso, não é em mim infinita” (AT VII 54, *B Op* I 752). Assim, o erro não é uma “[...] pura negação, mas privação” (AT VII 54; *B Op* I 752), “Privação, digo, que se encontra na própria operação [no exercício do livre-arbítrio] – na medida em que ela procede de mim [...]” (AT VII 60; *B Op* I 758). A operação para conhecer depende de duas faculdades da mente, do intelecto onde estão as ideias e da vontade que as julga e determina a ação. A vontade é uma faculdade “tão indeterminada e tão intensa” (AT VII 56; *B Op* I 755) é como se não houvesse limites para desejar, como se fosse infinita – é, inclusive, essa característica da faculdade da vontade que me aproxima do criador, tornando-me, de alguma forma, parecido com o criador, feito à sua imagem e semelhança –. Por outro lado, a faculdade de conhecer³⁴, o intelecto, é limitada, já que é natural que o ser criado seja finito e que o ser finito seja imperfeito, “Pois é do princípio do intelecto finito que não entenda muitas coisas, e do princípio do intelecto criado que seja finito” (AT VII 60; *B Op* I 758), portanto, faltam em mim vários conhecimentos. A minha própria natureza me impede de ter uma visão do conjunto de todas as coisas, já que não sou Deus. Por isso, é natural que a minha razão seja finita e limitada, tendo acesso a apenas parte do conjunto das coisas criadas, “[...] de sorte que eu mesmo tenha uma razão de parte no conjunto das coisas” (AT VII 56; *B Op* I 755). Então, para regular minhas faculdades, é preciso estar atento e suspender o julgamento diante daquilo que não é totalmente conhecido: “[...] a razão já me persuade de que é preciso 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, bastará que encontre, em cada uma alguma razão de duvidar para que as rejeite todas” (AT VII 18); “[...] sempre podemos nos abster de crer nas coisas que não são inteiramente certas e averiguadas, bem como de nos acautelar de tal maneira que jamais erremos” (AT VIII 6; *B Op* I 1714; *P* I 6).

Mesmo que as coisas exteriores não existam, as noções simples e universais devem

³⁴ A faculdade de conhecer que Deus me deu não é responsável por nenhum erro, “Pois, pelo intelecto sozinho não afirmo, nem nego coisa alguma, mas apenas percebo as ideias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro propriamente dito, ocorre no intelecto, considerado assim precisamente” (AT VII 56); “Em verdade, nem posso queixar-me também de que não haja recebido de Deus uma vontade ou liberdade de arbítrio suficientemente ampla e perfeita [...]” (AT VII 56).

ser verdadeiras, tais como a figura, a quantidade, o número, o lugar, a duração etc. (AT VII 12). Exatamente por isso, a Aritmética e a Geometria, que não se referem a coisas fora do pensamento, mas aquelas que são tão simples e gerais que contém algo de certo e fora de dúvida. Outro momento que queremos destacar é a conclusão que cumpre a exigência da causalidade, na *Quarta Meditação*, ao chegar na tese de que Deus é o autor³⁵ de todas as coisas verdadeiras que atraem o assentimento da nossa mente a todas as coisas que são percebidas clara e distintamente. Ele é, portanto, o garantidor da veracidade da regra da evidência³⁶. O estabelecimento das verdades por Deus é o que culmina na conclusão da *Quinta Meditação*, que demonstra como “a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus” (AT VII 15, *B Op I* 698).

O erro acontece quando ao ter uma faculdade da razão limitada, cedemos ao impulso da vontade de fazer juízo sobre coisas que não são suficientemente conhecidas. o conceito que se apresenta ao nosso intelecto não é evidentemente conhecido, como Descartes expõe nas *Segundas Respostas*:

Em quinto lugar, estranho que negais que a vontade se exponha ao perigo ao seguir um conceito do intelecto que não é claro e distinto. Pois, o que a torna certa, se o que segue não é claramente percebido? E quem, seja filósofo, teólogo ou apenas um ser humano que usa a razão, jamais admitiu que estamos em menor risco de erro quanto mais claramente entendemos algo antes de dar nosso assentimento, e que erram aqueles que emitem juízos com base em uma causa desconhecida? Nenhum conceito é dito obscuro ou confuso, a não ser porque contém algo que é desconhecido (*B Op I* 875).

Portanto, compreender de maneira clara e distinta as primeiras noções requer um esforço considerável. É preciso estar atento, para ser capaz de se desvincular das concepções pré-estabelecidas sobre coisas materiais.

³⁵ Descartes reflete se ele próprio não poderia ser a origem dessas verdades, mas conclui que não, pois elas têm suas naturezas verdadeiras e eternas independente do *ego*. Assim, a natureza dessas ideias, sendo efeito de uma causa, só pode ter Deus como autor, “[...] é seguro que há em sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende de minha mente” (AT VII 64).

³⁶ “[...] sempre que controlo a vontade ao fazer julgamentos, limitando-a apenas àquilo que se apresenta de modo claro e distinto ao intelecto, é impossível que eu erre, porque toda percepção clara e distinta é, sem dúvida, algo, e, portanto, não pode vir do nada, mas necessariamente tem Deus como autor, Deus, digo, o ser sumamente perfeito, que é contraditório imaginar como enganador; e, portanto, sem dúvida é verdadeira. Hoje, não só aprendi o que devo evitar para nunca me enganar, mas também o que devo fazer para alcançar a verdade; pois certamente a alcançarei se apenas prestar suficiente atenção a tudo o que compreendo perfeitamente e separar isso das demais coisas que percebo de forma mais confusa e obscura. A essa tarefa me dedicarei diligentemente de agora em diante” (AT VII 62, *B Op I* 726).

No caso das *Meditações*, Descartes avisou que elas serviam àqueles que desejassem meditar cuidadosamente com ele, mas sabia de antemão que nem todos seriam capazes de seguir as cadeias de razões ali presentes, “por serem um pouco longas e reclamarem um leitor muito atento, só são entendidas por muito poucos” (AT VII 4, *Epístola aos doutores da Sorbonne*). É preciso muita atenção para que a luz natural seja capaz de fazer o conhecimento inato se manifestar – *conversação com Burman*, AT V 150. Tal é o propósito do projeto de reflexão metafísica que “afasta a mente dos sentidos” (AT VII 12), para que ela possa extrair, do “depósito de tesouros que é a mente”, as ideias inatas (AT VII 67; AT VII 189). Assim, Descartes conclui nas *Segundas Respostas* (*B Op* I 860):

E, de fato, não vejo o que poderia ser acrescentado para que fique mais claro que essa ideia não pode estar presente em mim a menos que exista um ser supremo, além do que já foi dito ao leitor. Ou seja, para que, prestando mais atenção ao que já escrevi, ele se liberte dos preconceitos que talvez obscureçam sua luz natural e se acostume a acreditar nas primeiras noções – que nada pode ser mais evidente ou verdadeiro –, em vez de nas opiniões obscuras e falsas que, pelo longo hábito, estão fixadas em sua mente.

Portanto, os nossos erros provêm de nós mesmos, que não contemos nossa vontade dentro dos limites do nosso intelecto. Quando a vontade ilimitada, inclina-se para o que é evidente ao intelecto, que percebe a clareza e distinção de tal conhecimento, é impossível que eu erre. Por isso, diante do que não conhecemos suficientemente bem, a cautela é a solução: podemos suspender o julgamento diante do que não é evidente, evitando equívocos para fazer bom uso do nosso livre-arbítrio. Em suma, Descartes nos mostra que o acesso ao conhecimento evidente depende não apenas da capacidade inata da razão, mas também de um esforço metódico para superar preconceitos e evitar erros. Ao aplicar o método cartesiano, podemos discernir com clareza e distinção as verdades mais fundamentais, alcançando um conhecimento sólido e confiável.

1. 1.1 Inatismo e evidência das verdades

O inatismo das verdades e das noções simples cumpre dois requisitos desse conceito: primeiro, são inatas, pois foram impressas em nossa alma por Deus e estão em nós desde o nascimento; segundo, são inatas no sentido de serem primárias, pois antecedem qualquer construção de conhecimento

Nas *Regras* as noções simples são chamadas de naturezas simples e descritas como as sementes dos pensamentos oriundas da Natureza “[...] certas sementes primeiras de verdades que a natureza colocou no espírito dos homens” (AT X 376, 11-13 *Regras*). O sentido dado à

natureza aqui é a potência criadora de Deus. Em seguida, Descartes escreve que elas são semeadas por Deus em nosso espírito, “Com efeito, o espírito humano é habitado por um não sei o quê de divino no qual as primeiras sementes de nossos pensamentos para o uso foram jogadas” (AT X 373, 8 *Regras*). Essas naturezas irredutíveis constituem as sementes do pensamento – a matéria-prima de todo conhecimento.

Todo conteúdo da mente, seja noções simples, seja verdades eternas, é consensual. Elas constituem a natureza humana, estabelecem uma comunidade. Desde as *Regras* Descartes trabalha na delimitação da sabedoria humana, a partir da qual se torna possível fazer ciência. Só se faz ciência na medida em que se admite os mesmos princípios para o homem, isto é, encontrar os padrões pressupõe comunidade. A univocidade – entre as criaturas – das verdades eternas e noções simples da natureza humana é o que caracteriza essa natureza e atesta a condição absoluta da validação científica. A comunidade é, portanto, o termo que Descartes escolherá para explorar as noções que podem ser percebidas por todos, “E certamente, quanto a essas noções comuns, não é duvidoso que possam ser percebidas clara e distintamente, pois de outro modo não deveriam ser chamadas noções comuns” (AT VIII 24, *B Op I* 1745, P I 50).

Por terem sido estabelecidas por Deus, esse conteúdo não contém nenhum erro, são o que podemos encontrar de mais simples e seguro em nosso pensamento, “[...] é preciso concluir que a conhecemos inteiramente; pois de outro modo não poderíamos dizer que são simples, mas compostas [...]” (AT X 420, 28 *Regras*). O simples se apresenta ao espírito diretamente e integralmente, sendo uma experiência de evidência incontestável (LAPORTE, 1988). Como constituem a própria armadura do intelecto – nos termos de Robinet (2000, p.42) – não são passíveis de dúvida; por exemplo, não se pode negar a existência do ser ou decidir evitar a noção de quantidade, isso é altamente contraditório para a nossa inteligência.

A evidência das naturezas simples/noções simples relacionadas às noções comuns possibilitam outro conhecimento: “O que é ainda preciso relacionar estas noções comuns, que são como certos laços para unir entre eles outras naturezas simples, e cuja evidência sustenta tudo o que concluimos raciocinando” (AT X 419). Assim, elas são o que há de mais primitivo no pensamento.

A certeza das verdades e também das naturezas simples, quando constatadas, não despertam nenhuma surpresa, já que são tão naturais ao nosso espírito que parece que não encontramos nada novo (AT IX 51), apenas constatações do que já se sabia.

E não apenas aquelas [verdades], assim consideradas de forma geral, são para mim claramente conhecidas e compreendidas, mas também percebo, ao prestar atenção, inúmeras verdades particulares sobre figuras, número, movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão evidente e conforme à minha natureza que, ao

descobri-las pela primeira vez, não me parece tanto estar aprendendo algo novo, mas mais me lembrando de algo que já sabia, ou voltando-me para coisas que há muito estavam em mim, embora eu ainda não tivesse dirigido o olhar da mente à elas. E o que considero mais digno de atenção aqui é que encontro em mim inúmeras ideias de certas coisas que, mesmo que talvez não existam fora de mim, ainda assim não podem ser ditas como nada; e, embora sejam pensadas de certa forma ao meu critério, não são inventadas por mim, mas possuem suas próprias naturezas verdadeiras e imutáveis (AT VII 63-64).

Por exemplo, na matemática, quando afirmamos que a linha é uma sequência de pontos ou enunciamos axiomas lógicos – como o de que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo –, esses exemplos, em vez de provocar a sensação de uma descoberta, parecem apenas repetir algo que já sabíamos. Isso porque, as verdades eternas, são as leis da razão instituídas por Deus, e foram impressas nas nossas mentes, como rei faria com seus súditos, se pudesse: “[...] elas [verdades eternas] são todas *inatas às nossas mentes*, assim como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder” (AT I 144, B 30 p.146 *A Mersenne 15 de abril de 1630*). Descartes praticamente reproduz esse texto no *Discurso*:

Eu ficaria contente em continuar e mostrar aqui toda a cadeia de outras verdades que deduzi dessas primeiras [...] No entanto, ousa dizer que não apenas encontrei uma maneira de me satisfazer em pouco tempo quanto às principais dificuldades que costumam ser discutidas em Filosofia, mas também que destaquei certas **leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, tendo impresso tais noções em nossas almas** que, depois de muito refletir sobre elas, não poderíamos duvidar que sejam exatamente observáveis em tudo o que existe ou que se faz no mundo. Depois, considerando a sequência dessas leis, descobri muitas verdades mais úteis e mais importantes do que tudo o que eu havia aprendido antes ou mesmo que esperava aprender (AT VI 41, **grifos nossos**).

Descartes abre a *Quinta Parte do Discurso* com esse texto, após Descartes ter feito uma breve exposição das verdades primeiras (*Quarta Parte*), deduzidas a partir dessas leis que foram impressas por Deus em nós. Além de reforçar o inatismo das verdades eternas, esse trecho também esclarece sua importância que, fundadas na evidência divina, garantem a evidência dos outros conhecimentos, de outras verdades que seriam mais úteis e importantes, como Descartes mesmo destacou. É nesse solo fértil que as sementes virarão uma árvore e frutificarão. A analogia da semente nos faz recordar a árvore do conhecimento (AT IX-2, 16), que Descartes imagina as raízes sendo a metafísica, o tronco, a física e os galhos e frutos, as ciências particulares. Acreditamos, portanto, ser possível integrar as duas analogias, a árvore teria sido essa semente, semeada por Deus.

Nas *Meditações*, sempre que Descartes se refere à evidência do que é conhecido naturalmente, ele utiliza três termos latinos: *perspicuum*, *apertum* e *manifestum*. No entanto, a

tradição proposta por Fausto Castilho da UNICAMP (2008), os termos são uniformemente traduzidos como “manifesto”. O termo que mais aparece no texto para anunciar uma verdade eterna costuma ser “manifesto” ou “manifesto à luz da razão”: “Pois é **manifesto** a quem esteja atento à natureza do tempo que para se conservar algo, em cada momento de sua duração, são necessárias totalmente a mesma força e a mesma ação que para criar algo novo que ainda não existe” (AT VII 49), “e uma das coisas **manifestas à luz natural** é que a conservação só difere da criação por razão” (AT VII 49); o princípio da causalidade, “[...] é **manifesto** que deve haver na causa ao menos tanto quanto há no efeito” (AT VII 49), “Pois é bastante **manifesto** que aqui não pode haver *progressum in infinitum* [...]” (AT VII 50); a conclusão lógica de que não o que é perfeito não tem defeito “[...] é **manifesto à luz natural** que toda fraude e todo engano dependem de algum defeito” (AT VII 52), entre outros. Em todos esses exemplos o uso de “manifesto” é carregado do caráter evidente das verdades eternas. A definição vulgar de “manifesto” vai ao encontro do sentido filosófico dado aqui por Descartes. *Manifesto* é aquilo que se percebe com clareza; claro, evidente, óbvio, indiscutível, inegável. No sentido cartesiano, aquilo que é manifesto à luz natural é o que é naturalmente percebido pela mente, que não há esforço para conhecer. O original em latim dos termos aqui traduzidos por Fausto Castilho como “manifesto” provém de três adjetivos diferentes, *perspicuum*, *apertum* e *manifestum*, que vamos analisar se podem significar graus de evidência diferentes das verdades admitidas nas *Meditações*.

No latim os trechos escolhidos aparecem da seguinte forma: *Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam [...]* (AT VII 49, 5), *Perspicuum est tantumdem ad minimum esse debere in causa quantum est in effectum* (AT VII 49, 23), [...] *adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt* (AT VII 49, 9), *Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum* (AT VII 50, 7), *Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est [...]* (AT VII 52, 6).

Em vez de usar o adjetivo *manifestum* em todos os casos, Descartes escolhe termos diferentes. Nas duas primeiras frases, Descartes usa *perspicuum* – *perspicuus*, a, um - que se diz daquilo que é claro, evidente, nítido. Na seguinte vemos *apertum* – *apertus*, a, um - no sentido de “estar descoberto” ou “ao ar livre”, ou seja, ideia de algo que “é livre a todos”, “está aberto a todos”, como um conhecimento que é compartilhado. *Manifesta/manifestum* – *manifestus*, a, um – manifesto, palpável, evidente. Os termos *perspicuum* e *manifestum* são muito próximos, poderíamos admiti-los sem grandes problemas como sinônimos. Porém, sempre que Descartes

diz que algo é evidentemente percebido pela luz natural ele utiliza o *manifestum*³⁷ e não o *perspicuum*, o que pode indicar uma força de evidência maior do primeiro termo do que do segundo. No dicionário moderno, *manifeste* está definido como “*Eclatant*, que se impõe com força [...] evidente, indiscutível” (Dictionaire Moderne). O sentido que é retomado com *eclatant* – de acordo com o Dicionário Larousse.fr: que tem tal ou tal qualidade de maneira evidente. Sinônimos: brilhante, radiante, resplandecente – traz a ideia de irresistibilidade da luz que irradia e ilumina a razão, donde se justifica o uso que Descartes faz de manifesto quando diz da evidência da luz natural. Esse termo carrega uma imposição muito maior do que os outros sinônimos, como *perspicuum* que é utilizado em outras ocasiões. Enquanto que *perspicuum* é praticamente um sinônimo de *manifestum*, mas, como entendemos, com menor força, *apertum* é o termo que mais destoa. No exemplo que demos, o *apertum* é usado para atestar uma impossibilidade lógica de progressão ao infinito. Ele traz mais um sentido de comunidade do conhecimento do que propriamente da sua evidência. Por isso, consideramos que o tradutor tenha querido englobar todos termos em “manifesto” para promover uma unidade ao texto, porém de acordo com a nossa análise essa distinção é interessante para mostrar a força de *manifestum* quando se trata da evidência do que ele está falando para o que é conhecido pela luz natural. Enfim, enquanto *perspicuum* remete à ideia de clareza e nitidez, *apertum* sugere que o conhecimento está 'ao ar livre', acessível a todos, e *manifestum* indica uma evidência quase incontestável. Assim, embora *perspicuum* e *manifestum* sejam próximos em significado, o uso de *manifestum* enfatiza uma força maior na evidência, conforme demonstrado na impossibilidade lógica de um progresso infinito.

A luz natural é a nossa faculdade de conhecer, “E daí se segue que a luz natural, ou seja, a faculdade de conhecer [...]”, que só atinge objetos que sejam verdadeiros, “[a luz natural] não pode jamais atingir qualquer objeto que não seja verdadeiro na medida em que é atingido por ela mesma, isto é, na medida em que é percebido clara e distintamente” (P I 30). A discussão

³⁷Adeo ut **lumine naturali** mihi sit **perspicuum** ideas in me esse veluti quasdam imagines (B Op 736); Neque profecto quicquam est in his omnibus, quod diligenter attendenti non sit **lumine naturali manifestum** (B Op 742); **Perspicuum** enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae **lumine naturali manifesta sunt**. (B Op 744); [...] omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, **lumine naturali manifestum est**. (B Op 748); [...] quia **lumine naturali manifestum** est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem. (B Op 758); [...] ut quod **percipiam** id quod factum est infectum esse non posse, et reliqua omnia quae **lumine naturali** sunt nota, de quibus hic non est sermo (B Op 790);

sobre o fundamento da certeza é clássica, e ela coloca uma questão fundamental: como reconhecemos a verdade?

De acordo com a fórmula tradicional, “a verdade consiste no ser e a falsidade no não-ser” (AT V 356 Carta a Clerselier 23 abril 1649), mas como sabemos que estamos diante do ser e não estamos confusos? Descartes explora amplamente sobre o reconhecimento da verdade em uma carta a Mersenne de 1639 (AT II 596; B 222, p.1060). Tradicionalmente – e também como julga o senso comum – tem-se o costume de dizer que verdade significa a conformidade do pensamento com o objeto, porém, Descartes acredita que “não se pode dar nenhuma definição de lógica que ajude a conhecer a sua natureza [da verdade] [...] de modo que quando se quer definir essas coisas as obscurecemos e nos embaraçamos” (AT II 596; B 222, p.1060), assim como quando tentamos definir o que é o movimento não o fazemos tão bem quanto aquele que simplesmente o demonstra³⁸. A noção de verdade está impressa na nossa natureza e qualquer tentativa de significá-la já a pressuporia (LAPORTE, 1988), “existem meios para examinar uma balança antes de se servir dela, mas não se pode de modo algum para aprender o que é a verdade se não a conhecêssemos de natureza” (AT II 596; B 222 1060). Por ser inerente à natureza humana, a verdade é “tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la” (AT II 596; B 222 1060). Esse é um exemplo muito claro do que seria o acesso inato à uma natureza/noção simples. Assim como vemos no *Discurso* que, a evidência de um conhecimento pode ser reconhecida pela concepção clara e distinta que temos dele:

Depois disso, considere, em geral, o que é necessário para que uma proposição seja verdadeira e certa; pois, como eu acabara de encontrar uma que sabia ser verdadeira, achei que também deveria saber em que consiste essa certeza. E, tendo notado que não há nada no seguinte: penso, logo existo, que me garanta que estou dizendo a verdade, além do fato de que vejo muito claramente que, para pensar, é necessário ser: julguei que poderia tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente devem ser verdadeiras e certas. Isto é, que a clareza e a distinção são características de uma ideia verdadeira (AT VI 36)

Descartes define uma ideia como “clara” quando é evidentemente presente à mente de um observador atento, afinal “Ninguém sabe melhor que nós mesmos se temos ou não uma ideia clara, o que não impede que possamos estar enganados sobre isso e reconhecer em seguida.” (LAPORTE, p.145). Em outras palavras, uma ideia clara é aquela que se apresenta de maneira transparente e evidente quando é objeto de reflexão. A claridade de uma ideia pode

³⁸ “Porque, por exemplo, quem anda numa sala, faz entender muito melhor o que é o movimento, do que aquele que diz: *est actus entis in potentia prout in potentia*, assim como os outros.” (AT II 596; B Lt 1060)

ser alcançada pela decomposição dos conhecimentos até as naturezas simples, porque elas são o que há de mais verdadeiro na nossa alma, “[...] para atender ao máximo de clareza, de a forçar até o simples absoluto – não é essa a regra fundamental do Método?” (LAPORTE, 1988, p.145).

Uma ideia é "distinta" quando, além de ser clara, está tão precisamente separada das outras, que não contém absolutamente nada além do que é evidente. Em outras palavras, uma ideia distinta é aquela que não está misturada com nenhuma outra ideia e é percebida com clareza absoluta, sem ambiguidade ou confusão (P I 43). Um bom exemplo que Descartes fornece para ilustrar a percepção distinta é o da dor. A percepção da dor pode ser clara, pois é manifestamente presente à mente quando a experimentamos. No entanto, essa percepção não é distinta, porque muitas vezes interpretamos erroneamente sua origem. Por exemplo, podemos sentir dor em um pé após um corte, acreditando erroneamente que a dor está localizada no pé, quando na verdade é percebida pelo cérebro em resposta ao estímulo do corte. Nesse caso, a percepção é clara, mas não é distinta, pois não compreendemos com precisão a fonte da dor (P I 44). O que é muito diferente da evidência da ligação entre o pensamento e o eu que pensa, não resta nenhuma dúvida que o *penso, logo existo* é totalmente distinto, por exemplo, do corpo.

As ideias porque são claras e distintas e, por isso, evidentes, servem como critério para determinar o encontro com a verdade. No entanto, só podemos reconhecer o verdadeiro se essa noção já estiver em nós. Se não soubermos previamente o que é verdadeiro, não seremos capazes de reconhecê-lo quando estivermos diante dele.

Sendo assim, as verdades e as noções simples/naturezas simples são os elementos primários do conhecimento que reservam, pela sua simplicidade e fonte divina, a evidência no seu sentido mais puro. Elas constituem nossa natureza e revelam as verdades que foram impressas em nossas mentes por Deus, a fonte de toda verdade.

2. A evidência na *Carta-Prefácio*: o primeiro grau de sabedoria

Le premier degré de Sagesse ne contient que des notions que sont si claires d'elles mêmes qu'on les peut acquérir sans meditation (AT IX 5, 2-5)

Na *Carta-Prefácio*, Descartes declara que o primeiro grau de sabedoria, do qual dependem todos os outros, são noções evidentes manifestas que precedem o esforço reflexivo, “o primeiro grau contém apenas noções que são tão claras em si mesmas que podem ser adquiridas sem meditação” (DESCARTES, 2008, p.413). Para explorar esse primeiro grau de sabedoria buscaremos compreender quais são essas noções evidentes conhecidas diretamente pelo espírito.

Nos *Princípios*, Descartes vai dizer que tudo o que nosso intelecto pode perceber são ou noções simples ou verdades eternas: “Tudo o que cai sob a nossa percepção pode ser considerado como coisas ou como afecções das coisas, ou como verdades eternas; e a enumeração das coisas” (AT VIII 23; *B Op* I 1742, P I 48). Assim, a partir do que está exposto nesse art. 48, buscaremos compreender o que seja o primeiro grau de sabedoria descrito na *Carta-Prefácio*. Vejamos o que são (a) as coisas (*res*) e modos das coisas e (b) as verdades eternas.

(a) Dentre os conteúdos que são reconhecidos como coisas estão as mais gerais: a substância (51-54), a duração (55, 57), a ordem (55, 57) e o número (13, 55, 58), que abrangem todos os gêneros de coisas. Além desses que são gerais, há dois gêneros bem distintos, aqueles que se são próprios às coisas intelectuais e ao das coisas materiais. Quanto às coisas intelectuais temos tudo o que é relativo à substância pensante, como “Percepção, volição e todos os modos tanto de perceber quanto de querer referem-se à substância pensante” (AT VIII 23; *B Op* I 1742, P I 48). Já as coisas materiais são sempre relativas ao corpo/substância extensa, como a grandeza (comprimento, largura e profundidade), a figura (13), o movimento, o lugar e a divisibilidade. Por fim, temos os conteúdos que são próprios da união substancial da mente com o corpo, como o apetite (56) (fome, sede etc.), as paixões (ira, tristeza, amor etc.), as sensações (57, 58, 59) (dor, cor, som, odor, sabor etc.).

(b) o outro conteúdo da mente que é percebido pela mente são as verdades eternas, que não são nem coisas, nem modos das coisas. As verdades eternas são em tão grande número

que não podem ser enumeradas como fizemos com as coisas e seus modos³⁹. Em geral, nos *Princípios*, para exemplifica-las, Descartes recorre a axiomas lógicos e matemáticos⁴⁰:

[...] Quando, porém, reconhecemos que é impossível que algo seja feito a partir do nada, então a proposição ‘Do nada, nada surge’ não é considerada como uma coisa existente, nem como um modo de uma coisa, mas como uma **verdade eterna**, que reside em nossa mente e é chamada de noção comum ou axioma. Desse tipo são: ‘É impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo’; ‘O que foi feito não pode ser desfeito’; ‘Aquele que pensa não pode deixar de existir enquanto pensa’; e inúmeras outras, que não podem ser facilmente enumeradas, mas tampouco podem ser ignoradas quando surge a ocasião de pensarmos sobre elas, desde que não sejamos cegados por preconceitos (AT VIII 24; *B Op* I 1744, P I 49).

No art.75 Descartes repete algumas proposições lógicas, como, *a partir do nada nada se faz*; é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo; o que foi feito não pode ser desfeito; aquele que pensa não pode deixar de existir enquanto pensa; “e inúmeras outras, que não podem ser facilmente enumeradas, mas tampouco podem ser ignoradas quando surge a ocasião de pensarmos sobre elas, desde que não sejamos cegados por preconceitos” (AT VIII 38; *B Op* I 1768, P I 49). No artigo 13, a definição de triângulo, “Ela [a mente] encontra também certas noções comuns e, a partir destas, constrói várias demonstrações, das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras [...] que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos” (AT VIII 10; *B Op* I 1720, P I 13). Assim, nos *Princípios* as verdades eternas são descritas basicamente como noções comuns/axiomas lógicos e matemáticos. Além disso, o art. 13, que acabamos de citar, nos leva a pensar sobre a construção das verdades eternas, que são formuladas a partir das noções que encontramos na nossa mente.

As noções simples – as quais nos referimos no (a) – são chamadas dessa forma por terem natureza irreduzível, podendo ser descritas como a matéria prima para a elaboração de todo conhecimento⁴¹. São tão claras que não contém nenhuma falsidade, o que faz com que sejam aceitas imediatamente pelo espírito, intuídas. É tentando alcançar a evidência dessas

³⁹ “Descartes tentou frequentemente ‘contar todas as noções simples que compõem nossos pensamentos’, mas não acreditou nem desejável e nem possível a contagem das relações fundamentais que lhes ligam e que constituem as ‘verdades’” (LAPORTE, 2000, p.24).

⁴⁰ Para verificar as outras aparições das verdades eternas como lógico-metafísicas, matemáticas, físicas e éticas ver o quadro de ocorrências das verdades eternas na obra cartesiana.

⁴¹ O que depois Kant chamará, por sua vez, de *categorias*. As categorias são os “[...] conceitos puros do intelecto, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral” (KANT, 1989, p.110). Kant vai dividi-las em quatro grupos: 1. Da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), 2. Da qualidade (realidade, negação e limitação); 3. Da relação (inerência e subsistência (substância e acidentes), causalidade e dependência (causa e efeito) e comunidade (ação recíproca entre o agente e o paciente)); 4. Da modalidade (Possibilidade – Impossibilidade, Existência – Não-existência, Necessidade – Contingência). Esses conceitos puros, vai dizer Kant, são compreendidos por intuição. (KANT, 1989, p.110-111)

noções que Descartes vai pensar o princípio do seu método. E que, depois, nas *Meditações*, Descartes anunciará como a regra da evidência: nunca aceitar como verdadeiro, nada que não seja evidentemente conhecido e isto é, julgar somente aquilo que se apresenta de forma tão clara e distinta que não reste nenhuma dúvida, “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente” (AT VII 35). As outras etapas do método são: divisão, ir do mais simples ao mais complexo. As etapas do método, a evidência, a divisão, a ordem e a revisão, fizeram Descartes perceber que todos os conhecimentos que são complexos podem ser decompostos para chegar às suas naturezas mais simples⁴².

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, que os geômetras costumam usar para chegar às suas demonstrações mais difíceis, deram-me a oportunidade de imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens se reúnem da mesma maneira, e que, contanto que nos abstenhamos de aceitar qualquer uma delas como verdadeira que não o seja, e que sempre mantenhamos a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver nenhuma tão remota que não cheguemos a ela, nem nenhuma tão oculta que não descubramos (AT VI 19; *B Op* 44).

Então, a noção simples é o termo irreduzível que pode ser uma coisa ou um modo da coisa, explicadas particularmente cada uma nos artigos 51 - 69. A relação entre essas noções vai constituir tudo o que é possível conhecer⁴³. Fica claro no art. 13 como se dá essa constituição de noções comuns por naturezas simples/noções simples⁴⁴ que resultam em demonstrações lógicas e matemáticas, como é o caso:

[...] noções comuns e, a partir destas, constrói[-se] várias demonstrações [...], por exemplo, tem dentro de si ideias de números e figuras, e, entre as noções comuns, também tem [a de] que, se somarmos [quantidades] iguais a [quantidades] iguais, as [quantidades] que daí resultam 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. (P. I 13)

⁴² Nas *Regras* ele diz que devemos tratar qualquer problema colocando-o em ordem, do mais simples ao mais complexo, “Resolvi ater-me obstinadamente, em minha busca pelo conhecimento das coisas, a uma ordem definida, começando sempre pelas coisas mais simples e mais fáceis [...]” (AT X 379), e no *Discurso do Método* sobre a terceira regra do método encontramos também a regra de que é preciso começar daquilo que é mais simples e fácil, “O terceiro [postulado do método], conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer” (2ª parte do Discurso, p.23 da trad. Martins Fontes). Método que ele demonstra na prática com as *Meditações*. “Para que valha filosoficamente [o método inspirado nas matemáticas] é preciso que ‘todas as coisas que podem ser conhecidas pelos homens’ possam ser decompostas em ‘naturezas simples’⁴² que sejam percebidas pela via direta [...]” (LAPORTE, 2000, p.13)

⁴³ “[...] são as naturezas simples (conhecidas por elas mesmas, pela intuição) e suas relações (à deduzir) que se tornam assim objetos da ciência” (de BUZON; KAMBOUCHNER, 2002, p.54).

⁴⁴ O termo “naturezas simples” é usado nesse ponto do texto como sinônimo de “noções simples”, isso porque os autores citados, de Buzon, Kambouchner e Robinet, não fazem distinção entre eles, compreendendo-os como sinônimos. Porém, iremos trabalhar mais à frente nesse texto a distinção desses termos e a sua importância para a tese da livre criação das verdades eternas.

De naturezas simples⁴⁵ – como o *número* – é composta uma noção comum/axioma matemático/verdade eterna – *de quantidades iguais somadas resultam em quantidades também iguais* –, que forma o axioma matemático da definição de triângulo – *três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos*, uma demonstração matemática, ou seja, uma verdade eterna. Portanto, da relação entre essas naturezas tão simples e evidentes por si mesmas, é que são constituídas as demonstrações racionais⁴⁶. As coisas e seus modos e as verdades eternas são, elas próprias, as raízes de todo conhecimento e detém o mais alto grau de evidência e, ao serem conhecidas por si mesmas – já que são simples – não contém nenhuma falsidade: “são todas conhecidas de si, e não contém jamais nenhuma falsidade” (AT X 420, 14 *Regras*).

As noções simples e as noções comuns/verdades eternas compõem o arcabouço mental, são o que há de mais verdadeiro e primário e, na medida em que regulam a atividade da razão, são instrumentais e, por isso, anteriores à experiência intelectual. Assim, podemos concluir que esse conteúdo é evidente e congênito à nossa mente.

⁴⁵ “[...] ‘noções comuns’, esse ‘vínculo’ que liga as naturezas simples entre elas, sobre a evidência na qual repousa a conclusão do raciocínio” (ROBINET, 1999, p.39).

⁴⁶ Robinet chamará as noções simples de ‘armadura do intelecto’ que se ligam entre si e formam axiomas/noções comuns “Encontra-se entre esses ‘vínculos’ axiomas relativos a ligações mentais que sendo ‘simpplíssimas’ forjam uma armadura do intelecto como faculdade de ligação” (ROBINET, 2000, p.42)

Capítulo II – A noção de natureza a partir das verdades eternas

Por natureza genericamente considerada, nada mais entendo, nesse momento, que Deus ele mesmo, ou a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus (AT VII 80).

A concepção de natureza é intrinsecamente polissêmica, contudo, em todos os seus sentidos, ela evoca o inatismo e a eternidade⁴⁷. Nas obras de Descartes a noção de natureza ocupa um papel central, sendo constantemente referenciada pelo autor em sua complexidade polissêmica. Identificamos nos textos de Descartes três momentos em que ele fala diretamente de Natureza e procura defini-la, no *Mundo* e na *Sexta Meditação*.

No *Mundo*, Descartes entende inicialmente a noção de *natureza*, em oposição à definição aristotélico-escolástica. Depois, positivamente, ele vai abordá-la como a própria *matéria*, que é regida pelas *leis da natureza*, criadas e conservadas por Deus:

[...] por Natureza eu não entendo aqui a alguma Deusa ou algum tipo de potência imaginária; mas me sirvo dessa palavra para significar a própria Matéria, tanto quanto a considero com todas as qualidades que lhe atribuí, compreendidas todas em conjunto e sob a condição que Deus continua a conservá-la da mesma maneira que a criou. Pois do próprio fato de que ele continua a preservá-la dessa maneira, segue-se necessariamente que deve haver várias mudanças em suas partes, as quais, como me parece, não podem ser apropriadamente atribuídas à ação de Deus, porque Deus não muda, eu atribuo à Natureza; e as regras segundo as quais essas mudanças ocorrem, eu chamo de *Leis da Natureza*. (AT XI 36-37 linhas 29-7; *B Op* II 254-256 *Capítulo VII do Mundo*).

Nesse sentido, a natureza seria o conjunto de coisas materiais e suas qualidades que foram criadas e são conservadas por Deus. A matéria e suas qualidades – incluindo as leis que

⁴⁷ De maneira abrangente, a natureza pode ser compreendida sob três perspectivas. Primeiramente, natureza pode ser dita como o conjunto dos seres e elementos do mundo. Nesse sentido ela abarca o mundo físico e suas diversas manifestações, como oceanos, animais, montanhas etc., essa concepção de natureza incorpora a diversidade e a riqueza da criação. Ainda nessa perspectiva, a natureza pode ser interpretada como uma entidade, às vezes personificada como "mãe natureza", ou como uma força reguladora que mantém a harmonia das coisas, uma "força da natureza". Num segundo sentido a natureza pode ser vista como a força reguladora que estabelece a ordem do universo. Aqui, entra a perspectiva das leis naturais que governam o cosmos. Essas leis da natureza ditam o funcionamento regulador harmonioso que permite a inteligibilidade do mundo através da previsibilidade, possibilitando o conhecimento científico. O terceiro sentido seria atribuído à natureza enquanto essência das coisas, como quando falamos, por exemplo, da *natureza do homem*, ou a *natureza de Deus*, por exemplo.

regem as mudanças da matéria – são as responsáveis pelas mudanças que produzem a diversidade das coisas. Descartes explica nessa obra que Deus é imutável e seu efeito é sempre o mesmo, portanto, ele estabeleceu as *Leis da Natureza*⁴⁸, que foram estabelecidas por Deus, “[...] Pois Deus tão maravilhosamente estabeleceu essas Leis” (AT XI 34, 19; *B Op II* p.252) e que orientam as mudanças no mundo material. O conhecimento dessas leis é tão natural às nossas almas que são absolutamente evidentes quando percebidas distintamente “Essas verdades, digo, segundo as quais o próprio Deus nos ensinou que Ele dispôs todas as coisas em número, peso e medida; e cujo conhecimento é tão natural às nossas almas que não podemos deixar de considerá-las infalíveis, quando as concebemos distintamente” (AT XI 47-48, 9-22; *B Op II* 268). Então, essas leis, além de regerem o mundo, também estão na nossa natureza, são *naturais às nossas almas*. O que Descartes repete no *Discurso*:

[...] se Deus criasse agora algures, nos Espaços Imaginários, matéria suficiente para compô-lo [um novo mundo], e agitasse de forma variada e sem ordem as diferentes partes desta matéria, de modo a compor um Caos tão confuso como os Poetas poderiam fingir, e que, depois, não fizesse outra coisa senão prestar seu concurso ordinário à Natureza, e a deixasse agir de acordo com as Leis que estabeleceu (AT VI 40; *B Op I* 72)

[...] também que destaquei certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, tendo impresso tais noções em nossas almas que, depois de muito refletir sobre elas, não poderíamos duvidar que sejam exatamente observáveis em tudo o que existe ou que se faz no mundo (AT VI 41, 11-20; *B Op I* 70 *Quinta parte do Discurso*)

O *Discurso*, retoma muitas considerações feitas no *Mundo*, por isso, o texto é praticamente igual, ficando clara que a noção de *natureza* é atribuída ao mundo, à matéria propriamente, e às *Leis da Natureza*, que foram estabelecidas por Deus e impressas por Ele nas nossas mentes. O sentido que é dado à *natureza* e as leis que coordenam o movimento da matéria/natureza, chamadas *Leis da natureza*, são, nesses textos, descritas nos mesmo termos

⁴⁸ As três leis que aparecem no *Mundo*, também podem ser encontradas mais elaboradas na *Parte II* dos *Princípios*. No artigo 37 a 1ª Lei da Natureza diz que cada coisa permanece no estado em que está até que outra coisa modifique seu estado (AT XI 84). Não há mudança sem uma causa externa. O tamanho das figuras, suas uniões e separações, os movimentos das partes de matéria de modo geral não mudam espontaneamente em virtude de causas internas, mas só ocorrem mediante a influência de outros corpos. Então, até mesmo o corpo que está em repouso, continuará em repouso a menos que sofra uma ação externa. Só causas externas provocam mudanças nas partes da matéria. No 39, a 2ª Lei da Natureza diz que todo corpo que se move, tende a continuar seu movimento em linha reta (AT IX 85). A lei da inércia nos diz que os corpos tendem a continuar em um movimento retilíneo uniforme em velocidade constante, “Essa regra, como a precedente, depende de que Deus é imutável e que ele conserva o movimento na matéria por uma operação muito simples” (AT IX 86). A terceira explica que o movimento também se conserva no caso de um corpo mais forte se chocar com um corpo mais fraco, já o mais fraco perde tanto movimento quanto transfere para o outro (AT VIII 65).

que Descartes apresentou na carta de 15 de abril de 1630: Deus estabeleceu essas leis/verdades eternas, e as imprimiu em nossas mentes.

[...] as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas [...] Não temais, de modo algum, vos rogo, assegurar e publicar por toda parte que é Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um Rei estabelece leis em seu Reino. Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas *congênitas às nossas mentes*, assim como um Rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder (AT I 144; B 30 146, a *Mersenne de 15 de abril de 1630*).

A segunda definição de Natureza está na *Sexta Meditação*. Descartes define natureza em três sentidos: 1. Deus, 2. A ordem das coisas que Deus determinou, 3. Minha própria natureza como sendo o complexo de coisas que Deus me deu, que compõem a minha essência (AT VII 80).

Por natureza genericamente considerada, nada mais entendo, nesse momento, que **Deus** ele mesmo, ou **a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas**. E, por **minha natureza**, em particular, não entendo senão **o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus** (AT VII 80, **grifos nossos**).

Observemos que Descartes diz que a natureza pode ser entendida como *a coordenação que Deus instituiu às coisas criadas*, o que entendo como sendo as mesmas leis da natureza que organizam as coisas criadas que aparecem nos outros dois textos citados. O outro sentido, dado como o *complexo de coisas que Deus me deu*, o filósofo diz que inclui o que pertence à mente, ao corpo e à união. Dentre as coisas que pertencem somente à mente, e que foram atribuídas por Deus, estão as que são conhecidas pela luz natural, como a verdade eterna, *o que foi feito não pode ser desfeito*, “Pois, nesse complexo estão contidas muitas coisas que dizem respeito apenas à mente, como a percepção de que *o que foi feito não pode ser desfeito*, e todos os outros conhecimentos que são conhecidos pela luz natural [...]” (AT VII 82). Assim, as leis da natureza, que foram dispostas por Deus são num sentido, aquelas leis que coordenam as coisas criadas e, noutro sentido, das leis impressas na nossa alma.

Em geral, a noção de natureza da criatura é vinculada ao processo de criação, a como foi estabelecida por Deus a constituição do homem e do mundo: “[...] ainda não sabe se porventura foi criada provinda de tal natureza que se engane também nas coisas que lhe aparecem as mais evidentes” (AT VIII 10, P I 13). Em outros trechos ele também usa o termo natureza para tentar pensar a natureza de Deus: “[...] percebo que ela pertence à natureza de Deus” (AT VII 57), e chega até a identificar Deus com a Natureza, o que levou muitos comentadores de Aristóteles a supor em Descartes uma distinção entre natureza naturante e natureza naturada: “Pela natureza, considerada em geral, eu não entendo outra coisa que Deus

ele mesmo, ou ainda a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas” (*Med. VI*, AT IX 64; ver também *a Reneri por Pollot*, abril de 1638, AT II 41). No caso da natureza humana nos chama atenção os vários conceitos que trazem o nome “natureza” para indicar o conteúdo que está impresso na minha alma desde a criação, como a luz natural ou os impulsos naturais.

2. 1. A mudança no estatuto das *Leis da Natureza*

O debate sobre as origens teológicas do conceito de "leis da natureza", entendidas como leis físicas se inicia – de acordo com Armogathe em seu artigo *Deus legislator* (2008) – com Avicena e Averróis. Eles propunham uma correspondência entre os intelectos divino e humano, uma vez que tornaria o mundo inteligível, “Haveria, portanto, ideias eternas que coexistiriam com o criador, talvez até se impondo ao seu intelecto (esta será a posição de certos nominalistas posteriores)” (ARMOGATHE, 2008, p.266). Entretanto, essa interpretação pode ser problemática, já que, se o universo tiver uma inteligibilidade em si, ele poderia se tornar independente. O esforço de São Tomás para fugir do risco de privilegiar a inteligibilidade do mundo sobre a onipotência divina foi tentar equilibrar as duas, mas dando prioridade ao conteúdo do intelecto que seria a própria expressão da sabedoria divina.

São Tomás de Aquino propõe uma lei natural inerente à natureza, sendo as ideias como padrões (exempla) segundo os quais Deus procedeu à criação do mundo. Esta lei natural constitui a expressão da sabedoria divina, na medida em que dirige todas as ações e todos os movimentos (q. 93, a. 1, resp.) (ARMOGATHE, 2008, p.266)

Em resposta a essa posição a escola franciscana saiu em defesa da onipotência de Deus, defendendo o primado da sua vontade sobre seu intelecto. Se, em São Tomás, a lei natural era considerada como a ordem intrínseca das coisas, derivada da compreensão divina do funcionamento do universo, no voluntarismo houve uma mudança para a lei eterna, na qual as leis e regras passaram a ser vistas como emanando diretamente da vontade de Deus (ARMOGATHE, 2008). O voluntarismo divino, defendido por Duns Escoto, referir-se-ia à ideia de que as leis e regras do universo são determinadas pela vontade de Deus. Essa transição da lei natural para a lei eterna resultou na noção moderna de "leis da natureza", que são entendidas como princípios fundamentais que governam o funcionamento do universo. Essas leis da natureza não são mais vistas como inerentes à natureza das coisas, mas como expressões

da vontade divina que determinam como o mundo opera. Essas interpretações divergentes vão fomentar a oposição intelectualismo *versus* voluntarismo, tomistas *versus* escotistas.

De Buzon em *La science cartésienne et son objet* (2013) mostra como o conceito de lei ganha em Descartes um significado muito diferente daquele usado pela tradição filosófica. Scipion Dupleix em *La métaphysique ou science surnaturelle* (1620) ao dizer que as leis da natureza estariam subordinadas à potência divina e ela não seria determinada por essas leis, parece ser uma fonte inspiradora da tese defendida por Descartes em 1630. Dupleix afirma que as leis da natureza foram estabelecidas por Deus e, por isso, ele não estaria subordinado a elas, “[...] para que reconheçamos alguma amostra de sua potência [de Deus] absoluta e aprendamos que ela não é de modo algum sujeita às leis da natureza, que Deus ele mesmo estabeleceu” (DUPLEIX, S. apud De Buzon, 2013, p.150). Se houvesse uma convergência da noção de *lei da natureza* usada por Dupleix e Descartes, teríamos aí uma referência muito clara e acordada com a tese da livre criação das verdades eternas; no entanto, não é esse o caso. Scipion Dupleix tem uma posição fundamentalmente tomista, o que o torna, também, um adversário das cartas de 1630 (MARION, 1991). A tese de 1630 que trata sobre as leis da natureza traz um conceito de lei bem distinto daquele usado na filosofia antiga e medieval (DE BUZON, 2013).

Alistair Crombie, autor citado por Frédéric De Buzon, faz uma análise desse conceito no texto *Infinite power and Laws of Nature: A Medieval Speculation*, em que o autor assinala as diferenças entre a ciência medieval e a moderna. As leis naturais criadas por Deus arbitrariamente tinham um caráter muito particular e não eram muito bem conhecidas “[...] antes de Descartes essas leis, que governam geralmente a natureza, nunca foram nem enumeradas exaustivamente, nem ordenadas. Pelo contrário, quando são descritas em termos matemáticos, não concernem senão a um domínio muito particular” (De BUZON, 2013, p.157). Descartes reduz o conjunto aberto e indefinido das regularidades empíricas unicamente aos princípios do movimento (DE BUZON, 2013, p.177). As leis da natureza eram um mistério, indecifráveis e controladas por Deus, uma característica forte da ciência medieval, que era mais religiosa do que científica, como mostra De Buzon:

[...] trata-se de descrever o fato de que certas constâncias empíricas mais manifestas, como reprodução idêntica das espécies vegetais ou animais, os períodos da vida, são decididos pelo Criador. Do mesmo modo, as exceções às regras, como os monstros e prodígios, que nessa perspectiva se opõem às leis da natureza são evidentemente possíveis para Deus, que age segundo seu bel prazer; mas toda exceção às regras não é necessariamente sobrenatural. Nesse contexto, as leis sendo elas mesmas desconhecidas [...] não podem servir para explicar o menor fenômeno. Elas funcionam

como um destino, traçando somente os limites da ação possível permitindo reconhecer que o fluxo da natureza é fixo e preordenado” (DE BUZON, 2013, p. 152-153).

Nessa perspectiva, as leis da natureza estavam sujeitas à arbitrariedade divina, porém elas são absolutamente inexplicáveis, totalmente condicionadas ao mundo e específicas a casos particulares e que variavam. Por isso, não serviam para explicar os fenômenos naturais, e mesmo que pudéssemos reconhecer nelas o poder de Deus, não poderíamos compreender uma unidade dessas leis.

A mudança que Descartes faz na noção de lei vai ao encontro do desenvolvimento da nova ciência que está nascendo no séc. XVII (Revolução científica do séc. XVII). O caráter metafísico e incontrolável das leis da natureza ia sendo substituído pela inteligibilidade do mundo e o domínio dessas leis pelo homem. Os experimentos científicos, os métodos de conhecimento, o domínio do mundo pelo homem é possível graças à compreensibilidade dessas leis, ao passo que Deus torna-se, mais do nunca, incompreensível. No seu *Mundo*, Descartes descreve essas leis eternas que ordenam e regulam o mundo:

Mas me contentarei de vos advertir que diferente das três leis que eu expliquei não quero supor outras além daquelas que se seguem infalivelmente dessas verdades eternas, sobre o que os matemáticos acostumaram apoiar suas mais certas e mais evidentes demonstrações: essas verdades, digo, seguindo as quais Deus mesmo nos ensinou que ele teria disposto todas as coisas em número, em peso e em medida (AT XI 47).

São três as Leis da Natureza física que Descartes descreve tanto no *Mundo* como nos *Princípios*. No art. 37, a 1ª Lei da Natureza afirma que um objeto permanece em seu estado atual até ser influenciado por uma causa externa (AT XI 84). Mudanças requerem causas externas. O tamanho das formas, uniões e separações, bem como os movimentos das partes da matéria, não mudam espontaneamente, mas sim sob a influência de outros corpos. Um corpo em repouso permanece assim a menos que uma força externa atue. No art. 39, a 2ª Lei da Natureza estabelece que um corpo em movimento tem tendência a continuar em movimento retilíneo e uniforme (AT IX 85). Isso ocorre devido à inércia, mantida por Deus, que conserva o movimento na matéria. No art. 40, a 3ª Lei da Natureza diz que, quando um corpo em movimento colide com outro mais forte, não perde movimento, mas perde movimento ao colidir com um mais fraco que ele mova (AT IX 86). Essa lei depende das anteriores e aborda a conservação do movimento e as mudanças causadas por colisões. Deus cria a Natureza e conserva o movimento na criação.

Descartes sustenta que essas leis da natureza criadas e conservadas por Deus são

inscritas nas almas por Deus (AT I 145, 16-21; AT VI 41), tornando-as inatas e inerentes à nossa essência e viabilizando a compreensão do mundo que segue as mesmas leis. Isso estabelece uma conexão profunda entre a física e a metafísica, indicando que o entendimento do mundo físico depende da compreensão de suas raízes metafísicas e teológicas. Essa abordagem unifica a ordem natural do universo e a razão humana, onde as leis da natureza desempenham um papel crucial na epistemologia cartesiana. A assimilação dessas leis constitui a chave para a compreensão do mundo.

Crombie procura fundamentar a origem da noção de lei em Descartes na filosofia medieval. Ele vê em Suarez um antecedente para a tese das verdades eternas. Segundo ele, Suarez teria sido o primeiro a explorar a legitimidade da noção de lei em um contexto que transcendia as ações humanas (DE BUZON, 2013). Suarez, no *De legibus*, entende que as coisas desprovidas de razão, propriamente, não contêm leis abrangentes nem obedecem a elas. A eficácia e a necessidade natural da ação divina, decorrentes desse contexto, são chamadas de "lei" apenas por metáfora (SUAREZ, F. apud DE BUZON, 2013, p.155). Suarez teria atribuído a Deus o cargo de legislador que a noção de lei exige. Essa tese parece ter sido uma inspiração para a analogia do Deus legislador que aparece nas cartas de 1630: Deus enquanto o rei que estabelece as leis em seu reino, as verdades eternas, e as “imprime” em seus súditos. No entanto, De Buzon mostra que isso não é suficiente para aproximar Suarez da tese cartesiana, já que para Suarez “a necessidade física é sempre conhecida como alguma coisa relativamente condicional [...] enquanto que o que Descartes tem em vista em primeiro lugar nessas páginas são as verdades matemáticas, das quais o tipo de necessidade habitualmente reconhecida é incondicional”. Por exemplo, *o todo é maior do que a parte* não depende de nenhuma condição física do mundo, pelo contrário, é uma regra lógica que subordina as leis da física, ela é universal e necessariamente verdadeira. O ponto fundamental que mostra uma originalidade de Descartes sobre o conceito de lei da natureza é que as leis seriam interpretadas não mais a partir dos seus efeitos, mas a partir da causa, de Deus. Deus é o grande legislador, autor das leis, que são distintas dele e absolutamente dependentes. As leis que Deus estabelece condicionam as transformações da matéria e tornam a razão inteligível, “O conceito de lei da natureza torna-se então a metáfora da eficiência divina produzindo a necessidade das coisas” (DE BUZON, 2013, p.157).

Em síntese, a diferença fundamental entre as perspectivas de Suárez e Descartes sobre a noção de lei reside na forma como ambos concebem a natureza e o fundamento das leis da natureza. Suárez entende as leis naturais como regidas por Deus, mas com uma ênfase em necessidades físicas **condicionais**. Para ele, as leis aplicam-se a coisas desprovidas de razão

apenas de maneira metafórica, e sua necessidade física é sempre relativa e condicionada. Em seu *De legibus*, Suárez sugere que as coisas irracionais não obedecem a leis propriamente ditas e que a "lei" neste contexto funciona mais como uma analogia da eficiência e do ordenamento divino. Descartes, por outro lado, apresenta uma visão inovadora ao tratar as leis da natureza como **verdades incondicionais** e matemáticas, estabelecidas diretamente por Deus, que ele vê como o supremo legislador. Em sua perspectiva, as leis da natureza têm validade absoluta e são independentes de condições físicas específicas, subordinando-se a princípios lógicos universais. Diferente de Suárez, Descartes interpreta essas leis a partir da causa — isto é, de Deus — e não a partir dos efeitos. Descartes considera que as leis naturais derivam da ação direta de Deus e organizam o mundo físico de modo inteligível e acessível à razão humana. Assim, a noção cartesiana de lei é **incondicional**, enquanto a de Suárez é mais contingente e dependente do contexto físico.

Em Descartes, a necessidade das leis é garantida unicamente pela imutabilidade de Deus. Sua existência, necessidade e eternidade são concedidas e exclusivamente vinculadas a Deus, como está claro nas cartas de 1630: “[...] elas [as verdades eternas] são somente verdadeiras ou possíveis porque Deus as conhece como verdadeiras ou como possíveis” (AT I 148). Isto é, não há uma anterioridade das verdades, mas elas são verdadeiras porque Deus as estabeleceu como verdadeiras. Deus, na expressão da sua onipotência, cria tudo com perfeição e, porque Ele criou, a coisa é a mais perfeita. Sua vontade é imutável e, por isso, seu efeito é sempre o mesmo, Ele não muda de ideia: “Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é necessário responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as compreendo como eternas e imutáveis - E eu julgo o mesmo de Deus” (AT I 146). Assim, a eternidade das leis da natureza são derivadas da eternidade divina, e foram criadas e estabelecidas dessa forma. São essas leis que regulam o universo e os seres.

Deus imprimiu suas leis nas nossas almas, como está no *Discurso*, “[...] notei certas leis que Deus estabeleceu na natureza, tendo impresso tais noções em nossas almas, que depois de muito refletir sobre elas, não podemos duvidar que elas sejam observáveis em tudo o que existe ou que se faz no mundo” (AT VI 41) e, por isso, elas são completamente inteligíveis. A *Quinta Parte do Discurso do Método*, publicado em 1637, retoma o *Mundo* e, por conseguinte, a metafísica de Descartes das cartas de 1630.

Deus que estabelece essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas *inatas às nossas mentes*, assim

como um rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder (AT I 145, 16-21).

Diferentemente das leis humanas, que são passíveis de imperfeições e alterações e só podem ser impressas nos muros, as leis divinas são estabelecidas de modo que sejam parte da natureza dos homens, elas são impressas nas nossas almas, por seu caráter inato elas têm eficácia absoluta; são necessárias, já que não podem ser evitadas nem transgredidas; são “eternas e imutáveis” (AT I, 146, 2), porque foram criadas por Deus que é perfeito e imutável.

As leis da natureza porque compõem a nossa realidade determinam como vamos pensar. Assim, essas leis podem regular tanto a matéria, como impressas na nossa mente para permitir a inteligibilidade do mundo. Elas foram inscritas no “verdadeiro mundo” e na nossa natureza, esse é o jogo que se estabelece no *Tratado da Luz*, o *Mundo* de Descartes.

Mas me contentarei de vos advertir de que, para além das três leis que expliquei, não desejo supor outras a não ser aquelas que se seguem infalivelmente dessas verdades eternas, sobre as quais os Matemáticos estão acostumados a apoiar suas mais certas e mais evidentes demonstrações: essas verdades, digo, segundo as quais Deus nos ensinou que tinha disposto todas as coisas em número, proporção e medida, e cujo conhecimento é tão natural às nossas almas que não poderíamos deixar de julgá-las infalíveis (AT XI 47, 4-28)

Os dois sentidos de natureza estabelecem uma ligação entre os campos da física e da metafísica. É a organização do Universo que nos dá direito a uma epistemologia e é a própria estrutura da nossa razão que nos permite compreendê-la. A tese cartesiana é que não se pode compreender o mundo físico se não se compreende a sua raiz metafísica, seu fundamento, “É por aí que tenho procurado começar meus estudos; e vos direi que eu nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da física se eu não os tivesse procurado por essa via [tese da livre criação das verdades eternas]” (AT I 146). Em conclusão, a tese da livre disposição das verdades promove uma mudança na concepção de lei da natureza e, principalmente, no vínculo de dependência dessas leis com Deus, o Soberano legislador.

3. 2. luz natural versus impulso natural

As leis da natureza, tendo sido impressas em nossas mentes, permitem um acesso direto às verdades estabelecidas por Deus. Como vimos, a luz natural é a base da regra da evidência: tudo que é revelado por essa luz é claro, distinto e, portanto, verdadeiro. Ela representa a própria faculdade da razão, pela qual “tudo o que a luz natural me mostra [...] de

modo algum pode ser duvidoso” (AT VII 38). Descartes identifica a luz natural como uma força que guia a vontade, levando-nos naturalmente a crer no que ela ilumina, ou seja, no que percebemos com clareza e distinção. Assim, a luz natural se revela como uma intuição imediata que acessa diretamente verdades inatas, como a ideia de Deus. No entanto, há uma outra noção que aparece nas *Meditações*, que também recebe o caráter de *natural*, mas que tem um sentido negativo, a saber, o impulso natural.

Descartes explica como que nossos impulsos naturais nos levam frequentemente a atestar a correspondência das nossas ideias com as coisas externas a nós. Muitas vezes, supomos – como fazem as crianças, os dementes e os doutos – que as ideias são cópias exatas dos objetos externos à mente⁴⁹. Essa seria apontada, por Descartes, como a primeira origem dos erros, que desencadeia todos os outros. A dificuldade de controlar os impulsos cegos e espontâneos da vontade, vem da força do hábito de acreditar em fontes obscuras e confusas, já que na infância acreditávamos que as nossas percepções eram verdadeiras: “Entretanto, muitas coisas admiti anteriormente como de todo certas e manifestas de que me dei conta depois que eram duvidosas [...]. Havia ainda outra coisa que eu afirmava – e que, por efeito de um hábito de crer, julgava nelas perceber claramente, mas, na verdade, não percebia (AT VII 35, 9-15, *Terceira Meditação*). Assim, quando confiamos na memória, isto é, nas coisas que assentimos quando não nos atentamos ao que era percebido clara e distintamente pela razão, podemos ser levados ao erro:

[...] a luz da natureza nos dita que nunca se deve julgar senão de uma coisa conhecida. Mas nisso frequentemente 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 (P I 44).

⁴⁹ Mesmo que as ideias pareçam possuir alguma similitude com a coisa representada (AT VII 38 1.21; *B Op I* 730), a percepção sensorial frequentemente nos confunde, podendo ser enganosa. Na Sexta Meditação Descartes tenta reconstruir a relação entre a ideia e a coisa ela mesma e chega desculpar, em partes, sua natureza, que comete alguns enganos, reconhecendo sua limitação (AT VII 83-84; *B Op I* 790). Por exemplo, diante de muitos erros graves da nossa natureza, como o de possibilitar a existência de contradições incompatíveis com a vida, como é o caso do hidrópico (AT VII 84-85; *B Op I* 792), não há como eximi-la da culpa, “E, embora a secura na garganta nem sempre resulte, como de hábito, de que a bebida leva à saúde do corpo e seja produzida por alguma causa contrária, como ocorre no hidrópico, é, porém, muito melhor que ela [a mente] se engane nessa circunstância do que se, ao contrário, enganasse sempre, quando o corpo está em boa saúde” (AT VII 89; *B Op I* 799). Porém, como a maioria das sensações, mesmo as que não são distintas no corpo, resultam em um benefício maior, indicando mais frequentemente o verdadeiro do que o falso, não devemos mais recear acerca das coisas que os sentidos me mostram (AT VII 89; *B Op I* 799). No entanto, a reflexão que aqui fazemos não se refere propriamente a uma crítica feita aos sentidos de modo injustificado, mas é ao problema da similitude da ideia com o objeto, que não pode mais retornar ao que propõe a Escolástica.

Assim, Descartes distingue em nossa natureza dois tipos de instintos naturais, o impulso espontâneo, e a luz natural da razão:

Ao dizer aqui que fui nisso **instruído pela natureza**, entendo apenas que sou levado a nisso acreditar por um certo **impulso espontâneo** e não que alguma **luz natural** me mostre que seja verdadeiro. **Dois coisas entre si muito discrepantes**. Pois tudo o que a luz natural me mostra – como que de duvidar segue-se que sou, e coisas semelhantes –, de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz, e que possa ensinar-me que elas não são verdadeiras (AT VII 38 l.21; *B Op* I 730, **grifos nossos**).

Em uma carta a Mersenne, o filósofo explora mais detalhadamente o conceito de instinto natural, distinguindo entre dois tipos que originam as noções comuns. O primeiro é puramente intelectual, chamado de luz natural ou *intuitus mentis*, que sempre nos conduz à verdade. O segundo tipo de instinto é ligado ao corpo e atua por meio dos sentidos, direcionando-nos ao desfrute dos prazeres corporais; este, denominado *impetus naturales*, nem sempre deve ser seguido.

Não há dúvida de que também devemos, como ele diz, cuidar para que nada falte ao objeto, nem ao meio, nem ao órgão etc., para não sermos enganados por nossos sentidos. Ele quer que sigamos, acima de tudo, **o instinto natural, do qual deriva todas as suas noções comuns**; de minha parte, distingo **dois tipos de instinto**: um está em nós como homens e é puramente intelectual; é a **luz natural ou intuitus mentis**, na qual eu sustento que devemos confiar; o outro está em nós como animais, e é um certo **impulso da natureza** para a preservação de nosso corpo, para o desfrute dos prazeres corporais etc., que nem sempre deve ser seguido (AT I 597; B 222, p.1060 *a Mersenne 16 de outubro de 1639*).

Assim, enquanto a luz natural me dá acesso às verdades naturais/inatas e evidentes, os impulsos naturais podem me levar a cometer erros, agir cegamente. Por isso, precisamos ter mais atenção quanto a eles e conter a minha vontade, que se precipita diante do que é confuso a nossa mente.

Enfim, o uso do termo *natureza* em alguns conceitos fundamentais da epistemologia cartesiana, como luz natural/razão natural/bom senso/intuição que sempre leva a mente para o caminho correto, em direção à verdade. Descartes enfatiza a universalidade dessa capacidade, argumentando que a razão é naturalmente igual em todos os seres humanos, estabelecendo assim uma ligação intrínseca entre a natureza humana e os conhecimentos inatos e verdadeiros. No entanto, nosso impulso natural, que às vezes me leva ao engano, deve ser tomado sempre com cautela. Mas esse erro não é atribuído a Deus, mas à limitação inerente à natureza finita e imperfeita do homem. Descartes ressalta que a vontade, intensa e indeterminada, deve ser controlada e limitada pelo intelecto, que possui limitações naturais, mas que pode ser ampliado.

Portanto, o caminho para não cometer erros é controlar a própria natureza, os impulsos naturais – parte da minha natureza que participa do nada –, estar atento às coisas que são percebidas intuitivamente, pela luz natural – parte da minha natureza que foi dada por Deus – e limitar a minha vontade infinita somente ao que é plenamente conhecido – minha capacidade racional de dar o assentimento somente ao que conheço efetivamente.

A análise da epistemologia cartesiana nos revela uma visão que, ao mesmo tempo, rompe com a tradição e retoma questões fundamentais, formando uma base sólida para o conhecimento humano. Descartes propõe uma ruptura com o saber tradicional, mas essa quebra não implica o abandono das raízes metafísicas. Pelo contrário, ele preserva uma continuidade que reconhece a dependência das ciências em relação à metafísica, que funda todas as coisas, inclusive a verdade. Essa busca por uma base epistemológica firme reforça o papel das ideias inatas e das verdades eternas, concebidas como leis universais impressas por Deus na mente humana, garantindo a racionalidade e a inteligibilidade do universo.

Além disso, ao estabelecer a clareza e distinção como critérios de verdade, Descartes fundamenta seu método na evidência imediata, acessível pela luz natural, que conduz o intelecto diretamente ao conhecimento verdadeiro, sem recorrer à qualquer experiência fora da mente. Descartes sugere, portanto, que o alcance da evidência dos conhecimentos depende de um caminho guiado por um uso rigoroso da razão graças à estrutura da realidade que é imutável e eterna porque depende de Deus.

Capítulo III – Da evidência matemática à evidência metafísica

A tese de Descartes, que responderia não só ao Manuscrito ateu, mas a todos os argumentos que se fizessem contra a divindade, fundava-se na demonstração da existência de Deus de uma maneira mais certa do que as evidências geométricas (AT I 144; B 30, p.146 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*; AT I 181, 182; B 36, p.176, *a Mersenne de 25 de novembro de 1630*). Para chegar numa resposta definitiva que convencesse seus adversários de que *Deus existe* e que *a alma sobrevive à morte do corpo*, Descartes sabia que deveria ser muito cauteloso. Ele declara em uma carta (AT I 181) que, mesmo já estando convencido das razões que fundamentavam sua tese, temia não ser capaz de convencer os outros da mesma forma; foi isso que o motivou a desenvolver sua metafísica a partir da base. Assim, ele começa por construir seu próprio caminho para alcançar esse objetivo: seu método baseado na evidência e ordem das matemáticas. Nas *Regras* e no *Discurso*, importantes obras de juventude, colocaram a matemática como parâmetro de evidência a ser alcançado e, se possível, superado, o que só aconteceria anos depois nas *Meditações*. Se Descartes conseguisse demonstrar que a evidência das verdades matemáticas depende inteiramente da vontade livre de Deus, resultaria que sua própria existência seria mais evidente do que as verdades matemáticas e, conseqüentemente, conhecer a Deus passaria a ser uma exigência para ter um conhecimento certo de qualquer coisa⁵⁰. Assim, a tese anunciada a Mersenne em 1630 poderia ser provada: que *as verdades matemáticas, conhecidas como verdades eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem Dele assim como as coisas existentes*. A tese é, acima de tudo, o estabelecimento de Deus como um novo grau de evidência que subordina até mesmo a evidência incontestável das verdades matemáticas.

1. A evidência matemática

Mesmo que, em 1630, Descartes ainda não estivesse certo de poder convencer os outros de sua tese, ele tinha plena convicção de tê-la encontrado: “[...] penso ter descoberto como demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria” (AT I 144; B 30 p.144 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*); “Quanto a mim,

⁵⁰ Sempre permaneci firme em minha resolução de não supor nenhum outro princípio além daquele que acabei de usar para demonstrar a existência de Deus e da alma, e de não aceitar nada como verdadeiro que não me parecesse mais claro e mais certo do que as demonstrações dos geômetras haviam feito anteriormente (*Discurso B Op I 70, Quinta parte do Discurso*).

atrevo a me vangloriar de ter encontrado uma [razão] que me satisfaz completamente, e que me faz saber com mais certeza que Deus existe, do que sei a verdade de qualquer proposição da Geometria” (AT I 181, 182; B 36, p.176, *a Mersenne de 25 de novembro de 1630*). O mesmo modelo de evidência aparece no *Discurso do Método* (B Op I 64) “[...] é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto qualquer demonstração de Geometria poderia ser” (AT VI 36; B Op I 64 *Discurso*). E, ainda, na carta de apresentação das *Meditações* aos Doutores da Sorbonne: “[...] que as razões de que me sirvo aqui igualem ou até superem, em certeza e evidência, as razões geométricas” (AT VII [IV]). As verdades matemáticas, desde muito cedo, tornaram-se o parâmetro de evidência da metafísica cartesiana.

Desde o início da elaboração de sua Metafísica, Descartes sempre pretendeu alcançar a mesma evidência, isto é, razões irrefutáveis, capazes de unir todos pela racionalidade, assim como a aritmética e a geometria, que são tão simples e gerais que não há quem duvide. No entanto, seria um desafio alcançar a mesma evidência matemática em assuntos tão difíceis. A primeira proposta foi buscar garantir que qualquer reflexão fosse feita tal qual se faz nas matemáticas: a partir da evidência da coisa, dividir o problema, ir do simples ao mais complexo, e revisar o que foi feito. Essas etapas foram reconstruídas em seu *método*⁵¹, cuja primeira regra⁵² era atentar-se à clareza e indubitabilidade da coisa⁵³: a regra da evidência.

Antes mesmo do *Discurso do Método*, nas *Regras*⁵⁴, as matemáticas, porque proporcionam uma certeza inabalável, se destacam das outras matérias. Exatamente porque lidam com objetos muito simples e puros, as demonstrações aritméticas e geométricas não dão margem para divergências:

[...] a aritmética e a geometria são, de longe, mais certas do que todas as outras disciplinas: porque somente elas lidam com um objeto tão puro e simples que não pressupõem nada que a experiência torne incerto, mas consistem inteiramente em consequências que devem ser deduzidas racionalmente. Elas são, portanto, as mais

⁵¹ No *Discurso do Método* (1637), ele ressalta o protagonismo das matemáticas fundamentado em sua clareza, precisão, simplicidade e indubitabilidade: “Comprazia-me sobretudo com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões [...] espantava-me que, sendo tão firmes e sólidos seus fundamentos, nada de mais elevado se tivesse construído sobre elas” (B Op I 30-32).

⁵² São as regras do método: 1ª só aceitar como verdadeiro o que é indubitável ao meu espírito, o que é evidente; 2ª dividir as dificuldades nas menores partes possíveis; 3ª colocar em ordem, do mais simples para o mais complexo; 4ª enumerar e revisar para ter certeza de nada omitir (B Op I 44 *Discurso do Método*).

⁵³ Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, que os geômetras costumam usar para chegar às suas mais difíceis demonstrações, deram-me a oportunidade de imaginar que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento dos homens encadeiam-se da mesma maneira. E que, com a única condição de nos abstermos de aceitar qualquer uma delas como verdadeira que não o seja, e que sempre mantenhamos a ordem necessária para deduzi-las umas das outras [...]” (B Op I 44 *Discurso do Método*).

⁵⁴ *Regras para a direção do Engenho* foi uma obra inacabada, escrita por volta de 1628.

fáceis e perspícuas de todas, e têm o objetivo que exigimos, pois dificilmente um ser humano erra acerca delas, exceto por inadvertência [...]. Agora, no entanto, certamente não se deve concluir de tudo isso que apenas a aritmética e a geometria devem ser aprendidas, mas apenas que aqueles que buscam o caminho certo da verdade não se deve lidar com nenhum objeto do qual não possa ter uma certeza igual à das demonstrações aritméticas e geométricas (AT X 365-366; *B Op* II 691-693, *II Regras*).

A evidência das matemáticas funciona como um modelo de conhecimento desejável. Nas *Regras*, Descartes chama a atenção para a matemática, primeiro, porque ela independe da experiência sensível, sendo tão somente uma experiência do pensamento, de onde podemos deduzir com certeza suas consequências. Segundo, por tratarem de objetos tão simples e puros, são as coisas mais fáceis e perspícuas de todas. Terceiro, outros conhecimentos, como a filosofia, pecam por admitirem reflexões obscuras e complexas, passando longe da evidência (AT X 365). Quarto, conclui-se que a evidência matemática é desejável para as outras áreas do conhecimento. Essa seria a inspiração para alcançar a evidência tal qual a das demonstrações aritméticas e geométricas. Para tanto, o texto das *Regras* apresenta um modelo matemático, com a intenção de promover uma unidade do saber, a identidade da ciência e da sabedoria humana: a sabedoria universal (OLIVO, 2005, p.55), chamada *Mathesis Universalis*:

[...] o nome *Mathesis* não quer dizer nada além de ‘disciplina’, poderiam se chamar ‘Matemáticas’ com mesmo direito que a Geometria” e, em todos os lugares em que “[...] podemos examinar uma certa ordem e medida, elas se reportam à *Mathesis* [...] e não há nenhuma diferença que se deva buscar nos números ou nas figuras ou nos astros ou nos sons ou não importa em qual objeto; em seguida deve se considerar aí uma ciência geral que explica tudo o que se pode buscar no tocante à ordem e à medida que não é ligada a nenhuma matéria especial e que se nomeia [...] *Mathesis Universalis*, já que ela contém nela tudo isso pelo que as outras ciências são chamadas também partes da Matemática (AT X 376; *B Op* II 703).

A *mathesis universalis* seria, portanto, uma ciência geral matematizável, à qual as outras ciências se submeteriam, que colocaria tudo na perspectiva da ordem e da medida, com o objetivo de cobrir, por abstração, o campo de todos os objetos possíveis de cada ciência particular. É a partir desse modelo de evidência que Descartes se põe a analisar todas as verdades, começando pelos fundamentos: a filosofia.

Não era particular a Descartes esse interesse pelas matemáticas, grandes cientistas e filósofos, seduzidos pela exatidão dessa disciplina, e por sua função organizatória do mundo, também a colocaram em um lugar de grande importância na metafísica.

1.1 A matemática na metafísica

A matemática perfeita e proporcional dos planetas, da natureza, dos homens etc., tudo isso era, para Pitágoras e para os pitagóricos, a linguagem própria dos deuses. Uma vez que reconheciam nos elementos naturais do universo as relações numéricas, concluíram que o universo havia sido escrito em linguagem matemática. A organização simétrica do cosmos natural corresponde, em alguns autores, à organização do cosmos social. Platão manda escrever na Academia: *que ninguém entre aqui se não for geômetra*. Para Platão a *cosmos* físico se inter-relaciona com as virtudes políticas sobre as quais a ordem da polis deve ser estabelecida (VERNANT, 2004). Os princípios lógicos e matemáticos aplicam-se, de certa forma, universalmente. Supõe-se, então, um mundo homogêneo, inteligível. No Renascimento, o retorno à filosofia grega, reascende o apreço pelas matemáticas em comunhão com a perspectiva cristã. É, portanto, unanime, o reconhecimento de que a matemática oferece um modelo de evidência. Por isso, não era incomum ver intelectuais que defendiam uma matemática divina. O paradigma da ciência exata foi um movimento que durou vários séculos⁵⁵.

O Padre Marin Mersenne⁵⁶ além de ser amigo pessoal de Descartes, tinha um papel crucial, ele era o articulador das correspondências dos pensadores da época⁵⁷, o que lhe permitia conhecer profundamente os debates e as novidades científicas e filosóficas do seu século. Mersenne compartilhava uma tese comum entre os cientistas, a de que a matemática exercia uma função divina: Deus seria como um geômetra do universo, que havia criado tudo o existia dentro dessa racionalidade: Deus é matemático⁵⁸. Para alguns filósofos como Mersenne, o correspondente da tese de 1630, a matemática faria uma ligação direta do homem com Deus, promoveria um acesso direto ao intelecto divino, já que a mesma matemática que regula a ação criadora de Deus é aquela à qual temos acesso. Assim, fazendo matemática podemos partilhar o conhecimento de Deus, obviamente dentro do que permite nossa capacidade finita. Essa divinização da matemática dava a ela um estatuto divino. Então, a natureza, em sua perfeição, revela a ordenação matemática com que Deus criou o mundo e, quando nos pomos a estudá-la, ela nos liga ao criador⁵⁹. Para Mersenne “a ciência é a nutrição do espírito” (LENOBLE, 1943,

⁵⁵ Ver em Marion, 1991, o capítulo sobre o Deus matemático de Mersenne, Kepler e Galileu.

⁵⁶ Temos pouquíssimos estudos sobre as ideias de Mersenne. As nossas referências são, principalmente, Lenoble (1943) e Marion (1991).

⁵⁷ Mersenne contribuiu muito para a revolução científica do séc. XVII, ele era responsável por receber, organizar e distribuir as ideias

⁵⁸ Tese comum entre os matemáticos, como Kepler e Galileu (MARION, 1991, p.182)

⁵⁹ “Se, aliás, tem-se eliminado, como ele fez, a concepção mágica da natureza, é preciso ainda concluir que a natureza é obra da Providência. Já portanto, nesse primeiro sentido, todas as ciências conduzem a Deus” (LENOBLE, 1943, p.250).

p.265), assim, é praticando ciência que nos aproximamos de Deus. O caminho que vai da física/das ciências a Deus, depende de uma correspondência da racionalidade matemática do mundo com Ele. Como Marion explica, a racionalidade matemática foi conhecida por Deus: “[...] o homem pode interpretar o mundo físico pela linguagem metafísica porque Deus, primeiro, conheceu o mundo segundo a racionalidade matemática” (MARION, 1996, p.228). Essa comunicação prevê uma univocidade da razão, um *logos* (grego), uma *ratio* (latim) compartilhada, o que significa que as leis matemáticas são as mesmas para Deus e para os homens e, por isso, o homem pode calcular o mundo da mesma forma que Deus. Disso conclui-se que, na medida em que eu conheço a obra de Deus através das ciências, eu conheço Deus. Podemos ver em Mersenne “uma curiosa simbiose do pensamento cristão tradicional e de uma nova ‘espiritualidade matemática’ e experimental. Repetimos que Deus, ele [Mersenne] acredita nisso, fala sobretudo ao sábio” (LENOBLE, 1943, p. 255).

A comunicação direta de Deus com o sábio se dá através da ciência. Mersenne vai dizer que a geometria de Deus é praticada pelo homem quando faz ciência, e isso é o que nos aproxima do criador, pois temos algo em comum: a mesma racionalidade. Nesse sentido, a noção de *emulatio* ocupa um espaço imenso na tese de Mersenne, a ponto de ser quase possível rivalizar com Deus, pois fazemos a mesma matemática que ele. Essa matemática é praticamente um acesso direto que tenho ao criador. Boa parte dos filósofos e teólogos pensavam que o intelecto, a racionalidade, era a nossa marca, o que nos aproximava de Deus, o que nos tornava “imagem e semelhança” do criador. Essa ideia vem da tradição filosófica aristotélica que define o homem como animal racional. A razão é aquilo que nos diferencia dos outros animais e que, ao mesmo tempo, nos aproxima de Deus, nos torna semelhantes a Ele. Disso conclui-se que a racionalidade, ou seja, as verdades matemáticas, lógicas, as essências, são operadas por Deus igualmente como nós as operamos. Mersenne sustentava um tipo de positivismo físico que se desdobra em um dogmatismo matemático⁶⁰: a ideia de que a ciência contém todas as respostas e, ao mesmo tempo, me conduz ao ser divino.

Diante desse contexto, tendo Mersenne como o principal interlocutor, a matemática era um modelo de evidência divina. Desde as cartas de 1630 esse estatuto das matemáticas vinha ganhando uma nova interpretação na filosofia cartesiana. Nas *Regras*, Descartes começa a realoca-la num mapeamento mais amplo da sua metafísica, tendo como objetivo construir o caminho que o levaria a defender publicamente sua tese: que as verdades metafísicas são tão, ou mais evidentes que as verdades matemáticas.

⁶⁰ MARION, 1991, p.161-178.

Inspirado na evidência das demonstrações geométricas, Descartes vai pensar o caminho para verdade: um método que ofereça a mesma certeza que experimentamos com a matemática, mas que sirva universalmente, para todas as áreas do conhecimento. Começando das operações mais simples do intelecto, a *intuição* e a *dedução*⁶¹, a *Regra III* indica o caminho para a ciência certa: o caminho é ou ter uma intuição muito clara e evidente ou deduzir com certeza até chegar aos princípios da razão “mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente ou que podemos deduzir com certeza; de nenhum outro modo se adquire a ciência” (AT X 366; *B Op* I 693). Essas duas operações do intelecto podem me levar ao conhecimento certo. A dedução parte de coisas conhecidas com certeza e, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento podemos observar cada passo da cadeia de pensamento que levou um conhecimento ao outro, até chegar ao primeiro. Então, mesmo que as coisas não sejam evidentes por si mesmas, elas podem estar conectadas corretamente e, num processo dedutivo podemos confirmar sua evidência. A intuição, por sua vez, não pressupõe movimento e nem sucessão, ela é imediata e, para que ela aconteça a proposição deve ser claramente e distintamente compreendida de uma só vez, isto é, em um só ato do intelecto. A *intuição* é a operação mais simples⁶² e certa⁶³ do intelecto, “Por intuição, entendo[...] a concepção que uma mente clara e atenta apresenta de tal forma fácil e distinta” (AT X 368; *B Op* II 695), ela pode ser entendida como uma *experiência da mente*⁶⁴. Na *Regra III* Descartes a define como “um

⁶¹ Todas as operações do intelecto já pressupõem essas duas operações mais simples. Gilles Olivo em *Descartes et l'essence de la vérité* (2005) mostra como a primazia do intelecto por suas operações simples garante uma generalidade do tratamento do objeto de estudo é e serem explicitadas posteriormente, isto é, após o no texto das *Regras*, as operações do intelecto já estavam pressupostas. Desde quando há um trabalho da mente, já que é operando com elas que o intelecto conhece todas as outras coisas operações do intelecto, a *intuição* e a *dedução*, assim, “Nós sabemos agora pelos textos convergentes das *Regras V-VIII* que ele volta ao intelecto para estabelecer a primazia de suas próprias operações; ou ainda coloca em evidência sua primazia, se limitando a transcrever suas operações de certificação, afirmada desde a *Regra IV-A* [...] é o *intelecto* que vem primeiro, não o *ego* [...]” (OLIVO, 2005, p.62). É no intelecto que se inscreve a universalidade do método “A primazia do intelecto, precisamente por ser o primeiro que é, tem como estrito a universalidade do objeto que requer.” (OLIVO, 2005, p.78). Para aprofundamento sobre a primazia do intelecto indico o Cap. 1 da Seção 1 do livro de Olivo.

⁶² “O simples se dá ao espírito sem ambiguidade e nem reserva, ele se apresenta integralmente desde que o intelecto esteja atento. Nesse sentido, é o objeto de uma experiência incontestável cujo verdadeiro nome é ‘evidência’” (LAPORTE, 1988, p.26).

⁶³ A intuição tem como característica a clareza e distinção, mas de uma forma irresistível. Como Ethel Rocha resume em seu artigo (2001, p.15), “[...] uma intuição não é qualquer concepção clara e distinta, mas apenas aquelas concepções que são em um determinado modo claras e distintas, a saber, conforme o que será aqui defendido, de tal modo que não deixam margem para qualquer dúvida”.

⁶⁴ Laporte, em seu livro *Le rationalisme de Descartes* (1988, p.25), aproxima a palavra intuição a experiência, para demonstrar o acesso direto da mente com esses conteúdos: “Intuitus[...] não é nada além da constatação, contemplação, contato do pensamento com uma realidade presente, apreensão imediata, de um dado? A palavra que exprime melhor é sem dúvida, [...] experiência. É também aquela

conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinta que não deixa absolutamente nenhuma dúvida sobre o que entendemos; ou, para dizer o mesmo, um conceito não dúbio da mente pura e atenta, que surge apenas a partir da luz da razão” (AT X 368; *B Op* II 695). O conteúdo intuído é natural e diretamente acessado pela *luz da razão*, que permite ao homem perceber diretamente verdades evidentes, como a existência do próprio pensamento: “na verdade, ele aprende isso a partir da **experiência direta** de que é impossível pensar sem existir” (AT X 524; *B Op* II 866, **grifos nossos; Recherche**)⁶⁵, ou a natureza geométrica de um triângulo, “nasce na luz da razão [...] cada pessoa pode *olhar* através do espírito⁶⁶, que existe, que pensa, que o triângulo é limitado por apenas três linhas [...]” (AT X 368, *grifos nossos*).

A verdades matemáticas foram sempre a referência da evidência para Descartes: “[...] E, tendo visto que essa grande certeza que todo mundo lhes [às demonstrações geométricas] atribui, não está senão fundada sobre o fato de a conhecerem evidentemente [...]” (*B Op* I 64 *Quarta Parte do Discurso*); e nas *Meditações*, “[...] sempre considerei as verdades mais certas de todas as que conhecida evidentemente sobre as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral, à Matemática pura e abstrata” (AT VII 65). Mas, o momento mais importante da metafísica cartesiana acontece no texto das *Meditações*: pela primeira vez, a evidência das matemáticas é colocada em suspensão.

2. Deus Enganador e a dependência das verdades a Deus

Como vimos, o projeto metafísico de Descartes estava há muito tempo traçado. Somente em 1641, com as *Meditações*, foi possível encontrar uma tese capaz de convencer a

da qual Descartes se serve: “perspicuum est intuitum mentis [...] extendi [...] ad omnia quae intellectus praecise vel in seipso vel in fantasia esse experitur”.

⁶⁵ Como Descartes explica nas Segundas Respostas (*B Op* I 866) “No entanto, ao percebermos que somos seres pensantes, essa é uma noção primária, que não é concluída por nenhum silogismo. Nem mesmo quando alguém diz “eu penso, logo existo”, a existência é deduzida a partir do pensamento por meio de um silogismo; ao contrário, é reconhecida como algo autoevidente por um simples ato de intuição mental. Isso é claro pelo fato de que, se essa conclusão fosse deduzida por um silogismo, a pessoa precisaria saber primeiro a proposição maior: ‘tudo o que pensa existe’. Na verdade, aprende-se isso ao experimentar diretamente que é impossível pensar sem existir. Tal é a natureza de nossa mente que formamos proposições gerais a partir do conhecimento de casos particulares”.

⁶⁶ O sentido de *intuição* que é dado por Descartes nesse trecho como “olhar através do espírito” não vem da tradição escolásticas, mas é recuperado da própria língua latina, como ele mesmo afirma “[...] advirto aqui de maneira geral que não penso do mesmo modo como esses termos foram empregados nesses últimos tempos nas escolas [...] eu destaco apenas a significação latina de cada palavra [...]” (AT X 369). Marion (notas *Regras*) entende essa fórmula como um “princípio de metaforização”, em que o filósofo retoma algo conhecido, como a definição latina de *intuição* e coloca valor próprio, ou seja, ele se serve de uma palavra antiga e a dispõe de uma maneira diferente para chegar em um novo resultado, “[...] a disposição das matérias é nova” (PASCAL apud Marion, p. 127 notas das regras).

todos. O argumento do *Deus Enganador* possibilitou a suspensão da evidência das matemáticas e sua submissão à fonte de toda verdade, Deus. É com o texto das *Meditações* que Descartes vai alcançar a indubitabilidade desejada das questões metafísicas, como ele mesmo anuncia no seu *prefácio* (AT VII [X]). Vejamos como o filósofo elabora a demonstração da evidência metafísica.

O método cartesiano, desde as *Regras* até o *Discurso*, propõe como sendo o primeiro passo para alcançar a verdade, o reconhecimento da evidência. Afinal, fazer um bom uso da razão é saber reconhecer o que é claro e distinto. Outra etapa do método é partir das coisas mais simples, já que elas nos asseguram que estamos diante da evidência. Assim, ao identificar as noções mais simples da mente, podemos encontrar aquilo que é mais evidente e confiável, e, a partir desses princípios, descobrir com clareza as ciências mais complexas. Nas *Meditações*, o exemplo da cera ilustra a busca pelas naturezas mais simples das coisas corporais/materiais. Observa-se que poucas características dessa ideia são percebidas de maneira clara e distinta, como a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade, a figura, que surge da terminação dessa extensão, a posição, obtida pela disposição das coisas de formas variadas, e o movimento ou mudança dessa posição, como vemos no texto:

[...] noto que muito poucas são as coisas que nelas [ideias das coisas corporais] percebo clara e distintamente, a saber: a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura, que surge da terminação dessa extensão; a situação obtida das coisas diversamente figuradas; o movimento ou mudança dessa situação (AT VII 43).

A evidência das naturezas simples, que pode ser intuída pela mente, é que fundamenta a indubitabilidade do método cartesiano. Porém, o que garante que as verdades intuídas são realmente verdadeiras? O que garante a verdade das verdades?

A partir da *Primeira Meditação* – responsável por aplainar o caminho para chegar ao conhecimento verdadeiro – estabelece-se o vínculo entre as verdades matemáticas⁶⁷ e Deus. Colocar a evidência das matemáticas em dúvida exigiu mais do que puderam os argumentos da confiabilidade dos sentidos e do sonho/loucura, “Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados” (AT VII 20). Mesmo quando estamos dormindo ou sonhando as verdades matemáticas e lógicas permanecem imutáveis. A

⁶⁷ “a Aritmética, a Geometria e outras desse modo [...] contém algo de 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” (AT VII, 20, 23-27).

dúvida só atinge as verdades geométricas quando é radicalizada, ao propor a figura de um Deus onipotente, criador e *enganador*. Nesse cenário, admite-se a possibilidade de que Deus tenha me criado de tal forma que eu posso estar enganado mesmo diante de verdades que parecem as mais evidentes, como as demonstrações geométricas (AT VII 65).

Partindo de um argumento frequentemente usado por céticos e ateus⁶⁸, Descartes considera a hipótese de que Deus poderia tê-lo criado de modo a se enganar até mesmo diante do que lhe parece claro e distinto,

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, 7-10 *Primeira Meditação*).

Esse tipo de dúvida extrema, chamada de dúvida hiperbólica, introduz um novo elemento. Essa é a primeira vez que o nome de Deus é citado nas *Meditações*. Pela ordem das razões das *Meditações*, ao lançar mão do argumento do *Deus Enganador*, Descartes suspende a veracidade das verdades geométricas.

A relação da verdade das verdades que já havia se apresentado desde o primeiro momento do texto, se realiza na *Quinta Meditação*, quando a fonte da verdade é apresentada: “[...] é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus” (AT VII 15; *B Op* I 698). A dúvida levantada pelo argumento do *Deus Enganador* pressupõe que as verdades dependem de alguma causa, já que se fossem independentes seriam capazes de sustentar a própria evidência e, portanto, não careceriam de um fundamento.

Ao terem sua evidência suspensa pelo argumento do *Deus Enganador*, as verdades refletiriam uma necessidade de uma garantia que estivesse fora delas – lembremos que toda falta, incompletude, sugere em si mesma aquilo que lhe falta –. A natureza do criado pressupõe sua causa, seu criador⁶⁹. A subordinação das verdades matemáticas a Deus foi, desde o início da metafísica cartesiana, expressada pela noção de *dependência*: “as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele **dependem** inteiramente, assim como todo o resto das criaturas (AT I 144; B 30, p.146 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*)”,

⁶⁸ “Para aqueles que dizem que Deus engana continuamente os condenados, e que ele também pode continuamente nos enganar, eles contradizem o fundamento da Fé e de todo o nosso credo, que é que Deus *mentiri non potest*” (AT III 360; B 309, p.1444, *a Mersenne de 21 de abril de 1641*)

⁶⁹ É a partir dessa ideia que se toma o axioma da causa, pois de qualquer efeito podemos deduzir sua causa e que, a causa contém em si o efeito.

“[Deus é] o único autor do qual todas as coisas **dependem**” (6 de maio de 1630). Igualmente, a suspensão da evidência das verdades, posta pelo *Deus Enganador*, nas *Meditações*, se resolve após a prova da existência de Deus (III Med.) e da garantia da veracidade divina (IV Med.). Na *Quarta Meditação*, Descartes diz que nossos atos bons e verdadeiros são bons e verdadeiros na medida em que *dependem* de Deus “[...] tais atos são verdadeiros e bons, na medida em que **dependem** de Deus” (AT VII 60 *Quarta Meditação*). Assim, na *Quinta Meditação*, finalmente, evidencia que a veracidade das verdades *depende* de Deus: “[...] é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas **depende** do conhecimento de Deus” (AT VII 15; *B Op I* 698).

Todas as coisas que são claras e distintas à mente dependem de Deus. Portanto, se ignoro que há um Deus, pode ser que me engane mesmo quando estou diante de coisas tão evidentes como os princípios da Geometria (AT VII 69-70, *Quinta Meditação*). Por isso, evidência proposta na primeira regra do método é sim uma condição para a verdade, mas não é suficiente.

A dependência de todas as coisas – exceto Deus, que existe necessariamente – é claramente apresentada nos artigos 14 e 15 dos *Princípios*. Esse texto nos ajuda a reforçar que a *Quinta Meditação* não se limita à prova ontológica da existência de Deus, como muitas vezes interpretam os estudiosos da filosofia cartesiana. Ela também demonstra que as verdades dependem de Deus, pois Ele é o único Ser cuja existência é necessária.

XIV Do fato de que a existência necessária está contida em nosso conceito de Deus, conclui-se corretamente que Deus existe.

Considerando, então, entre as diversas ideias que possui, que uma delas é a de um ser sumamente inteligente, sumamente poderoso e sumamente perfeito, que é, de longe, a mais importante de todas, [a mente] reconhece que nesta ideia está contida a existência, não apenas como possível e contingente, **como nas ideias de todas as outras coisas que percebe distintamente**, mas como absolutamente necessária e eterna. E, assim como, por exemplo, ao perceber que na ideia de um triângulo está necessariamente contido que seus três ângulos são iguais a dois retos, ele se convence de que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, também pelo simples fato de perceber que a existência necessária e eterna está contida na ideia de um ser sumamente perfeito, deve concluir claramente que o ser sumamente perfeito existe (AT VIII 9; *B Op I* 1720, **grifos nossos**).

XV A existência não está contida da mesma forma nos conceitos de outras coisas; não como necessária, mas **apenas como contingente**.

E acreditará ainda mais nisso se perceber que não encontra em si a ideia de qualquer outra coisa na qual observe estar contida a existência necessária da mesma forma. Pois, a partir disso, entenderá que a ideia de um ser sumamente perfeito não foi inventada por ele, nem representa uma espécie de quimera, mas sim uma natureza verdadeira e imutável, que não pode deixar de existir, já que a existência necessária está contida nela (AT VIII 10; *B Op I* 1722, **grifos nossos**).

Esses artigos deixam claro que a única ideia que contém necessariamente a existência é a ideia de Deus, e todas as outras são apenas contingentes. Nenhuma necessidade de existência se impõe à ideia do triângulo, por exemplo, que contém na sua essência apenas sua definição: *na ideia de um triângulo está necessariamente contido que seus três ângulos são iguais a dois retos*. Se a existência está contida necessariamente apenas na ideia de Deus, Ele é o único ser capaz de ser a causa dessa e de todas as outras ideias que estão na nossa razão. Sabemos, pela luz natural, que tudo tem uma causa, sendo as ideias algo, elas remetem, de alguma forma, à sua origem.

Pois é conhecidíssimo pela luz natural que nada pode surgir do nada; e que o que é mais perfeito não pode ser produzido pelo que é menos perfeito — **como causa eficiente e total** —, mas também que em nós não pode haver a ideia ou imagem de alguma coisa cuja existência — **seja em nós ou fora de nós** — não tenha, de algum modo, um arquétipo que contenha realmente todas as suas perfeições. E, como não encontramos em nós essas perfeições supremas, cuja ideia temos, concluímos corretamente, a partir disso, que elas existem em algo diferente de nós, a saber, em Deus, ou pelo menos existiram em algum momento; do que se segue, com toda evidência, que elas ainda existem (AT VIII 12; *B Op I 1724, Princípios art. 18*).

Assim, tudo o que é algo (e não é nada), tem existência, do que podemos concluir que as verdades, são também existências, já que foram estabelecidas por Deus tal como foram todas as outras coisas, “toda percepção clara e distinta é, sem dúvida, algo real e, portanto, não pode provir do nada, mas deve necessariamente ter Deus como autor” (AT VII 62, *B Op I 762 Quarta Meditação*). E, mesmo que elas não tenham existência fora de nós, ainda existem em nós, mesmo que seja como ideias, são algo e, portanto, precisam de uma causa. Isso reaparece no art. 48, “Tudo o que cai sob nossa percepção é considerado ou como coisas e algumas de suas afecções, ou como verdades eternas, que não têm existência fora de nosso pensamento” (AT VIII 23, *B Op I 2742*). As verdades podem não ter existência fora do pensamento, mas existem no pensamento na medida em que foram estabelecidas por Deus e, assim como todas as coisas, dependem Dele, que é causa eficiente e total de todas as coisas:

Vós me perguntais *em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas*. Respondo-vos que é *no mesmo gênero de causa* em que ele criou todas as coisas, isto é, *como causa eficiente e total*. Pois é certo que ele é tanto Autor da essência como da existência das criaturas: ora, essa essência não é outra coisa senão essas verdades eternas, as quais não concebo de modo algum emanar de Deus, como os raios do sol, mas sei que Deus é autor de todas as coisas e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu Autor (AT I 151; *B 32 p.151*)

A existência de todas as coisas marca outro rompimento de Descartes com a tradição: não há essências incriadas, possibilidades irrealizadas, já que Deus cria todas as essências e verdades, tudo é criado, é existente. Ao mesmo tempo que essa onipotência absoluta

de pensar/querer/criar todas as essências e verdades leva a liberdade de Deus, revela também uma necessidade, já que não existem opções, possibilidades disponíveis ao arbítrio divino, o que poderia parecer contraditório. Mas, como Descartes explica a Burman, “Não devemos fazer uma separação entre a necessidade e a indiferença que se aplicam aos decretos divinos: embora suas ações sejam inteiramente indiferentes, são também inteiramente necessárias” (AT V, 167). A liberdade de Deus, no caso da teoria cartesiana, não está atrelada à escolha, mas à indiferença. Se é Deus que institui todas as coisas, inclusive a própria veracidade – uma coisa é verdadeira e boa porque Deus a criou como verdadeira e boa, e não porque era verdadeira e boa que ele a criou –, então Ele é livre.

A evidência com que as percebemos as verdades esbarra na momentaneidade da certeza que temos delas, são verdadeiras somente enquanto a mente se atenta a eles, enquanto são objeto de pensamento.

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 (AT VII 70, *Quinta Meditação*).

O mesmo argumento usado na *Segunda Meditação* para mostrar a finitude do *eu*, incapaz de sustentar sua existência no tempo⁷⁰, é reproduzido na *Quinta Meditação* para mostrar a necessidade de Deus para garantir a evidência das verdades. Após concluir pela noção de causalidade que *nada vem do nada, tudo tem uma causa*, o *eu*, sendo uma coisa existente, tem uma origem. Deus cria e, com a mesma força, conserva o *eu* no tempo. O pensamento só sustenta a própria existência no momento que é revisitado pela mente: *penso, logo existo*. O *eu* é o narrador da própria dependência: todo momento se depara com a possibilidade de não existir. No caso das verdades matemáticas, sua evidência *quase* incontestável, que sobrevive ao argumento dos sonhos e da loucura, não resiste à possibilidade de existir um Deus onipotente e enganador que me criou tão imperfeito que, mesmo diante da evidência dessas verdades, posso me enganar. E, a partir desse momento da meditação, a exigência causal das verdades se coloca inevitavelmente. Assim como o *eu*, que só é capaz de constatar sua existência no instante em que se volta para si, as verdades geométricas são verdadeiras tão somente no momento em que

⁷⁰ “E, pois, que todo o tempo da vida pode ser dividido em inúmeras partes, cada uma das quais não dependendo de modo algum das outras, e pelo fato de que fui há pouco, não se segue que eu deva ser agora, a menos que alguma causa me crie, por assim dizer, para este momento, isto é, conserve-me” (AT VII 48-49, *Terceira Meditação*).

o *pensamento* percebe claramente “[...] a natureza de minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhe meu assentimento [às coisas que são percebidas clara e distintamente, como as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria], ao menos **enquanto o perceba claramente**” (AT VII 65, *Quinta Meditação*, **grifos nossos**). A percepção clara e distinta das ideias é um parâmetro de verdade temporário,

E, por conseguinte, durante todo o tempo em que atenta para as premissas das quais as deduziu, persuade-se de que estar e coisas semelhantes são verdadeiras. Mas, porque não pode atentar sempre 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 as mais evidentes, vê que duvida justificadamente de tais coisas, e que não pode ter qualquer ciência certa antes de vir conhecer o autor de sua origem (P I 13).

[...] a luz da natureza nos dita que nunca se deve julgar senão de uma coisa conhecida. Mas nisso frequentemente 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 (P I 44).

A incapacidade de refazer constantemente todo o caminho da dedução das verdades até chegar às suas partes mais simples para se assegurar que são verdadeiras, exige uma garantia de que o que é conhecido clara e distintamente é sempre verdadeiro. Somente o ser perfeito e infinito pode dar essa garantia: “Mas, se não soubéssemos que tudo o que há em nós de real e verdadeiro vem de um ser perfeito e infinito, por mais claras e distintas que fossem nossas ideias, não teríamos nenhuma razão para estarmos seguros de que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras” (AT VI 39; *B Op I 68 Quarta Parte do Discurso*).

A dúvida posta pelo *Deus Enganador* acerta diretamente a fonte da evidência das verdades matemáticas, Deus, e, só foi suprimida depois que provou-se que Deus não é enganador: “[...] há, em verdade, Deus, e ao mesmo tempo depois de haver entendido que todas as 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 [...] como as coisas da Geometria e semelhantes” (AT VII 70, *Quinta Meditação*).

[...] depois que 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 *Terceira Meditação*, **grifos nossos**).

Se Deus fosse enganador, a *intuição*, que é o acesso ao conhecimento evidente estaria comprometida. A única forma de se enganar sobre as coisas *intuídas*, que são acessadas imediatamente pela mente, é se a fonte de todo o conhecimento não for capaz de assegurá-lo.

Por isso que, na *Quarta Meditação*, só depois de provar a perfeição de Deus e que, portanto, ele não poderia ser enganador, a regra da evidência estaria garantida:

[...] é de todo impossível que eu venha errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo real e positivo, 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 (AT VII 62 *Quarta Meditação*).

Portanto, a evidência, a clareza e distinção das matemáticas, dependem de Deus, já que elas mesmas não são capazes de garantir sua evidência. Poderíamos nos questionar se a dependência das verdades a Deus seria um fator suficiente para defender a leitura das *Meditações* a partir da tese de 1630. A resposta pode ser dada pela primeira referência a essa tese: *que as verdades, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e Dele dependem inteiramente*. Portanto, nosso esforço para demonstrar como a construção do argumento do *Deus enganador* se dá em torno da dependência das verdades matemáticas a Deus é sim um passo importante.

3. Como a evidência metafísica supera a evidência das matemáticas

As verdades matemáticas, desde muito cedo – como mostramos – tornaram-se o modelo de evidência a ser superado. No *Discurso*, a prova da existência de Deus é construída a partir da observação atenta das ideias para desvelar sua essência. Descartes parte da essência do triângulo que exprime suas propriedades: o triângulo é uma figura geométrica cujos três ângulos são iguais a dois retos; e disso, ele conclui que, assim como as verdades geométricas, outra ideia, também inata, ou seja, que independe da experiência empírica e, por isso, também pode ser demonstrada *a priori*, é a da existência de Deus.

Depois disso, quis buscar outras verdades e, tendo proposto a mim mesmo o objeto dos geômetras, [...] E, tendo tomado cuidado para que essa grande certeza, que todos atribuem a elas, fosse fundada apenas no fato de que são obviamente concebidas, de acordo com a regra que mencionei anteriormente, também tomei cuidado para que não houvesse nada nelas que me garantisse a existência de seu objeto. Por exemplo, eu podia ver que, supondo um triângulo, seus três ângulos tinham de ser iguais a dois retos; mas eu não podia ver nada que me assegurasse que não havia nenhum triângulo no mundo. Em vez disso, voltando a examinar a ideia que eu tinha de um Ser perfeito, descobri que a existência estava incluída nela, da mesma forma que está incluída na ideia de um triângulo de que seus três ângulos são iguais a duas direitas, ou na ideia de uma esfera de que todas as suas partes estão igualmente distantes de seu centro, ou ainda mais obviamente; e que, conseqüentemente, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, como nenhuma demonstração de Geometria poderia ser (*B Op I 64, Quarta Parte do Discurso*)

Assim como o triângulo pode ser demonstrado *a priori*, a partir de suas propriedades, a essência de Deus também contém sua própria natureza. A existência está atrelada à natureza de Deus, já que Ele é perfeito e existir é mais perfeito do que não existir e, por isso, Deus que é perfeito, existe necessariamente. Nesse sentido, a existência de Deus é necessariamente ligada à Sua essência. No caso da essência das verdades geométricas, a existência não está contida. É sabido, pela luz natural, que somente o que é mais perfeito pode originar o menos perfeito. Sendo Deus o único ser necessariamente existente e, partindo da lógica da causalidade, Descartes conclui que tudo o que existe tem uma causa e se a causa não está na própria coisa ela deriva, necessariamente de uma causa externa; portanto, Deus seria a causa de todas as coisas. Assim, sendo as verdades eternas (ideias ou noções verdadeiras da lógica, da matemática etc.) alguma coisa, elas também possuem uma causa e essa causa só pode ser Deus, já que só Ele é capaz de garantir toda a evidência que elas possuem. A verdade das coisas só é assegurada por Deus:

[...] que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, o que só é assegurado porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e tudo o que está em nós vem Dele. De onde se segue que nossas ideias ou noções, sendo coisas reais, e que vêm de Deus, em tudo aquilo em que são claras e distintas, não podem, dessa forma, deixar de ser verdadeiras (AT VI 39, *B Op* I 68, *Quarta Parte do Discurso*, grifos nossos).

Então, porque Deus existe, as verdades são verdadeiras, ou seja, as verdades geométricas, não podem ser a garantia de sua própria evidência, porque na essência delas não contém nada além de suas propriedades e, dentre elas, não está contida a existência. Assim, seria impossível que essas verdades subordinassem a ação de Deus; ao contrário, elas dependem Dele, já que *tudo o que há em nós de claro e distinto vem de Deus*.

Enfim, a questão que Descartes coloca é se podemos dizer que essa prova da existência de Deus a partir da consideração da sua própria essência, ou seja, *a priori*, é tão evidente quanto a evidência das matemáticas.

Em vez disso, voltando a examinar a ideia que eu tinha de um Ser perfeito, descobri que a existência estava incluída nela, da mesma forma que está incluída na ideia de um triângulo de que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou na ideia de uma esfera de que todas as suas partes estão igualmente distantes de seu centro, ou ainda mais obviamente; e que, conseqüentemente, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto qualquer demonstração de Geometria poderia ser (AT VI 36; *B Op* I 64 *Discurso*).

Descartes conclui as ideias da *Quarta Parte do Discurso*, no início da *Quinta Parte*, que a firmeza na decisão de provar sua tese – que a existência de Deus e da alma são percepções

tão evidentes quanto as demonstrações geométricas –, levou-o a refletir sobre as leis da natureza. que certas leis que Deus estabeleceu na natureza e imprimiu em nossas almas

Permaneço sempre firme na resolução que tomei de não supor nenhum outro princípio além daquele que acabo de usar para demonstrar a existência de Deus e da alma, e de não aceitar como verdadeira nenhuma coisa que não me pareça mais clara e mais certa do que antes me pareciam as demonstrações dos Geômetras. No entanto, ousa dizer que não apenas encontrei uma maneira de me satisfazer, em pouco tempo, em relação a todas as principais dificuldades que costumam ser abordadas na Filosofia, mas também que percebi certas leis que Deus estabeleceu na natureza e imprimiu em nossas almas de tal forma que, após refletir suficientemente sobre elas, não podemos duvidar que sejam exatamente observadas em tudo o que existe ou ocorre no mundo (AT VI 40-41; B Op I 70; *Quinta Parte Discurso*).

No *Discurso*, a dependência das verdades a Deus é claramente abordada. Vários desses trechos expressão isso: *que a essência de Deus contém a existência e o triângulo é algo menor que Deus, porque não tem existência* (AT VI 36; B Op I 64); *que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, o que só é assegurado porque Deus é ou existe; tudo o que há em nós de claro e distinto vem de Deus* (AT VI 39, B Op I 68), e *certas leis que Deus estabeleceu na natureza e imprimiu em nossas almas* (AT VI 40-41; B Op I 70). Mas, ainda faltava algo para que a dependência das verdades ao arbítrio de Deus fosse inquestionável e, assim, se provasse que é Deus quem garante a evidência das matemáticas.

Os anos de dedicação a esse projeto⁷¹ levaram-no ao resultado desejado, que se estabelece depois da prova ontológica da existência de Deus, que o filósofo vai desenvolver na *Quinta Meditação*. E Descartes afirma na *Carta aos Doutores da Sorbonne* que, “[...] as razões de que me sirvo aqui igualam ou até superem, em certeza e evidência, as razões geométricas” (AT VII [IV]). Assim, nas *Meditações*, um elemento se faz essencial para mostrar como as verdades metafísicas *superam a evidência das razões geométricas*. Na *Quinta Meditação*, Descartes, além de provar *a priori* a existência de Deus, prova também a dependência das verdades geométricas a Deus: “Finalmente, mostra-se o modo por que é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus” (AT VII 15).

E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas – quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura –

⁷¹ “[...] faz cerca de oito anos que escrevi em latim um começo de Metafísica, no qual isso [a demonstração da existência de Deus] é deduzido ao longo do texto. E, se uma versão latina deste livro for feita, como está sendo preparada, poderei incluí-la. No entanto, estou convencido de que aqueles que prestarem muita atenção às minhas razões sobre a existência de Deus lá as encontrarão tão mais demonstrativas que terão muito mais trabalho para encontrar defeitos” (AT I 347-351, B 104 p.366).

podem ser por mim completamente conhecidas e certas (AT VII 71 *Quinta Meditação*)

O fato de nossa mente, finita e imperfeita, ser capaz de compreender inteiramente as verdades matemáticas, mostra que elas são limitadas à capacidade do nosso intelecto. Ao passo que Deus que é infinito e perfeito é incompreensível, ou seja, está fora do alcance das nossas mentes. Assim, fica claro que Deus é algo maior e superior às verdades.

A consequência do estabelecimento das verdades por Deus, isto é, que a evidência das verdades depende do conhecimento de Deus, não se altera desde seu anúncio em 1630. Porém, todos esses anos de elaboração que separam o *Tratado de Metafísica* das *Meditações*, serviram para construir o caminho que levaria ao convencimento geral da sua tese.

No início, em 1630, Descartes ainda não tinha plena confiança de que conseguiria convencer os outros com a mesma clareza com que ele próprio acreditava na evidência de sua tese, e só a exporia depois que estivesse completamente seguro de poder convencer a todos⁷². Mesmo na carta de 15 de abril de 1630, ele já havia se disposto a publicar no seu *Mundo* uma amostra da sua filosofia, para ver como as pessoas a receberiam. E ainda no *Discurso*, quando faz uma breve apresentação de sua metafísica⁷³, algo falta para que a dependência das matemáticas a Deus se consolide na evidência. No *Discurso*, o filósofo havia experimentado como seria a reação das pessoas⁷⁴. Com o *Discurso* ele pôde entender melhor se estava no caminho certo para persuadir as pessoas de suas razões. E, mesmo não tendo grandes resultados com as objeções recebidas⁷⁵, decidiu adiar⁷⁶ e trabalhar mais em seu texto. Quando é chegado o momento da publicação das *Meditações*, Descartes estava mais confiante: “não haverá

⁷² [...] mas não sei se seria capaz de fazer com que todos a entendam, da mesma forma que eu a entendo; e creio que seria melhor não tocar de modo algum nesse assunto, do que tratá-lo de forma imperfeita. O consentimento universal de todos os povos é suficiente para manter a Divindade contra as injúrias dos ateus, e um particular nunca deve entrar numa disputa com eles, a menos que esteja muito seguro de os convencer (AT I 182; B 36, p.176-178).

⁷³ “Na quarta, [são encontradas] as razões pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana, que são os fundamentos de sua metafísica” (AT VI 1; *B Op* 1).

⁷⁴ 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*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos precisos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. (AT VII 7 *prefácio das Meditações*, tradução livre).

⁷⁵ “Ora, eu [...] pedi que todos os que encontrassem em meus escritos algo que merecesse repreensão se dignassem disso me advertir. Mas digo que nada me foi objetado senão duas questões, a que responderei aqui em poucas palavras, antes de dar-lhes uma explicação mais precisa” (AT VII [VII] *Prefácio ao leitor das Meditações*).

⁷⁶ “Pois pareceram-me de uma importância tal que julguei necessário agendá-las mais de uma vez” (AT VII 7).

ninguém no mundo que ouse pôr em dúvida a existência de Deus e a distinção real da alma humana e do corpo” (AT VII [I] 6). Desse modo, ele teria encontrado, em 1641, a fórmula ideal capaz de convencer todas as pessoas da existência de Deus e da imortalidade da alma.

[...] exporei certamente em primeiro lugar, nas *Meditações*, aqueles mesmos pensamentos mercê dos quais parece-me que cheguei ao conhecimento certo e evidente da verdade, a fim de experimentar se aquelas razões por que fui persuadido podem também persuadir os demais (AT VII [X], *Prefácio ao leitor das Meditações*).

Como Descartes mesmo afirma, o texto que foi publicado na *Quarta parte* do *Discurso* passou por uma edição⁷⁷, alguns elementos foram excluídos. Os argumentos que estão ausentes e que depois aparecem na versão latina, as *Meditações*, são o do *Deus Enganador* e do *Gênio Maligno*⁷⁸. Tudo indica que esses argumentos foram evitados no *Discurso*, porque expõem as opiniões céticas e ateístas e, porque foi publicado em francês, poderia causar alguma confusão para aqueles que tivessem a mente fraca. As *Meditações*, seriam publicadas em latim e, então, teriam um alcance menor, o que evitaria problemas como esses. Então, quando a

⁷⁷ Como vemos nas cartas a X*** março de 1637 (AT I 352-354: B 103, p.362) e a Mersenne de 20 abr 1637 (AT I 347-351, B 104 p.366), que serão citadas em seguida no nosso texto. A nota introdutória da edição da Bompiani da tradução das *Meditações*, explica que o motivo que faz com que Descartes não tivesse aprofundado a apresentação das *Meditações* no *Discurso*, vem da esquiva do filósofo de expor as razões dos céticos: “O caso da metafísica tratada na quarta parte do *Discurso* é diferente, porque é o próprio Descartes quem primeiro estabelece a relação dessa exposição com a de 1641. De fato, o filósofo especifica, no *Prefácio ao Leitor*, ou seja, na abertura das *Meditações*, mas também várias vezes em suas cartas, a incompletude do tratamento realizado no artigo de 1637: “Eu já havia tocado brevemente nas questões de Deus e da mente humana anteriormente”. Assim, em sua opinião, a parte metafísica do *Discurso*, “a parte mais importante” da obra, é, na realidade, a menos elaborada, “acrescentada no final, enquanto o livreiro me pressionava”, com o único propósito de peneirar o julgamento do público. Mas essa não é a única razão pela qual ela é a menos elaborada: a principal razão - confessa o filósofo - é o fato de que ele não “ousou se debruçar” sobre as razões dos céticos, sobre a incerteza do conhecimento das coisas materiais e dos julgamentos baseados no senso e na imaginação” (B Op I 662). São esses testemunhos que nos levam, se não a afirmar com certeza, pelo menos a não excluir totalmente que foi justamente a necessidade de “esclarecer” a quarta parte do *Discurso* que constituiu a causa ocasional do manuscrito latino das *Meditações* que Descartes completou em poucos meses entre 1639 e 1640 e que foi impresso na Paris da Soly em 1641 sob o título *Meditationes de prima philosophia*. No entanto, ainda permanece a incerteza sobre quando Descartes passou da ideia de expandir e esclarecer a quarta parte do *Discurso* com vistas a uma edição latina da obra para a de escrever um livro inteiramente dedicado à metafísica (B Op I 663)

⁷⁸ Na nota 5 da tradução da edição brasileira da Martins Fontes, e. Gilson defende que “as meditações metafísicas acrescentam o argumento hiperbólico, chamado “gênio maligno”: nada nos impede de supor que o autor de nossa natureza seja um gênio maligno e enganador, que nos tenha criado de forma que nunca possamos encontrar a verdade, mesmo que acreditarmos tê-la apreendido com a maior evidência. Descartes abrevia e atenua intencionalmente as razões de duvidar no *discurso*, porque essa obra é escrita em língua vulgar, e seria imprudente colocar nas mãos de todos um instrumento tão perigoso como a dúvida geral” (Gilson, nota 5, 2011, p.58 *discurso do método*).

exposição breve das razões que procuram provar a existência de Deus no *Discurso*, foi criticada por ser obscura, Descartes concorda com seus objetores justificando sua decisão deliberada⁷⁹ e prometendo abordar esse assunto com mais detalhes em um texto que estava em produção: as *Meditações*.

⁷⁹ “Senhor, confesso que há um grande defeito no escrito que o senhor viu, como observa, e que não estendi suficientemente as razões pelas quais penso provar que não há nada no mundo que seja mais evidente e mais certo do que a existência de Deus e da alma humana, para torná-las fáceis para todos. Mas **não ousei tentar fazer isso**, especialmente porque eu teria que explicar longamente as razões mais fortes dos céticos, mostrar que não há nenhuma coisa material de cuja existência possamos ter certeza e, da mesma forma, acostumar o leitor a separar seu pensamento das coisas sensíveis; Depois, mostrar que aquele que duvida dessa maneira de tudo o que é material não pode, por essa razão, duvidar de sua própria existência; do que se segue que ele, isto é, a alma, é um ser ou uma substância que não é corpórea de forma alguma, e que sua natureza é apenas pensar, e também que é a primeira coisa que pode ser conhecida com certeza. [...] Mas eu temia que essa apresentação, que a princípio parecia ter a intenção de introduzir a opinião dos céticos, confundisse as mentes mais fracas, principalmente porque eu estava escrevendo no vernáculo; de modo que nem ousei colocar o pouco que está na página 32 até depois de ter usado um prefácio” (AT I 352-354: B 103, p.362 *a X*** março de 1637, grifos nossos*)

“Mas eu não poderia tratar esse assunto melhor do que explicando amplamente a falsidade ou incerteza a ser encontrada em todos os julgamentos que dependem dos sentidos ou da imaginação, para então mostrar quais são aqueles que dependem apenas do intelecto puro, e quais são evidentes e certos eles são. Isso eu **omiti deliberadamente**, e por consideração, e principalmente porque escrevi na língua vernácula, para que as mentes fracas, tendo a princípio abraçado avidamente as dúvidas e escrúpulos que eu tinha a propor, não pudessem mais tarde entender da mesma forma as razões pelas quais eu havia tentado removê-los, e assim eu os teria levado a uma situação ruim, sem talvez tirá-los dela [...] faz cerca de oito anos que escrevi em latim um começo de Metafísica, no qual, isso [a demonstração da existência de Deus], é deduzido ao longo do texto. E, se uma versão latina deste livro for feita, como está sendo preparada, poderei incluí-la. No entanto, estou convencido de que aqueles que prestarem muita atenção às minhas razões sobre a existência de Deus lá as encontrarão tão mais demonstrativas que terão muito mais trabalho para encontrar defeitos” (AT I 347-351, B 104 p.366, *a Mersenne de 20 abr 1637, grifos nossos*).

“É verdade que tenho sido muito obscuro no que escrevi sobre a existência de Deus neste tratado sobre o Método e, embora seja a parte mais importante, confesso que é a menos elaborada de toda a obra; o que se deve, em parte, ao fato de eu não ter decidido acrescentá-la até o final, e quando o livreiro me pressionou. Mas a principal causa de sua obscuridade é que não ousei me debruçar sobre as razões dos céticos, nem dizer todas as coisas que são necessárias ad abducendam mentem a sensibus: Pois não é possível conhecer bem a certeza e a evidência das razões que provam a existência de Deus de acordo com a minha maneira, a não ser lembrando distintamente aquelas que nos fazem notar a incerteza em todo o conhecimento que temos das coisas materiais; e esses pensamentos não me pareciam adequados para colocar em um livro, onde eu queria que as mentes pudessem ouvir alguma coisa, e, no entanto, que os mais sutis também encontrassem matéria suficiente para ocupar sua atenção. Devo confessar também que essa obscuridade decorre em parte, como o senhor observou com razão, do fato de eu ter assumido que certas noções, que o hábito de pensar tornou familiares e óbvias para mim, também deveriam ser assim para todos; por exemplo, que, uma vez que nossas ideias só podem receber suas formas e seu ser de certos objetos externos, ou de nós mesmos, elas não podem representar qualquer realidade ou perfeição que não esteja nesses objetos, ou em nós mesmos, e coisas do gênero; sobre as quais eu pretendia dar algum esclarecimento em uma segunda impressão” (AT I 561; B 149 p.548 *a Vatier, 22 de fevereiro de 1638*).

Depois de anos de dedicação, novos elementos foram acrescentados. Descartes fala sobre a inclusão da estrutura do seu *Tratado* de 1629 – sobre a existência de Deus que é demonstrada dedutivamente – e os argumentos que estiveram fora da versão francesa, mas que poderiam ser abordados na versão latina: “[...] faz cerca de oito anos que escrevi em latim um começo de Metafísica, no qual, isso [a demonstração da existência de Deus], é deduzido ao longo do texto. E, se uma versão latina deste livro for feita, como está sendo preparada, poderei incluí-la” (AT I 347-351, B 104 p.366, *a Mersenne de 20 abr 1637*). Não há elementos suficientes para afirmar que os argumentos do *Deus Enganador* e do *Gênio Maligno* tenham sido tirados do *Tratado* de 29 que culmina nas *Meditações* de 41, até porque eles também não aparecem no *Discurso* e nem no *Mundo*. Mas não resta dúvida que, por todos esses anos, Descartes trabalhava em sua metafísica para tentar demonstrar que a evidência das teses metafísicas se sobrepunha à das teses matemáticas/geométricas/verdades eternas em geral tendo como fundamento a teoria da dependência das verdades a Deus: *é porque Deus estabeleceu essas verdades que se prova que a evidência de Deus é superior à delas*.

A leitura das *Meditações* deve ser feita com cuidado e seguindo as orientações do autor: todos que se dispuserem a meditar seriamente com ele, devem fazê-lo afastando a mente dos sentidos e de todos os preconceitos, e empenhando-se a compreender a série de deduções e o nexo de suas razões como um todo, e não uma a uma (AT VII [IX] *Prefácio aos leitores das Meditações*). Porque a hipótese do *Deus Enganador* é um argumento que recupera a opinião de céticos e ateus, acreditamos que Descartes teria bons motivos para não tê-lo abordado no *Discurso* (mas também não tem como provar com certeza que ele já havia chegado nesse argumento, da forma como ele coloca nas *Meditações*) e para pedir precaução e generalidade no estudo das meditações. Por fim, mostraremos agora como que nas *Meditações*, graças à hipótese do *Deus enganador*, que suspende a evidência, antes inabalável, das matemáticas, Descartes realiza seu projeto metafísico iniciado em 1629/30.

4. Deus como um grau superior de evidência

Ao passo que, quando Descartes afirma que as verdades são criadas por Deus, uma das principais consequências disso é o rompimento da comunhão da razão entre Deus e o homem. Assim, a saída em defesa da onipotência divina, que implica, necessariamente, na indistinção das faculdades divinas, faz surgir um novo problema: como garantir a comunhão entre Deus e as criaturas? É nessa perspectiva que o problema da equivocidade do *ser* será posto na filosofia cartesiana pela teoria do estabelecimento das verdades por Deus. Jean-Luc Marion

trabalha esse tema em *Sur la Théologie Blanche de Descartes* (1991) e tenta “aplicar à doutrina da criação das verdades eternas um dispositivo hermenêutico, em que a questão da analogia ofereceria referência constante” (MARION, 1991, p.16-17). Para tanto, utiliza um *corpus* vasto de filósofos escolásticos, teólogos e físicos sobre a questão da analogia e mostra como a tese de 1630 religa o ser divino ao ser criado. A tese de 1630 seria, portanto, uma resposta de Descartes ao abismo da equivocidade, inaceitável numa relação causal entre Deus e as criaturas (1991).

O risco de cair na dessemelhança total entre o criador e a criatura exige da filosofia cartesiana ao menos um fio que garanta uma similitude entre o divino e o humano. Diante à não-univocidade do logos instituída pela criação das verdades eternas, duas perguntas se colocam: primeiro, se existe algum grau de similitude entre a razão criada e a razão criadora e, segundo, em qual gênero de causa as verdades foram estabelecidas por Deus?

Essa questão feita por Mersenne em 27 de maio de 1630 invoca um dos esteios da doutrina das verdades eternas, a teoria da causalidade. Descartes vai dizer que a fonte primeira de todas as verdades é a existência divina: “[...] a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras” (6 mai 1630). É Deus, como primeira verdade, que estabelece todas as coisas “é o único autor do qual todas as coisas dependem” (6 maio 1630), “Deus é autor de todas as coisas” (27 mai 1630), “Deus é a verdadeira causa de todas as coisas” (P I §24). O horizonte da racionalidade do mundo tem Deus como causa primeira, “Que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas” (15 abr 1630). Assim como todas as existências, as essências, as verdades matemáticas, lógicas e morais foram criadas por Deus pelo mesmo gênero de causa, sendo Ele é a causa eficiente e total, “Vós me perguntais *em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas*. Respondo-vos que é *no mesmo gênero de causa* em que ele criou todas as coisas, isto é, *como causa eficiente e total*” (27 mai 1630). Incluir as essências na causação é dar-lhes um *ser*, assim como possuem as existências, porém as verdades não existem senão na mente do homem criado, ou seja, “[...] verdade eterna que não tem qualquer existência fora do meu pensamento” (P I 48). De todas as ideias que são congênitais à mente, a primeira e principal é a ideia de Deus (AT VII 68, 8-10 *Quinta Meditação*), “a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras” (AT I 150; B 31 p.151, *a Mersenne 6 maio 1630*). Sendo Deus a causa de todas as coisas, para ter uma ciência certa sobre qualquer coisa, é preciso [...] dou-me conta também de que a certeza de todas as outras coisas dependem desse conhecimento, de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente

conhecido [...] E, assim, eu nunca teria sobre nada uma ciência verdadeira e certa, mas apenas vagas e mudáveis opiniões” (AT VII 69).

A existência de Deus é a verdade primeira, a causa de todas as coisas e, sendo essas verdades algo, Deus também é causa delas (AT VII 50). A teoria das ideias é importantíssima para o debate sobre as verdades eternas, já que o conceito de ideia tem um significado particular em Descartes que, diferente da tradição platônica, em que as ideias eram reais, em Descartes elas são conteúdos mentais que só possuem duas origens, ou elas vêm das coisas sensíveis, ou elas nascem com a gente.

[...] pela palavra *Ideia*, entendo tudo o que pode estar em nosso pensamento, e que as distingi em três tipos: a saber, *algumas são adventícias*, como a ideia que comumente se tem do Sol; *outras são feitas ou factícias*, entre as quais se pode colocar aquela que os astrônomos fazem do Sol por meio de seu raciocínio; e *outras são inatas*, como a *Ideia de Deus, da Mente, do Corpo, do Triângulo e, em geral, todas aquelas que representam Essências Verdadeiras, Imutáveis e Eternas* (AT III 382-383).

Todo ser tem de ter uma causa, e a causa de todas as coisas é Deus, ou seja, cai por terra a noção platônica de arquétipo, exemplar, que inspira a interpretação cristã, que supõe que as ideias estão na mente de Deus. Não há uma forma para cada coisa criada, todas procedem de Deus. A noção de ideia sofre, portanto, uma alteração na filosofia cartesiana. As ideias passam a ser conteúdo da mente humana, mas nunca pertenceram à mente divina que as entende, quer e cria, ao mesmo tempo, sem que um ato preceda o outro. Não há mais espaço para verdades na mente de Deus, nada precede a criação.

Não é um problema para Descartes usar o termo *criar* para as ideias, as essências; pois, em relação a Deus, tudo é contingente. Ele toma cuidado com as palavras para não causar incômodo ao leitor,

Vós perguntais o que Deus fez para produzi-las. Digo que, *pelo mesmo fato que ele as tenha querido e as tenha compreendido que fossem desde a eternidade, ele as criou*, ou bem (se atribuí a palavra *criou* senão à existência das coisas) *ele as dispôs e fez*. Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que uma preceda a outra, *nem mesmo pela razão* (27 mai 1630)

A causalidade eficiente e total não dá espaço para que exista outro tipo de causalidade. Ao recusar a causalidade formal recusa-se consequentemente o arquétipo exemplar, que assegura a *semelhança*, que seria a *imago dei*. A cisão provocada pela causalidade total e eficiente provoca uma dessemelhança quase total entre a causa e o efeito. No entanto, por mais distinto que o efeito seja da causa, eles devem ter algo comum, o efeito deve, de algum modo, retomar a causa. É pelo conteúdo do nosso intelecto, que são o efeito da causa que é divina, é que podemos tentar acessar em alguma medida a causa. O enquadramento

da teoria das verdades eternas nessa problemática é feito por Marion a partir da teoria da percepção, no parágrafo 12 (Livro II Seção I, p.228) ele fala sobre “o estabelecimento do código: a percepção como (des)figuração”. Ele afirma que não acessar diretamente a causa nos leva a ter de figura-la, criando uma figura dela pelo exercício imaginitivo, e para desfigura-la e acessa-la minimamente precisamos de um código para decodifica-la. Esse código são as verdades eternas, as quais temos acesso total, “[...] compreendo perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus” (6 mai 1630). Essa questão retoma como o finito pode ter acesso ao infinito. O acesso limitado permite um entendimento limitado, já o infinito não pode ser apreendido pelo finito. Descartes vai pensar o incompreensível na medida da nossa capacidade de compreensão (finita). A distância entre criador e criatura pode ser resolvida pela causalidade eficiente: o efeito deve ser semelhante à causa, e se Deus é causa dos homens, deve haver alguma marca do criador na criatura, algo que realize uma comunidade entre eles.

Na carta de 27 de maio de 1630, Descartes escreve que as verdades não emanam de Deus como os raios emanam do sol e que foram criadas por Deus como todas as coisas: “[...] essas verdades eternas, as quais não concebo de modo algum emanar de Deus, como os raios do sol, mas sei que Deus é autor de todas as coisas, e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu autor” (AT I 151, *a Mersenne de 27 mai 1630*). Que essas verdades não emanam de Deus e, além disso, são criadas, é uma tese que se opõe diretamente à teoria da emanção. A figura mais próxima à Descartes que representaria essa tese é Bérulle (MARION, 1991), que além de oratoriano francês e grande amigo de Descartes, ficou conhecido por ser seu diretor espiritual, com notável autoridade sobre seu espírito. Ante a morte de Bérulle, em 1629, Descartes declara sobre si mesmo: “M. Descartes [...] perdeu um excelente diretor e um amigo muito sincero” (BAILLET, p.193, apud RODIS-LEWIS, p.478). Foi ele, por exemplo, que incentivou Descartes a empreender uma viagem solitária para colocar em ordem seus pensamentos e desenvolver os princípios de sua filosofia. No entanto, sua influência sobre Descartes não era tão determinante a ponto de intimidar uma oposição ao amigo, o que ele faz nas cartas de 1630.

A teoria da emanção das essências vem, sobretudo, de santo Agostinho, que na reinterpretação cristã da filosofia pagã encontrou um lugar para as ideias de Platão, que tornaram-se os arquétipos da criação que compõem a mente de Deus (tese compartilhada também por Tomas de Aquino) de tal modo que essas essências/arquétipos da criação/ ideias de cada coisa sejam conjuntas à mente de Deus. Nos dedicaremos brevemente a esse tema de caráter teológico-metafísico para esclarecer o debate.

A tradição neoplatônica e a teoria dos nomes divinos de Dionísio, o areopagita, sofriam críticas da segunda escolástica e haviam sido deixadas de lado por muito tempo. A teoria da emanção, própria dessa perspectiva, é ilustrada pelo modelo da trindade, a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. As pessoas da trindade, ao mesmo tempo em que são três, irreduzíveis, independentes e igualmente potentes, são paradoxalmente dependentes e procedem umas das outras. A procissão do verbo é expressa em João 1:1 “No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e Deus era o verbo”. O verbo, na medida em que é gerado e emana do pai é, ele próprio, Deus. As notas do tradutor Frederico Lourenço acerca desse versículo, na edição da Bíblia da Companhia das Letras (2017, p.319), faz emergir as discussões sobre o trecho *kai Theòs ên ho logos* (e Deus era o *logos*). A clássica e difundida tradução da Vulgata de São Jerônimo escolhe a palavra latina *verbum* para traduzir o *logos* grego (*In principio erat verbum*). No grego, *logos* possui duas acepções e entendemos que ambas podem ter sido evocadas por São João nesse trecho: a primeira é *logos* como “verbo”, “palavra”, “discurso”, que seria, por sua vez, o sentido guardado pela Vulgata; a segunda é *logos* enquanto formulação do pensamento racional, a própria “razão” (Bíblia Sagrada, 2017). É importante lembrar que a palavra *logos* era usada pelos primeiros filósofos helênicos, e mais tarde pelos estoicos, para designar a inteligência que preside o Universo. De acordo com Frederico Lourenço, São João usa a palavra *logos* num sentido teológico, muito mais transcendente que aquele usado pelos filósofos gregos e que reúne, então, os dois sentidos, tanto de palavra/verbo que corresponderia à escolha de São Jerônimo, quanto de razão divina: “É da **Razão Divina** encarnada em forma de homem – Jesus – e da sua passagem pelo mundo dos homens que trata, pois, este Evangelho” (nota do tradutor, *Bíblia Sagrada*, grifos nossos, 2017, p.320). Assim, é preciso ter em vista o sentido restrito e oculto pela tradução latino-portuguesa “Deus era o verbo”, isto é, Deus era o *logos*: o verbo, a palavra, o discurso mas, também, a “Razão”. E é exatamente nesse ponto que o nosso texto se envereda: se Deus, Jesus e Espírito Santo procedem um do outro e o Verbo/Logos que é Jesus, também é a própria Razão Divina encarnada, Deus, portanto, é Razão. Assim, primeiramente, a Razão não está fora de Deus, não é externa a Ele, mas Ele próprio; em segundo lugar, a Razão encarnada (Jesus) emana de Deus ele mesmo, na mesma medida em que é o próprio Deus: a procissão do verbo na trindade e, terceiro, Jesus, a razão divina encarnada, conecta diretamente o criador à criatura. A trindade é constituída pela unicidade da razão. Nesse modelo, o filho é gerado cosubstancial ao pai, conseqüentemente incriado. Geração é procissão e não criação. Na criação há uma ruptura, uma separação entre o que cria e o que é criado, enquanto que na geração, ou emanção há uma continuidade, uma espécie de dependência que, paradoxalmente, revela a independência de cada pessoa da trindade.

As verdades eternas, os princípios racionais do mundo, são, de acordo com essa teoria, a própria essência racional de Deus que se expressa no Verbo, na unicidade do *logos*. Essas verdades procedem de Deus e são manifestações Dele no mundo. A partir de sua racionalidade, ou seja, das verdades eternas, que determinaram os modelos de criação, Deus criou o mundo.

A teologia trinitária reforça a doutrina do exemplarismo. Presente no platonismo, no neoplatonismo, o exemplarismo defende que tudo aquilo que existe no mundo é imagem ou cópia de exemplares, modelos, arquétipos ideais, verdades eternas que subsistem na mente divina. Esses arquétipos exemplares ligam o criador à criatura, pois a criatura expressa os mesmos modelos presentes na mente de Deus, que são a própria Razão. Portanto, é o Verbo, o *logos*, a Razão, as verdades eternas que realizam essa conexão do criador e da criatura. O que retoma a antiga concepção de que o que nos torna imagem e semelhança de Deus é nossa razão. O conhecimento divino é partilhado com o homem, as regras para a criação são as mesmas regras que acessamos intelectualmente. Nesse sentido, dizemos que para esses autores a razão divina é a mesma razão humana, guardadas as proporções. A compreensão do mundo se dá à partir do *logos*, da razão que é divina. O *logos* se revela por inteiro na emanção, praticamente não há uma descontinuidade da essência de Deus e da essência das criaturas; há, sim, uma descontinuidade real, porém não de essência, já que a criatura expressa os arquétipos exemplares. A emanção liga o criador à criatura pois, as verdades que emanam de Deus são a sua essência, acessível à nós, o que garante uma participação no *logos* divino. Essa unicidade do *logos* provoca, conseqüentemente, uma univocidade epistemológica, já que a criatura compreende o mundo segundo a mesma razão de Deus, portanto aquilo que ela conhece, conhece exatamente como Deus.

Quando na carta de 1630 Descartes diz que não concebe essas verdades emanarem de Deus como raios do sol, mas como criadas por Deus, ele faz uma oposição direta à univocidade da teoria da emanção. Admitindo que as verdades eternas, ou seja, a razão, é criada por Deus, Descartes realiza um rompimento de Deus com essas verdades e, naturalmente, entre Deus e as criaturas, entre o infinito e o finito. Se na teoria da emanção, as verdades eternas são a própria razão, essência divina manifesta nos homens, em Descartes elas perdem toda a majestade, sendo rebaixadas ao nível das criaturas.

A dúvida posta por Mersenne na carta de 6 de maio de 1630 retoma a questão do *Verbo*, que nos remete à tese da emanção das verdades eternas. Não conhecemos a questão de Mersenne, pois a sua carta foi perdida, no entanto, pela resposta de Descartes podemos supor que Mersenne questionava a consequência da teoria da criação das verdades eternas em

oposição à emanção do *verbo* divino, ou seja, das verdades eternas:

O que vós dizeis da produção do *verbo* não repugna de modo algum, ao que me parece, o que digo; mas não quero me imiscuir na teologia, tenho até mesmo medo que vós julgáveis que minha filosofia se emancipa demais, ao ousar dizer sua opinião no tocante a matérias tão relevantes (DESCARTES, 6 mai 1630).

Alegando distinção entre teologia e filosofia, Descartes se defende afirmando que a produção do *Verbo* – tema teológico – não repugna a sua tese de criação das verdades eternas – tema filosófico, e por serem questões de temas distintos ele não os misturaria. Nesse ponto do texto já sabemos que Descartes e Mersenne eram conhecedores da teoria da emanção, na qual o *verbo* divino é propriamente as verdades eternas, a razão emanada de Deus. Descartes encerra o assunto distinguindo a metafísica da teologia.

Para esclarecer o campo de debate vamos levar em consideração os dois pontos dessa questão: I. a fuga de Descartes quando ele diz não querer misturar a filosofia com a teologia. Esse ponto envolve uma distinção que ele faz entre a teologia e a filosofia. II. é um debate mais complexo sobre o que Descartes quis dizer ao afirmar que a produção do verbo não é contradita pela teoria da criação das verdades eternas.

I. Sobre a distinção dos campos de estudo da filosofia e da teologia.

Dan Arbib afirma que “A distinção entre a metafísica e a teologia não é de início uma diferença de objetos, mas uma diferença entre os modos de conhecimento de objetos (revelação ou só razão) e, por conseguinte, entre as propriedades do objeto assim conhecidas” (ARBIB, 2017, p.60). Em resumo, ambas podem ter o mesmo objeto de estudo, mas o tratamento é diferente, a filosofia/teologia natural vai fazer do tema um estudo racional, enquanto que a teologia revelada trabalha com a fé. Entre a primeira (1641) e a segunda (1642) edição das *Meditações*, Descartes substitui a fórmula “in qua [...] animae immortalitas” para “in quibus [...] animae humanae a corpore distinctio”, “Descartes precisa o que pode e o que não pode demonstrar a metafísica: ela pode demonstrar a distinção da alma do corpo, não a imortalidade da alma” (ARBIB, 2017, p.60). Portanto, a alma pode ser objeto de estudo da teologia quanto da filosofia, porém o que uma pode provar pode estar para além do que a outra é capaz. A demonstração filosófica depende exclusivamente da capacidade racional do homem – que é limitada –, portanto há temas que são exclusivos da filosofia, os que dependem da fé são da teologia e aqueles congruentes são abordados de maneiras distintas pela filosofia e pela teologia (SOARES, 2008). Os campos da Teologia Natural/metafísica e o da Teologia Revelada são demarcados pelo acesso, o primeiro pela razão e o segundo pela fé.

Quando se refere à Teologia, pensa única e exclusivamente na Teologia Revelada, dado que, para ele, a Teologia Natural faz parte, ou melhor, confunde-se com parte do discurso filosófico. A Teologia Revelada, portanto, fundamenta-se no que foi revelado pelo livro sagrado, e a adesão a essa narração depende da graça da fé [...] Os argumentos filosóficos destinam-se aos que não creem, aos infieis [...] (SOARES, 2008, p.113)

Assim, quando Descartes se isenta de falar sobre a produção do *verbo* se dá em conformidade com a postura filosófica de não estender o julgamento além da capacidade de compreensão de seu intelecto. O tema da procissão do verbo seria matéria que depende da fé nas escrituras e ultrapassaria os limites da filosofia. Entretanto, não é possível resolver isso tão facilmente, pois a linha que separa a discussão filosófica da discussão teológica é difícil de delimitar e a tese da criação das verdades eternas fica nessa divisa. Para melhor entender esse debate nos atentaremos para as consequências dessa teoria na produção do *verbo*.

II. Sobre as consequências da produção do *verbo*.

Ao recusar-se de falar sobre a produção do verbo por não querer imiscuir-se na teologia parece que Descartes desconsiderou as consequências da teoria da livre criação das verdades eternas para o *verbo* divino. Quando falamos de *verbo* podemos ter dois olhares, um teológico que tem a ver com a tese da santíssima trindade no que se refere à procissão do verbo; ou a interpretação do *verbo* como racionalidade, que é o que nos interessa aqui, já que trata-se de uma consequência também filosófica.

Na medida em que o *verbo*, o *logos* divino é a racionalidade, ou seja, as verdades eternas que Descartes compreende como criadas por Deus e não emanadas dele, vai fortemente contra a ideia da procissão defendida pela teoria da emanção. Dizer que a racionalidade/verdades eternas são criadas, para a teoria da emanção, é o mesmo que admitir que o Verbo é criado, o que é absurdo. Por isso, para evitar recair no absurdo Descartes acaba por distinguir o verbo da racionalidade do mundo, assim, ele “reduz as *rationes exemplares* ao nível de criaturas, dependentes embora eternas, é preciso renunciar a mantê-las no Verbo” (MARION, 1991, 164). Portanto, ele preserva a natureza eternamente incriada do verbo e pode considerar a criação da razão o que gera uma consequência importante: a separação da racionalidade do criador da racionalidade das criaturas. A racionalidade que antes era divina, com a tese da criação cai ao nível das criaturas, e recai em um problema, o da similitude.

No *Gênesis 1:26* a interpretação de filósofos e teólogos em geral identificava a imagem e semelhança de Deus com a razão ou o intelecto, nossa faculdade de pensar. Em Santo Agostinho e Tomás de Aquino compartilhamos o *Logos* de Deus. As verdades eternas que emanam e constituem o *verbo* divino são incriadas e espelham a essência de Deus para as

criaturas. Esse modelo é pensado através da imagem do Sol, que segundo a *teoria da iluminação*, o homem recebe de Deus o conhecimento das verdades eternas. Assim como um Sol, Deus ilumina a razão e torna possível o conhecimento, como afirma São Tomás “Ora, o conhecimento dos princípios que nos são conhecidos naturalmente nos é dado por Deus, uma vez que Deus é o autor da nossa natureza. Por conseguinte, tais princípios naturais estão incluídos também na sabedoria divina” (AQUINO, 1973, p.70), assim, os princípios naturais divinos são os mesmos que nos são dados por Deus. A unicidade do *logos* é a expressão do *verbo*, a habitação do criador no mundo. As verdades eternas são emanadas de Deus como os raios solares emanam do Sol. Na tradição neoplatônica, Deus é pensado como fonte, que emana a sua própria essência. Descartes recusa esse modelo da emanção e diz que as verdades eternas não emanam, elas seguem a causalidade eficiente, como qualquer outra criatura.

Não há nada mais antigo em metafísica que a teoria da causalidade, porém Descartes institui uma novidade polêmica: tudo o que é alguma coisa e não é nada, tem uma causa, “Deus é autor de todas as coisas, e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu autor” (AT I 146). Nesse sentido, todas as coisas tem uma origem, uma fonte, inclusive Deus, que será pensado como causa de si mesmo. O que significa que, para que as demonstrações geométricas/verdades matemáticas/verdades eternas sejam verdadeiras, têm pressuposto a veracidade de Deus, que as conhece como verdadeiras e, só por isso, elas são verdadeiras. Consequentemente, se Deus não existisse, essas verdades não seriam verdadeiras: “Não devemos então dizer que *se Deus não existisse, essas verdades seriam, entretanto, verdadeiras*; pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras” (6 maio 1630). É o Deus veraz que provê a veracidade às verdades.

Capítulo IV - O projeto de metafísica de descartes

O desígnio de reformar as ciências⁸⁰ e lutar contra os ateus levaram Descartes ao exame de questões metafísicas fundamentais. Sua dedicação e preocupação em atingir seus objetivos, fez com que o filósofo tomasse mais de uma década para finalizar sua maior obra de metafísica, suas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, publicadas em 1641.

De acordo com a nota introdutória das *Meditações* feita pela edição de tradução da Bompiani (2013), não há indícios que provam que o pequeno *Tratado de Metafísica*, iniciado em 1629, seja retomado no *Discurso* ou nas *Meditações*. No *Discurso*, argumentam que “a quarta [*Quarta Parte do Discurso*] contém uma primeira e sucinta exposição da metafísica cartesiana, cuja relação com um *pequeno Tratado de Metafísica* que foi perdido, escrito por volta de 1629, não é fácil de definir” (*B Op I 12 Nota introdutória ao Discurso*). Nas *Meditações*: “O *pequeno Tratado de Metafísica* foi perdido. Por essa razão, mas também porque as cartas não ajudam aqui, é impossível determinar, exceto por hipótese, se, e em que medida, ele poderia ter sido retomado na *Quarta Parte do Discurso* e nas *Meditações*” (*B Op p.662 Nota introdutória às Meditações*). Em ambas notas introdutórias, a dificuldade de fazer uma relação entre os dois textos se interpõe. Entretanto, temos fortes indícios para crer que o *Tratado*, iniciado em Frísia, em 1629, é a primeira elaboração da metafísica de Descartes, que culminará nas *Meditações*. A chave para essa conexão encontra-se na carta a Mersenne de 25 de novembro de 1630.

Para percorrer esse trajeto audacioso e provar que a tese de 1630 está substancialmente presente nas *Meditações*, começaremos pelo que pretendemos mostrar ser sua primeira versão: o *Tratado de Metafísica* de 1629.

As *Meditações*, publicadas em 1641, começaram a ser escritas em 1629, como um pequeno *Tratado de Metafísica*. O propósito de Descartes com sua metafísica era *provar a existência de Deus e a imortalidade da alma, que sobrevive à morte do corpo*, como ele mesmo

⁸⁰ Descartes acreditava que tinha uma missão, que começou a se revelar em 1619, quando teve três sonhos enigmáticos. Esses sonhos, descritos por Adrien Baillet na biografia *La vie de Monsieur Descartes* (vol. I, p.18, 1691), foram interpretados pelo filósofo como um chamado para unificar as ciências. Esse propósito nunca foi esquecido, e Descartes passou toda sua vida tentando cumpri-lo. Além disso, sua dedicação à filosofia foi fortemente influenciada por seu orientador espiritual, o cardeal de Bérulle, fundador e diretor do Oratório, que lhe impôs a responsabilidade moral de se dedicar à filosofia. Enfim, Descartes compreendeu que a unificação das ciências pedia uma reforma total da base das ciências, ou seja, os princípios metafísicos, para que só depois pudesse deduzir desses princípios conhecimentos certos e verdadeiros.

destaca: “Sempre estimei essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia” (AT VII [I] 2). Esses são os objetivos do pequeno *Tratado*, que coincidem com os das *Meditações*, intitulada *Meditações sobre Filosofia Primeira, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*. Essas questões de *Filosofia Primeira* são retomadas constantemente:

Depois do erro daqueles que negam Deus, que acho que já refutei suficientemente acima, não há erro que leve as mentes mais fracas para longe do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais é da mesma natureza que a nossa [...]” (AT VI 59; *B Op* I 94 *Quinta Parte do Discurso do Método*).

Tendo isso em vista, Descartes tenta provar como Deus, o único cuja existência pertence à essência, é a causa eficiente e total de todas as coisas, não só das existências, mas também das essências. Até hoje, sabemos pouco sobre o *Tratado de 29*, porém, acreditamos ter encontrado indícios de que ele é abordado nas cartas de 1630, cujo conteúdo é a tese da criação das verdades matemáticas por Deus.

A tese central do *Tratado de 29* é apresentada em 15 de abril de 1630, na carta a Mersenne: *as verdades matemáticas, as quais nomeais como eternas, foram estabelecidas por Deus e Dele dependem inteiramente*. Por sua vez, as *Meditações*, em 1641, provam, na ordem da descoberta, que *a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus*. A tese é muito clara e o objetivo de Descartes com ela já estava estruturado desde 1629: provar a existência de Deus de maneira mais evidente que as próprias verdades geométricas. A evidência das matemáticas acaba sendo realocada na metafísica cartesiana, sendo submetida à evidência divina. As verdades matemáticas, metafisicamente falando, sofrem uma queda em seu estatuto de verdades indubitáveis, tendo sido rebaixadas ao nível de criaturas. Dessa forma, Descartes conseguirá sustentar que é preciso assumir a existência de Deus para ter conhecimento certo sobre qualquer ciência.

A exatidão das matemáticas, que inspira seu método, é a principal ferramenta para realização desse projeto. Na Epístola que Descartes envia aos doutores da Sorbonne (AT VII [I-VI]) – na ocasião da apresentação de sua obra –, o filósofo fala sobre a motivação de ter escrito suas *Meditações*: persuadir os infiéis/ateus de duas verdades, uma sobre Deus, que Ele existe, e outra sobre a alma, que ela é e imortal e distinta do corpo. Como a Teologia, sozinha, seria insuficiente para realizar tal feito – já que esses homens [os ateus] não possuem quase nenhuma virtude moral à qual poder-se-ia apelar – Descartes, enquanto filósofo, sentia-se

designado a provar essas duas verdades por meio da razão natural⁸¹ (filosofia) e, assim, convencer os infiéis (AT VII 2).

Enfim, se Descartes conseguisse demonstrar pela filosofia natural que a evidência das verdades matemáticas é uma consequência direta da disposição divina, isso implicaria que a própria existência de Deus seria mais evidente e fundamental do que as verdades matemáticas. O ponto de articulação dessa prova nas *Meditações* (AT VII 21, 36, 70) é o argumento do *Deus Enganador*⁸², que atinge diretamente a evidência das matemáticas. O argumento é construído da seguinte maneira: mesmo diante de conteúdos tão simples e fáceis, percebidos claramente, como as operações matemáticas, não há nada nelas mesmas que garante que são verdadeiras ou que permanecerão imutáveis. Portanto, o que está em jogo é a evidência dessas verdades. Isso significa que, se não houver Deus para conservar a imutabilidade das verdades, não há nada que garante a certeza e a veracidade das ciências.

Um novo nível de *evidência* é inaugurado: Deus. O Ente sumamente bom, perfeito, onipotente e imutável é a causa eficiente e total de todas as coisas e a única garantia de conhecimento. Ao vincular a evidência das matemáticas ao arbítrio de Deus nas *Meditações*, Descartes não apenas eleva o patamar da própria evidência do conhecimento, mas também consolida sua metafísica. Deus ocupa, portanto, um grau de evidência superior às demonstrações geométricas, de onde elas herdaram sua imutabilidade e veracidade.

1. O Tratado de Metafísica de 1629 e as Meditações

Não há dúvida quanto à habilidade e ao cuidado de Descartes com tudo o que escrevia e publicava. Ele próprio se vangloriava de ter sido sempre seu maior crítico: “raramente aconteceu que alguém me tenha objetado algo que eu já não tivesse previsto [...] de modo que quase nunca encontrei algum censor de minhas opiniões, que não me parecesse ou menos rigoroso, ou menos equitável, do que eu mesmo” (AT VI 68). No caso da publicação das *Meditações*, Descartes foi ainda mais prudente: ele publicou suas ideias de maneira sintética na

⁸¹ Esses dois temas estão explicitados no próprio título da obra: *Meditationum de Prima Philosophia in quibus Dei existentia & animae a corpore distinctio demonstrantur*, “Sempre estimei essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo, e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural” (AT VII [I] 2).

⁸² Como fica claro na recapitulação do exercício meditativo feita por Descartes na *Quinta Meditação* (AT VII 36): “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”.

Quarta Parte do Discurso – que seria uma maneira de testar a recepção dos leitores à sua metafísica –, incluiu como apêndice todo o debate (as objeções e respostas) com filósofos e teólogos, enviou uma carta aos doutores da *Sagrada Faculdade Parisiense de Teologia* explicando suas razões e pedindo seu apoio e ainda demorou cinco meses para enviar ao livreiro a obra⁸³ depois de pronta.

No Prefácio das *Meditações* ele conta que estava preparando seus leitores desde o *Discurso*, publicado em 1637, para receberem a obra. Algumas questões sobre Deus e sobre a mente humana já haviam sido antecipadas no *Discurso* e, com isso, ele pôde fazer um experimento e “aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar” (AT VII 7). Essa prudência pode ser vista como estratégia de divulgação e convencimento, já que Descartes pretendia mostrar que a sua metafísica resistiria a qualquer questionamento e estaria pronta para substituir a filosofia vigente⁸⁴. Os temas que orientam sua metafísica – a prova da existência de Deus e da imortalidade da alma – indicam o percurso para compreender essa construção.

Descartes sempre se mostrou cauteloso no tratamento de questões tão elevadas quanto essas. Na carta de 25 de novembro de 1630, compartilha seu projeto com Mersenne. Desde sua estadia em Frísia, na Holanda, ele estava escrevendo um pequeno *Tratado de Metafísica*, que tinha como objetivo provar a existência de Deus e a imortalidade da alma.

[...] não posso dizer que algum dia não terminaria um pequeno Tratado de Metafísica, que comecei enquanto estava em Frísia, e cujos pontos principais são provar a

⁸³ Em 30 de julho, Descartes escreve a Mersenne que “ainda não imprimi minhas cinco ou seis folhas de Metafísica, embora elas estejam prontas há muito tempo” (*A Mersenne*, 30 de julho de 1640, B 262, p. 1233 (AT III 126, ll. 17-19); e no dia seguinte, 31 de julho de 1640, ele reitera a Huygens que “ainda não coloquei nada nas mãos do livreiro” (*A Huygens*, 31 de julho de 1640, B 264, p. 1247 (AT III 751, l. 13)). Os motivos da demora para enviar o texto ao livreiro podem ser lidos na nota introdutória da Bompiani (2009, p.664).

⁸⁴ Como explica Soares em *O Filósofo e o Autor*, a intenção de Descartes com suas publicações era para além de um tratamento filosófico dos temas, ele tomava o posto de autor e tinha como objetivo convencer seus leitores. Para isso, utiliza de vários artifícios: “discurso de autor se define pelo dispositivo doutrinário que o filósofo apresenta, realizando a aspiração doutrinária que orientava e dava sentido ao próprio filosofar, como revelava o próprio discurso de filósofo. São os dois tipos de discurso que caracterizam os textos de Descartes. No que se refere às *Meditações*, há uma integração muito grande entre esses dois discursos, a ponto de podermos caracterizá-lo como texto de transição: o filósofo em geral, anônimo, dá lugar ao autor, o filósofo com nome. A certeza e a convicção de que possui uma doutrina — não no sentido de uma disciplina separada, mas integrada ao sistema do conhecimento humano — permitem ao autor-editor ampliar a sua inserção retórica, já que a própria publicação depende de um tal direcionamento. Discutir não é um procedimento que caracteriza o modo de constituição de sua filosofia. Trata-se de uma estratégia de divulgação e convencimento, que pretende mostrar que o exposto no seu pequeno livro de Metafísica é inconcusso, resiste a qualquer questionamento e está apto a substituir a filosofia então vigente” (SOARES, 2008, p.125).

existência de Deus, e a de nossas almas, quando elas são separadas do corpo, do qual segue sua imortalidade. Porque fico em cólera quando vejo que há no mundo pessoas tão audaciosas e atrevidas que lutam contra Deus (AT I 182; B 36, p.176-178).

Os pontos principais desse pequeno *Tratado* – provar a existência de Deus e a imortalidade da alma – coincidem com aqueles das *Meditações* – intitulada *Meditações sobre Filosofia Primeira*, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo, provando que a morte do corpo não levaria à morte da alma –. Na *Epístola aos Doutores da Sorbonne*, ele expressa o antigo apreço a essas questões:

Sempre estimei essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo, e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural (AT VII I, II).

A primeira vez que Descartes publicou uma amostra de suas *Meditações* sobre a prova da existência de Deus e as questões da alma e do corpo, foi na *Quarta Parte* do *Discurso do Método*: “Na quarta, [são encontradas] as razões pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana, que são os fundamentos de sua metafísica” (AT VI 1; B Op 1). Porém, sua exposição, breve e inflada⁸⁵ tenta contemplar a corrente de argumentos das *Meditações*, mas acaba deixando uma lacuna que é denunciada por seus objetores.

Mersenne aponta a obscuridade do texto no que diz respeito à demonstração da existência de Deus. Na carta de 20 de abril de 1637, Descartes se defende dizendo que essas razões [sobre a distinção da alma e do corpo e a demonstração da existência de Deus] poderão ser encontradas em sua *Metafísica* – ou seja, nas suas *Meditações* que seriam publicadas posteriormente, em 1641 – e, acrescenta ele, quando isso vier a acontecer, as pessoas terão muita dificuldade em achar qualquer defeito nesse texto, já que as razões que demonstram a existência de Deus estariam lá demonstradas de modo muito claro. Nessa carta de 1637, Descartes faz referência ao início da escrita de sua *Metafísica*, que teria sido oito anos antes, portanto, 1629, ano que corresponde ao início da produção do seu pequeno *Tratado de Metafísica*:

[...] faz cerca de oito anos que escrevi em latim um começo de *Metafísica*, no qual, isso [a demonstração da existência de Deus], é deduzido ao longo do texto. E, se uma

⁸⁵ Descartes acaba compactando muito as suas meditações e fica um texto denso e pouco claro, como reconheceria pela resposta dada às objeções que vieram.

versão latina deste livro for feita, como está sendo preparada, poderei incluí-la. No entanto, estou convencido de que aqueles que prestarem muita atenção às minhas razões sobre a existência de Deus lá as encontrarão tão mais demonstrativas que terão muito mais trabalho para encontrar defeitos (AT I 350, B 104 p.366).

Assim, estabelece-se a conexão entre esses textos. Nesse trecho, o filósofo faz uma alusão à estrutura dedutiva do seu texto de 1629, que sugere ter sido uma herança deixada às suas *Meditações*, uma característica amplamente valorizada por sua originalidade na organização das ideias segundo a ordem das razões. Além disso, a citação sugere que já havia uma prova da existência de Deus nesse texto inicial. Cabe-nos agora investigar se essa prova é a mesma que Descartes apresenta nas *Meditações*. Para isso, analisaremos possíveis indícios do conteúdo desse *Tratado de Metafísica* ao longo dos doze anos que separam as duas obras.

2. O Tratado de Metafísica de 1629

É possível que Descartes tenha iniciado seu *Mundo* em 1629 e, pela necessidade de estabelecer bases metafísicas sobre as quais sua Física estaria fundada, dedica-se, conjuntamente, ao seu *Tratado de Metafísica*. A primeira vez que ele se refere nominalmente a ele é na carta de 25 de novembro de 1630. A biografia da edição da Bompiani identifica algumas outras aparições e o período em que ele foi escrito: “As cartas de 1629 também mencionam um “*Petit Traité de Métaphysique*” (B 17, 19, 30, 36, 104), agora perdido, mas escrito entre o final de 1628 e o início de 1629, o que constitui evidência do primeiro surgimento do interesse metafísico cartesiano” (B Op I LXII).

Verificamos as referências sugeridas pela Bompiani e chegamos à seguinte conclusão: as únicas referências nominais ao *Tratado de Metafísica* estão nas cartas 36 e 104 (referências numéricas da Bompiani). Na carta 36, a Mersenne, de 25 de novembro de 1630, Descartes comenta sobre ter iniciado seu *Tratado* e os pontos principais: a existência de Deus e a imortalidade da alma⁸⁶. A carta 104, também a Mersenne, datada em 20 de abril de 1637, é sua defesa por não ter aprofundado sobre a existência de Deus no *Discurso*, e a sua intenção de aproveitar seu *Tratado* de 1629 nas suas *Meditações*, que estavam em produção⁸⁷. Essas duas cartas nós utilizamos para relacionar o *Tratado* às *Meditações*.

⁸⁶ “Mas se eu descobrisse por experiência que este era o caso, não posso dizer que algum dia não terminaria um pequeno Tratado de Metafísica, que comeci enquanto estava na Frísia, e cujos pontos principais são provar a existência de Deus, e a de nossas almas, quando elas são separadas do corpo, do qual segue sua imortalidade. Porque fico em cólera quando vejo que há no mundo pessoas tão audaciosas e atrevidas que lutam contra Deus” (AT I 182; B 36 176-178).

⁸⁷ “[...] faz cerca de oito anos que escrevi em latim um começo de Metafísica, no qual, isso [a demonstração da existência de Deus], é deduzido ao longo do texto. E, se uma versão latina deste livro

As outras referências, as cartas 17, 19 e 30 falam de um tratado, mas não especificam que era de metafísica. Pelo contexto das cartas – excetuando a 17 – é possível deduzir facilmente que Descartes falava de seu *Tratado da Luz* ou *Mundo*. A carta 17, por preceder essas duas cartas, certamente também era sobre o *Tratado da Luz*. Destinada ao Padre Gibbieuf, datada em 18 de julho de 1629, a carta 17 fala sobre um pequeno tratado que ele estava iniciando e gostaria que o Padre o corrigisse⁸⁸.

Na carta 19, enviada a Mersenne, datada em 8 de outubro de 1629, Descartes está, sem dúvida, se referindo ao *Mundo*, o qual intencionava incluir no texto uma amostra de sua filosofia⁸⁹ – que, como já explicamos, era a exposição da sua tese metafísica do estabelecimento das verdades eternas por Deus, que fundamenta toda a sua Física e que, depois, ele decide publicar no *Discurso*, em 1637⁹⁰. E, por fim, a carta 30, de 15 de abril de 1630 faz, no início, algumas referências a um pequeno tratado que Descartes iniciara, mas que lhe trazia muita angústia, pois estava há muito tempo reconstruindo suas teses. Entretanto, ele faz uma promessa a Mersenne de finalizá-lo e enviar ao amigo dentro de três anos⁹¹. Como vimos, não há dúvidas

for feita, como está sendo preparada, poderei incluí-la. No entanto, estou convencido de que aqueles que prestarem muita atenção às minhas razões sobre a existência de Deus lá as encontrarão tão mais demonstrativas que terão muito mais trabalho para encontrar defeitos” (AT I 350, B 104 p.366).

⁸⁸ “[...] reservo-me o direito de incomodá-lo quando terminar um pequeno tratado que estou iniciando, do qual não lhe enviaria nada até que estivesse pronto, se não tivesse medo de que o tempo fizesse com que o senhor se esquecesse da promessa que me fez de corrigi-lo e dar os toques finais; pois não espero terminá-lo em dois ou três anos” (B 17, p.44; AT I 17).

⁸⁹ “[...] estou decidido a fazer um pequeno tratado que conterà a razão das cores do arco-íris, que me deram mais trabalho do que todas as outras e, em geral, de todos os fenômenos sublunares [...] De resto, peço-vos que não falais sobre isso a ninguém, pois resolvi exhibi-lo em público, como uma amostra de minha filosofia, e observar de longe para ver o que falarão sobre ele. É um dos assuntos mais bonitos que eu poderia escolher, e tentarei explicá-lo de tal forma que somente aqueles que podem entender latim possam ter o prazer de lê-lo” (AT I 23; B 19 p.50, *carta a Mersenne de 8 de outubro de 1629*).

⁹⁰ “Quero incluir [na *Dióptrica*] um discurso no qual tentarei explicar a natureza das cores e da luz, o qual me atrasei por seis meses e ainda não está pronto pela metade; mas também será mais longo do que eu pensava e conterà quase toda a Física, de modo que afirmo que ele servirá para me liberar da promessa que lhe fiz de completar meu Mundo em três anos, porque será quase um resumo dele. E acho que, depois disso, nunca mais resolverei imprimir nada, pelo menos enquanto ainda estiver vivo, pois a fábula do meu Mundo me agrada demais para deixar de completá-lo, se Deus me permitir viver o suficiente para isso; mas não quero responder pelo futuro” (AT I 182; B 36, p.174, *carta a Mersenne de 25 de novembro de 1630*).

⁹¹ “Isso não me impedirá de acabar o pequeno tratado que comecei, mas não desejo que dele se saiba, a fim de ter sempre a liberdade de abandoná-lo; e nele trabalho muito lentamente, porque tenho muito mais prazer em instruir a mim mesmo, do que em escrever o pouco que sei [...]. De resto passo lentamente o tempo instruindo a mim mesmo, que nunca me ponho a escrever em meu tratado a não ser por pressão, e para saldar a resolução que tomei que é, se eu morrer, colocar em estado de vo-lo enviar no começo do ano de 1633. Eu vos determino um tempo para a isso me dedicar mais, e para que me possais questionar se ao fim do prazo ele faltar” (AT I 136; B 30 138).

de que esse tratado ao qual ele se refere é realmente *o Mundo*⁹². Na carta de 25 de novembro, Descartes promete incluí-lo na sua *Dióptrica*, já que lá ele buscava explicar a natureza das cores e da luz e reuniria praticamente toda a sua Física. Esse novo combinado o eximiria de enviá-lo em três anos, como havia prometido:

[...] de modo que afirmo que ele servirá para me liberar da promessa que lhe fiz de completar meu Mundo em três anos, porque será quase um resumo dele. E acho que, depois disso, nunca mais resolverei imprimir nada, pelo menos enquanto ainda estiver vivo, pois a fábula do meu Mundo me agrada demais para deixar de completá-lo, se Deus me permitir viver o suficiente para isso; mas não quero responder pelo futuro” (AT I 182; B 36, p.174, *carta a Mersenne de 25 de novembro de 1630*).

Levando em consideração as referências apontadas pela Bompiani e a possibilidade de que a metafísica de Descartes nasce em função de fundamentar sua física, podemos considerar que, além das cartas a Mersenne de 25 de novembro de 1630 (36) e de 20 de abril de 1637 (104) – que trazem referências diretas e óbvias do *Tratado de Metafísica de 1629* – a partir da carta 19 (a Mersenne, de 8 de outubro de 1629), em que Descartes afirma que iria incluir no texto uma amostra de sua filosofia⁹³, podemos considerar o nascimento (ao menos público, a Mersenne) do tratamento das questões metafísicas em sua física.

Com base nas referências destacadas por Bompiani e na hipótese de que a metafísica de Descartes foi desenvolvida para sustentar sua física, é possível situar o início de suas questões metafísicas no contexto da física. Além das cartas a Mersenne de 25 de novembro de 1630 (36) e de 20 de abril de 1637 (104), que contêm referências diretas ao *Tratado de Metafísica de 1629*, podemos observar que, na carta de 8 de outubro de 1629 (carta 19 a Mersenne), já há uma referência à sua filosofia, o que sugere que sua metafísica estava sendo elaborada no período dessa carta.

⁹² “Mas todas as dificuldades da física no tocante àquelas que eu vos enviei sobre as quais tinha tomado partido, estão de tal modo amarradas e dependem tão fortemente umas das outras que seja impossível demonstrar uma sem demonstrá-las todas em conjunto; o que eu não poderia fazer tão cedo nem mais sucintamente do que no tratado que preparo” (AT I 140; B 30 142).

⁹³ “[...] estou decidido a fazer um pequeno tratado que conterà a razão das cores do arco-íris, que me deram mais trabalho do que todas as outras e, em geral, de todos os fenômenos sublunares [...] Quanto ao resto, peço-vos que não falais sobre isso a ninguém, pois resolvi exibi-lo em público, como uma amostra de minha filosofia, e observar de longe para ver o que falarão sobre ele. É um dos assuntos mais bonitos que eu poderia escolher, e tentarei explicá-lo de tal forma que somente aqueles que podem entender latim possam ter o prazer de lê-lo” (AT I 23; B 19 p.50, *carta a Mersenne de 8 de outubro de 1629*).

Na carta 19, Descartes estava decidido a incluir em seu texto de uma amostra de sua filosofia, sinalizando, ao menos para Mersenne, o nascimento público de suas considerações metafísicas aplicadas à física.

Mas agora acho que posso dar alguma razão para isso, e **estou decidido a fazer um pequeno tratado que conterá a razão para as cores do arco-íris**, que me deu mais trabalho do que todas as outras, e em geral para todos os fenômenos sublunares. Foi isso que me deu a oportunidade de lhe pedir especificamente a descrição que o senhor tinha do Fenômeno de Roma, para ver se concordava com o que eu vi, e encontrei esta diferença: o senhor diz que foi visto em Tivoli, e o outro diz em Frescati, que ele chama de Tusculum em latim. Por favor, diga-me se tem certeza de que ele apareceu em Tivoli, e como esse lugar é chamado em latim; terei muito tempo para aguardar cartas, pois ainda não comecei a escrever e não tenho pressa. De resto, peço-vos que não faleis sobre isso a ninguém, pois resolvi exibi-lo em público, como **uma amostra de minha filosofia**, e observar de longe para ver o que falarão sobre ele. É um dos assuntos mais bonitos que eu poderia escolher, e tentarei explicá-lo de tal forma que somente aqueles que podem entender latim possam ter o prazer de lê-lo. Eu preferiria que fosse impresso em Paris do que aqui; e se não fosse de todo inconveniente para o senhor, eu o enviaria quando estiver pronto, tanto para corrigi-lo quanto para colocá-lo nas mãos de um livreiro (AT I 23-24; B 19 p.48-50, *carta a Mersenne de 8 de outubro de 1629*).

Nessa carta de outubro de 1629, Descartes fala para Mersenne que está decidido a fazer um tratado sobre as cores do arco-íris e irá incluir uma amostra da sua filosofia, a qual ele está curioso para ver a reação dos leitores⁹⁴. Nessa direção, caminharemos para tentar descobrir o conteúdo dessa filosofia que ele anuncia conjunta à sua Física (cujo tema são as cores do arco-íris).

A carta 30, a Mersenne de 15 de abril de 1630, uma resposta de Descartes à questão que Mersenne supunha ser de teologia leva-o a conectar alguns elementos que podem acrescentar à nossa investigação: os temas da prova da existência de Deus e a imortalidade da alma e o fundamento da Física na Metafísica.

Quanto à vossa questão de Teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu espírito, não me parece, contudo, fora de minha profissão, porque ela não toca de modo algum aquilo que depende da revelação – o que nomeio propriamente Teologia. Mas ela é antes metafísica e deve ser examinada pela razão humana. Ora, estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso dessa razão são obrigados a empregá-la principalmente para procurar conhecê-lo e para conhecer a si mesmos. Por essas coisas que procurei começar meus estudos. E vos direi que nunca teria sido capaz de

⁹⁴ “[...] creio que já me ouvistes falar anteriormente que eu tivera o desígnio de escrever alguma coisa a respeito; mas não julgo conveniente fazê-lo se eu não tiver visto antes como a Física será recebida [...] Mas não deixarei de me referir em minha Física a várias questões metafísicas e particularmente a esta: que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas” (AT I 144; B 30 146, *a Mersenne de 15 de abril de 1630*).

encontrar os fundamentos da Física se eu não os tivesse procurado por essa via (AT I 144; B 30 144, a *Mersenne de 15 de abril de 1630*, grifos nossos).

Aqui, fica claro que seus estudos de Física – seu *Mundo* – exigiram que ele encontrasse os fundamentos da ciência na metafísica, que se resume nas questões mais importantes: buscar conhecer a Deus e a si mesmo – exatamente o tema do *Tratado de 1629* e das *Meditações*, de 1641⁹⁵. Na carta, ele continua:

E vos direi que nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da Física se eu não os tivesse procurado por essa via. Mas é a matéria que dentre todas mais tenho estudado e, na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito [...]. Nos nove primeiros meses que estive neste país, não trabalhei em outra coisa, e creio que já me ouvistes falar anteriormente que eu tivera o desígnio de escrever alguma coisa a respeito; mas não julgo conveniente fazê-lo se eu não tiver visto antes como a Física será recebida (AT I 144; B 30 146, a *Mersenne de 15 de abril de 1630*).

A matéria que ele tem se dedicado mais e o projeto em que tem trabalhado nos últimos meses é, sem dúvida, seu *Mundo*. Descartes, na carta 19⁹⁶ (de 8 de outubro de 1629, a Mersenne), chega a se justificar com Mersenne, porque o Padre achou sua última carta indelicada. Ele explica o porquê havia dito ao amigo que não poderia dar tanta atenção às suas perguntas: estava dedicando-se ao seu tratado – que já identificamos aqui como o *Tratado da*

⁹⁵ “[...] não posso dizer que algum dia não terminaria um pequeno *Tratado de Metafísica*, que comecei enquanto estava em Frísia, e cujos pontos principais são provar a existência de Deus, e a de nossas almas, quando elas são separadas do corpo, do qual segue sua imortalidade. Porque fico em cólera quando vejo que há no mundo pessoas tão audaciosas e atrevidas que lutam contra Deus” (AT I 182; B 36, p.176-178)

“Sempre estimei essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo, e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural” (AT VII I, II).

⁹⁶ “Meu Reverendo Padre, não creio que tenha sido tão indelicado a ponto de pedir-lhe que não me faça perguntas; o senhor me honra muito quando se dá ao trabalho, e eu aprendo mais por esse meio do que por qualquer outro tipo de estudo. Mas, sem dúvida, devo ter implorado para que não considere ruim o fato de eu não tentar respondê-las com a mesma precisão com que o faria se não estivesse completamente ocupado com outros pensamentos, pois minha mente não é forte o suficiente para ser usada ao mesmo tempo para várias coisas diferentes e, como nunca encontro nada a não ser por meio de uma longa trilha de várias considerações, tenho que me dedicar inteiramente a um assunto quando quero examinar alguma parte dele. | Foi isso que experimentei recentemente ao procurar a causa do fenômeno sobre o qual me escreve, pois há mais de dois meses um amigo meu mostrou-me uma descrição bastante extensa do fenômeno aqui e, depois de pedir minha opinião, tive de interromper o que tinha em mãos para examinar todos os meteoros antes de me satisfazer. Mas agora acho que posso dar alguma razão para isso, e estou decidido a fazer um pequeno tratado que conterá a razão para as cores do arco-íris, que me deu mais trabalho do que todas as outras, e, em geral, para todos os fenômenos sublunares [...]” (AT I 22-23; B 19, p.48)

Luz tendo já acrescentado as reflexões filosóficas –. Sua dedicação frutificou, e Descartes estava satisfeito com os resultados alcançados:

Mas é a matéria que dentre todas mais tenho estudado e, na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito, ao menos penso ter descoberto como demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria. Digo isso segundo meu julgamento, pois não sei se poderei persuadir os outros (AT I 144; B 30 146, *a Mersenne de 15 de abril de 1630*).

Essa carta traz exatamente o mesmo discurso da carta de 36, de 25 de novembro de 1630 a Mersenne – carta que é a primeira e a maior referência do *Tratado de Metafísica de 1629*:

Quanto a mim, atrevo a vangloriar-me de ter encontrado uma [demonstração] que me satisfaz completamente, e que me faz saber com mais certeza que Deus existe, do que sei a verdade de qualquer proposição da Geometria; mas não sei se seria capaz de fazer com que todos a entendam, da mesma forma que eu a entendo; e creio que seria melhor não tocar de modo algum nesse assunto, do que tratá-lo de forma imperfeita (AT I 181, 182; B 36, p.176, *a Mersenne de 25 de novembro de 1630*).

Nessa carta, que é a nossa melhor referência ao *Tratado de 29*, e na carta de 1630, percebemos que Descartes está empolgado por ter encontrado uma demonstração da existência de Deus mais evidente que as proposições da geometria. E, a mesma frase se repete no *Discurso* “[...] é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto qualquer demonstração de Geometria poderia ser” (AT VI 36; *B Op I 64 Discurso*); e, também, na carta de apresentação das *Meditações* aos Doutores da Sorbonne, em que o filósofo diz que “[...] as razões de que me sirvo aqui [para provar a existência de Deus e a imortalidade da alma] igualem ou até superem, em certeza e evidência, as razões geométricas” (AT VII [IV]). Diante disso, seria possível encontrar alguma relação entre o *Tratado de 29*, as *Cartas de 1630* e as *Meditações*?

3. O adversário da metafísica cartesiana

A carta de 25 de novembro de 1630 revela os temas do *Tratado de Metafísica*: a prova da existência de Deus e a imortalidade da alma. Motivado pela aversão àqueles que difundiam injúrias contra Deus, Descartes declara que terminará de escrever seu *Tratado*, iniciado em Frísia, no ano anterior: “Porque fico em cólera quando vejo que há no mundo pessoas tão audaciosas e atrevidas que lutam contra Deus (AT I 181, 182; B 36, p.176, *a Mersenne de 25 de novembro de 1630*).

Descartes acreditava que tinha uma missão que se revelou em 1619, quando teve três sonhos enigmáticos. Ele interpretou esses sonhos⁹⁷ como um chamado para unificar as ciências⁹⁸. Seu propósito nunca foi esquecido, e passou toda a vida tentando realizá-lo. A pretendida reforma das ciências foi fortemente estimulada por seu orientador espiritual, o Cardial de Bérulle – fundador e diretor do Oratório – que, inclusive, reforçou esse projeto em termos de uma responsabilidade moral⁹⁹.

No sec. XVII, as mudanças sociais, políticas e econômicas afetavam o poder religioso. A Escolástica sofria com os ataques ao modelo de ensino tradicional aristotélico-tomista. Cada vez mais, novas descobertas científicas contradiziam o conteúdo escolar-religioso, o que estimulava o ateísmo. Já no Renascimento, uma nova física tinha se apresentado e trazia a matemática como ferramenta para a experiência sensível. A metafísica de Descartes surge como uma tentativa de equilibrar o nascimento de uma nova ciência com a religião. Descartes percebeu a necessidade de refundar as ciências e, ao mesmo tempo, defender a divindade. Ele sabia que somente uma prova inquestionável da existência de Deus e da imortalidade da alma poderia oferecer uma resposta definitiva aos ataques dos incrédulos, porém a mudança do paradigma científico era inevitável e almejada.

Diante desse cenário revolucionário, surgiam constantemente teses contra Deus e contra a Igreja. Muitas vezes, elas eram silenciadas, sendo proibidas e, na medida do possível, tiradas de circulação. Na carta a Mersenne, o tema do *Tratado* e a motivação de escrever contra os ateus fazia referência a um Manuscrito, o qual Mersenne enviou alguns trechos a Descartes, que lhe respondeu agradecido:

Estou-lhe muito grato pelo trabalho que teve em enviar-me um extrato desse Manuscrito. A maneira mais curta que conheço para responder às razões que ele dá contra a Divindade, e juntamente com todas as dos outros Ateus, é encontrar uma demonstração evidente, que faça com que todos acreditem que Deus existe. [...] O consentimento universal de todos os povos é suficiente para manter a Divindade contra as injúrias dos ateus (AT I 182, a *Mersenne* de 25 de novembro de 1630).

⁹⁷ Esses sonhos, descritos por Adrien Baillet na biografia *La vie de Monsieur Descartes* (vol. I, p.18, 1691), foram interpretados pelo filósofo como um chamado para unificar as ciências “Esses escritos (memórias redigidas por Beeckman, textos conhecidos por Baillet ou por Leibniz, como os *Préambules*, as *Observations*, as *Olypiques*, etc. v. AT X *Cogitationes privatae*) confirmam que a ambição primeira de Descartes fosse a de fundar uma ciência universal [...]” (ALQUIÉ, 1967, p.20).

⁹⁸ “Esses escritos (memórias redigidas por Beeckman, textos conhecidos por Baillet ou por Leibniz, como os *Préambules*, as *Observations*, as *Olypiques*, etc. v. AT X *Cogitationes privatae*) confirmam que a ambição primeira de Descartes fosse a de fundar uma ciência universal [...]” (ALQUIÉ, 1967, p.20).

⁹⁹ Ver mais em *Descartes* (ALQUIÉ, 1967, p.23).

A única forma de calar os ateus seria uma demonstração tão evidente da existência de Deus e da imortalidade da alma, que ninguém pudesse pôr à prova. Essa resposta responderia às razões não apenas do Manuscrito, mas de todos os ateus. Seu sonho de refundar as ciências deveria partir daí, das questões metafísicas mais relevantes. Combater os ataques dos ateus e fundamentar as novas ciências através da metafísica era, pois, o objetivo de Descartes com seu pequeno *Tratado*. Embora o primeiro contato direto que ele teve com o conteúdo desse livro tenha ocorrido na época dessa carta, o manuscrito já havia sido citado anteriormente¹⁰⁰.

O manuscrito, ao qual o filósofo se refere, já havia sido citado em outras duas cartas de 1630, na de 15 de abril e na 6 de maio. Tantas referências a esse texto nas mesmas cartas que tratavam da questão das verdades eternas, motivou-nos a uma investigação sobre uma relação entre eles. O resultado reforçou nossa suposição: que esse Manuscrito provocou o debate presente nas cartas de 1630¹⁰¹. A tese sobre a dependência das verdades a Deus seria o tema que Descartes estava se dedicando à época e que lhe surgira durante as reflexões sobre as bases da sua Física. Sua tese metafísica – protagonista do seu pequeno *Tratado de Metafísica* – combateria os ateus e aqueles que julgam tão indignamente Deus, tentando compreendê-lo por nossas próprias limitações.

Na carta de 15 de abril de 1630, foi quando o filósofo tomou conhecimento do livro pernicioso. Certamente, a pergunta de Mersenne trazia comentários sobre seu conteúdo que continha ataques à divindade. Mersenne supôs ser uma questão de Teologia:

¹⁰⁰ As cartas em que ele discute sobre o conteúdo do manuscrito ateu são: a Mersenne, 15 de abril de 1630, (B 30, p. 147; AT I 144); A Mersenne, 6 de maio de 1630, (AT I 148-149; B 31, pp. 150-151); A Mersenne, 25 de novembro de 1630 (AT I 182; B 36, p.176-178).

¹⁰¹ A teoria de Marion em *Sur la Théologie Blanche* (1991, p.164 – 166) é que a tese sobre as verdades eternas nasce de um debate entre Mersenne e Beeckman, já que trocavam correspondências no mesmo período, e foi esse debate que levou Mersenne a questionar Descartes sobre as verdades eternas: “Nós arriscamos a hipótese seguinte: Descartes respondeu entre o fim de 1629 e maio de 1630 uma lista de questões [...] Desta lista, todas as questões de física encontram uma resposta, salvo duas; as duas questões de teologia, uma delas traz em uma única problemática a criação das verdades eternas” (p.166). Lenoble (MARION, 1991, p.166-7), assim como outros, tomam uma posição diferente, e admitem a tese como uma resposta crítica de Descartes a Mersenne, isso porque é possível concluir da carta de 15 de abril de 1630, que Mersenne, assim como Descartes, está igualmente preocupado com Deus submetido ao Styx e às necessidades (LENOBLE apud MARION, 1991), posição defendida pelo naturalismo da Renascença, que confunde Deus com a natureza. “Antes de Descartes, Mersenne introduzira várias teses, próprias para liberar a transcendência do Deus cristão, como o voluntarismo divino, ou a ausência total de analogia entre o mundo físico criado e Deus criador” (LENOBLE apud MARION, 1991, p.167). E a única divergência entre eles seria porque Mersenne distancia a ciência positiva de teorias transcendentais, ainda que admitindo que nossa física é simples imitação da física de Deus; enquanto que Descartes tenta estabelecer uma física dogmática fundada sobre princípios. Marion sugere que a partir de Lenoble, podemos perguntar se Mersenne teria sustentado a independência das verdades matemáticas. Mersenne sustenta que as matemáticas são incriadas – Um positivismo físico que se duplica e se torna também um dogmatismo matemático.

Quanto à vossa questão de Teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu espírito, não me parece, contudo, fora de minha profissão, porque ela não toca de modo algum aquilo que depende da revelação – o que nomeio propriamente Teologia. Mas ela é antes metafísica e deve ser examinada pela razão humana (AT I 144; B 30 p.144).

O tema, objeto tanto da teologia, como da filosofia, leva Descartes a se posicionar contra o Manuscrito e expor a tese metafísica, à qual estava se dedicando há alguns meses, que traria uma resposta definitiva aos ateus, pois demonstraria a existência de Deus de modo mais evidente que as demonstrações geométricas: “Mas é a matéria que dentre todas mais tenho estudado e, na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito, ao menos penso ter descoberto como demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria” (AT I 144; B 30 p.144 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*). Exatamente a mesma frase que ele repete na carta sobre o seu *Tratado de Metafísica*: “Quanto a mim, atrevo a vangloriar-me de ter encontrado uma [demonstração] que me satisfaz completamente, e que me faz saber com mais certeza que Deus existe, do que sei a verdade de qualquer proposição da Geometria” (AT I 181, 182; B 36, p.176, *a Mersenne de 25 de novembro de 1630*).

Preocupado com o impacto das ideias falsas e perigosas na obra, sentiu-se impelido a reagir: “Se, todavia, o livro do qual falastes fosse alguma coisa de muito bem feita e se caísse em minhas mãos, por tratar de matérias tão perigosas e que estimo tão falsas – se o relato que dele vos foi feito for verdadeiro – sentir-me-ia obrigado a respondê-lo imediatamente” (AT I 144).

Na carta de 6 de maio, Descartes dedica metade dela a sugerir alternativas para evitar que o livro tenha grande disseminação:

Pensava que ainda que houvesse apenas trinta e cinco exemplares desse livro, todavia se tivesse sido bem feito, ter-se-ia feito uma segunda impressão, e ele teria sido divulgado amplamente entre os curiosos, quaisquer que sejam as proibições que lhe possam ser feitas. Ora, para impedir isso, eu havia imaginado [...] (AT I 148; B 31, p.148).

A luta contra os ateus reaparece em diversos momentos¹⁰², mas um específico nos interessa aqui é a referência presente na Epístola enviada aos doutores da Sorbonne para

¹⁰² “Depois do erro daqueles que negam Deus, que acho que já refutei suficientemente acima, não há erro que leve as mentes mais fracas para longe do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais é da mesma natureza que a nossa” (AT VI 59; *B Op I 94 Quinta Parte dr Discurso*).

apresentar as *Meditações*. Descartes expõe a motivação por trás de sua obra mais importante de metafísica: persuadir todas as pessoas, inclusive incrédulos e ateus, das verdades fundamentais sobre Deus e a alma.

[...] Pois a própria verdade fará que os homens de engenho e doutos subscrevam facilmente o vosso juízo, e a vossa autoridade [autoridade da Sorbonne, caso aceite divulgar as *Meditações* de Descartes] fará que os ateus, de hábito mais meio instruídos do que inteligentes e sensatos, abandonem o ânimo de contradizer e talvez venham, também eles, a propugnar, por razões que saberão aceitas como demonstrações por todos, as pessoas dotadas de inteligência, de medo de parecer que as não entendem. E, por fim, todos os outros facilmente confiarão em tantos testemunhos que já não haverá ninguém no mundo que ouse pôr em dúvida a existência de Deus e a distinção real da alma humana e do corpo (AT VII [VI], grifos nossos).

Descartes pede o apoio dos teólogos e filósofos professores da Sorbonne para divulgarem suas *Meditações*. A autoridade da renomada Faculdade de Teologia, tendo aprovado e disseminado suas razões em defesa de questões metafísicas tão importantes, atuaria como um tipo de convencimento por autoridade. Ele estava certo que suas teses convenceriam aqueles que fossem capazes de acompanhar seu raciocínio, porém ainda haviam os menos letrados, que não teriam acesso ao texto, que foi escrito em latim. Para driblar essa dificuldade, o apoio da Sorbonne seria valioso: as pessoas menos estudadas ouviriam daquelas que foram convencidas pelo texto, que realmente foi possível provar que Deus existe e que a alma é imortal, por uma cadeia de razões naturais, sem recorrer à fé. Assim, por constrangimento, e diante de tantos relatos, não haveria mais quem pudesse colocar essas teses em dúvida.

Sempre estimei essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo, e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infieis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural (AT VII [II], grifos nossos).

Não é novidade o tratamento dessas questões pela filosofia; pelo contrário, vários teólogos e filósofos firmaram essa abordagem na tradição¹⁰³. Porém, o contexto histórico era

¹⁰³ Como Descartes mesmo acrescenta na carta aos doutores da Sorbonne: “Ora, notei que vós e todos os outros teólogos não somente afirmam que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural, mas, também, que da Sagrada Escritura se infere ser o seu conhecimento mais fácil do que muitos outros que temos das coisas criadas e, na verdade, é tão fácil que os que não o têm são culpados. É o que fica manifesto, a partir destas palavras do Livro da Sabedoria, 13º capítulo: e não devem ser perdoados, pois, se puderam saber tanto para poder apreciar o mundo, como não acharam mais facilmente o seu senhor? e Aos Romanos, primeiro capítulo, são ditos indesculpáveis. E, ainda, no mesmo lugar, com estas palavras: o que se sabe de Deus fica neles manifesto, parece que somos avisados de que tudo o que se

singular. Às portas de uma revolução¹⁰⁴ científica, política e social, o poder hegemônico da Igreja estava em risco. A intenção de Descartes era conciliar a nova ciência com o divino e, para isso, a teologia e as filosofias da Idade Média não seriam eficazes. Convencer os infiéis, esses homens quase não possuem nenhuma virtude moral a qual poder-se-ia apelar, exigiria uma elaboração muito bem feita, fundada na razão. Assim, o único caminho seria utilizar a Filosofia – também refundada em consonância com a ciência moderna –, demonstrando, pela razão natural¹⁰⁵, que Deus existe e que a alma resiste à morte do corpo.

3.1 A Física cartesiana contra o ateísmo

Lutar contra o ateísmo foi o impulso de Descartes desde o nascimento da sua metafísica. A tese de 1630 seria sua arma perfeita para lidar com esses adversários, que representavam todos aqueles que duvidavam e se opunham à existência de Deus. O estabelecimento das verdades eternas por Deus criaria um abismo intransponível para as teses dos ateus e incrédulos, pois os impossibilitaria até mesmo de fazer ciência. A partir dessa tese a própria ciência depende do reconhecimento da existência de Deus. Vejamos como Descartes constrói esse argumento.

pode saber sobre Deus pode ser mostrado por razões que não se obtêm senão de nossa própria mente. Por isso, acreditei que não me fosse impróprio investigar a maneira e os caminhos por que Deus pode ser conhecido, de modo mais fácil e mais certo do que as coisas do século” (AT VII [II])

¹⁰⁴ Entre os séculos XI – XV (período da baixa Idade Média), com as Cruzadas, houve a recuperação do domínio ocidental sobre antigos territórios e a criação de novas rotas comerciais. As guerras, na medida em que ampliavam território, também ampliavam a visão de mundo das pessoas. O feudalismo entra em crise por causa da dinamização do comércio nas cidades. Com o comércio surge a necessidade de instituir novas leis (unidade monetária, pesos, medidas, propriedade, cobrança de impostos), o que exige uma atuação mais intensa do monarca. Assim, o rei começa a tomar o poder político e, de certa forma, controlar a economia, que se fortalecia nos burgos. A Igreja que antes detinha um poder hegemônico começa a perder mais espaço. Nas ciências, o Renascimento (XV-XVI) retoma o conhecimento dos gregos e romanos. Esse período passa a valorizar a racionalidade, voltando o centro do debate para o homem e as novas descobertas científicas pululavam para eclodir.

¹⁰⁵ Acerca do compartilhamento dos mesmos assuntos, sobre Deus e sobre a alma, entre a Teologia e a Filosofia, Alexandre Soares explica em seu livro: “Quando se refere à Teologia, pensa única e exclusivamente na Teologia Revelada, dado que, para ele, a Teologia Natural faz parte, ou melhor, confunde-se com parte do discurso filosófico. A Teologia Revelada, portanto, fundamenta-se no que foi revelado pelo livro sagrado, e a adesão a essa narração depende da graça da fé. O estudo da revelação e o cultivo das tradições dela derivadas circunscrevem o domínio do teológico, cujo único objetivo é “ganhar o céu”. Mas, para tanto, há de ser cristão. Os argumentos filosóficos destinam-se aos que não creem, aos infiéis e aos incrédulos. Nesse campo, só a Filosofia é eficiente. São dois assuntos fronteiriços, Deus e alma [...]. Na Filosofia nada pode ser aceito sem demonstração. Desse modo, constitui poderoso instrumento para aqueles que não possuem a graça” (SOARES, 2008, p.113).

O trecho abaixo citado, liga dois elementos importantes: a necessidade de provar filosoficamente a existência de Deus e a imortalidade da alma e a Metafísica como fundamento da Física.

Quanto à vossa questão de Teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu espírito, não me parece, contudo, fora de minha profissão, porque ela não toca de modo algum aquilo que depende da revelação – o que nomeio propriamente Teologia. Mas ela é antes metafísica e deve ser examinada pela razão humana. Ora, estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso dessa razão são obrigados a empregá-la principalmente para procurar conhecê-lo e para conhecer a si mesmos. Por essas coisas que procurei começar meus estudos. E vos direi que nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da Física se eu não os tivesse procurado por essa via (AT I 146; B 30 144-146, a *Mersenne de 15 de abril de 1630*, grifos nossos).

O estabelecimento das bases metafísicas possibilitaria um conhecimento seguro da Física e de todas as outras ciências, o que explica o nascimento da metafísica cartesiana no mesmo período em que Descartes escrevia sua *Física*. Essa ordem de construção do conhecimento se repete em outras obras, marcadas pela antecendência de textos metafísicos aos textos de física. Como acontece, por exemplo, no *Discurso do Método*, que antecede os ensaios “A Dióptrica”, “Os Meteoros” e “A Geometria”, e nos *Princípios da Filosofia*, cuja primeira parte é metafísica e o restante trata do que é mais geral na Física¹⁰⁶. Descartes ainda faz uma analogia da Filosofia com uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o troco é a Física e os galhos são as ciências (AT IX-2, 16). Ou seja, para que tenhamos uma ciência certa das coisas, temos de ter uma raiz forte, já que ela é a base que sustenta todas as ciências particulares, por isso, a reforma das ciências deveria começar pelos princípios do conhecimento. Essa estrutura, que sobrepõe as questões metafísicas às científicas, também é um mecanismo de combate aos ateus.

Pela razão natural sabemos que o modo de adquirir a ciência mais perfeita é buscar os efeitos através da causa¹⁰⁷, isto é, *a priori*. Como Deus é a única substância cuja existência

¹⁰⁶ [...] cuja primeira parte é a Metafísica, que contém os princípios do conhecimento. Entre eles, encontramos a explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade de nossas almas e de todas as noções claras e simples que estão em nós. A segunda parte é a Física, na qual, uma vez encontrados os verdadeiros princípios das coisas materiais, examinamos em geral como todo universo é composto [...] (AT IX-2, 16, *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*).

¹⁰⁷ “De modo que aqueles que souberem examinar suficientemente as consequências dessas verdades e de nossas regras, poderão **conhecer os efeitos por suas causas** e, para me explicar em termos da Escola, poderão ter demonstrações *a priori*, de tudo o que pode ser produzido nesse novo Mundo” AT XI 47, 9-22; *O Mundo*, **grifos nossos**). “Porque só Deus é a verdadeira causa de todas as coisas que são ou que podem ser, é evidente que seguiremos a melhor maneira de filosofar, se tentarmos deduzir do conhecimento de Deus a explicação das coisas criadas por ele, de modo a adquirir **a ciência mais perfeita, que é a dos efeitos através das causas**” (B Op I 1729, Art. 24 dos *Princípios*, **grifos nossos**).

está incluída na própria essência, concluímos que Ele o único capaz de ser causa¹⁰⁸ e garantia de veracidade e existência de todas as coisas. Dito isso, a ciência certa deve começar da busca pelo conhecimento de Deus, a causa, para depois passar aos seus efeitos – tudo o que foi produzido por Deus –. Na Carta de 15 de abril de 1630, Descartes sustentou, pela primeira vez, a tese de que as essências e as existências dependem igualmente de Deus:

[...]. Mas não deixarei de me referir em minha Física a várias questões metafísicas e particularmente a esta: que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas [...] Espero escrever isso, antes mesmo de quinze dias em minha Física (AT I 144; B 30, p.146 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*).

Sendo a ciência perfeita aquela que conhece a causa e deduz dela seus efeitos, quando Descartes admite que todas as coisas dependem de Deus, inclusive as verdades matemáticas – comumente chamadas de verdades eternas –, o caminho para reformar as ciências só pode partir do conhecimento de Deus, que estabeleceu as leis da natureza. Somente depois de conhecer a causa (Deus), poderemos passar com segurança aos efeitos (mundo físico), já que ela vai garantir o conhecimento certo e verdadeiro. Por isso mesmo, a metafísica deve anteceder o estudo das ciências particulares.

A tese da dependência das verdades matemáticas a Deus é fundamental para a Física de Descartes, que estava sendo escrita desde 1629, a qual ele intitulou de *O Tratado da Luz* ou *O Mundo*. Nas próprias palavras de Descartes, sua Física nada mais era que geometria: “Toda a minha Física nada mais é do que geometria” (AT II 254-277 *a Mersenne, 27 de julho de 1638*). Na medida em que a física pode ser representada pela geometria, ou seja, em que a matéria é concebida a partir da extensão — sendo essa extensão um atributo essencial da substância extensa, cuja existência depende da substância infinita como base metafísica da física —, seus movimentos¹⁰⁹ se expressam por meio de quantidades: assim, é possível formular regras que descrevem seu comportamento, conhecidas como leis da natureza (ou verdades

¹⁰⁸ “sei que Deus é autor de todas as coisas e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu Autor” (AT I 151, *a Mersenne de 27 mai 1630*); “Porque só Deus é a verdadeira causa de todas as coisas que são ou que podem ser, é evidente que seguiremos a melhor maneira de filosofar, se tentarmos deduzir do conhecimento de Deus a explicação das coisas criadas por ele, de modo a adquirir a ciência mais perfeita, que é a dos efeitos através das causas” (P I 24)

¹⁰⁹ “A matéria e seus modos (inclusive o movimento) consistem na extensão em largura, comprimento e profundidade, objeto da geometria [...]. Essa geometrização é necessária para a fundamentação do conceito da **lei do movimento**, pois, se o movimento pode ser expresso por meio da quantidade, é possível formular regras que descrevem fundamento metafísico, que integra a identidade entre matéria e extensão, a imutabilidade divina” (AGOSTINI, org. BELGIOIOSO, 2022, p.252).

eternas). Essas leis, por sua vez, têm em Deus sua causa, pois Ele é imutável e eterno, o único capaz de criar e sustentar as leis da natureza¹¹⁰. Desse modo, ao conhecermos os efeitos a partir de sua causa, temos a garantia do conhecimento.

Doze anos depois, Descartes publica em suas *Meditações* que, o reconhecimento da existência de Deus é a única segurança de conhecimento verdadeiro, já que, mesmo as coisas que pensamos serem as mais evidentes, como as verdades matemáticas, podem ser postas em dúvida.

Na *Primeira Meditação*, o argumento hiperbólico da dúvida, o *Deus Enganador*, é construído a partir de um argumento recorrente dos ateus¹¹¹: se houver um Deus ou Ele é onipotente ou Ele é bom, porque se fosse onipotente e bom teria criado o homem perfeito, e não haveria o mal. O argumento do *Deus Enganador* reproduz isso, um Deus onipotente que me criou de modo que eu sempre erre, mesmo quando estivesse diante de verdades tão evidentes, como as da matemática. Esse argumento será fundamental para a reflexão meditativa, em vários momentos ele reaparece. Na *Quarta Meditação*, por exemplo, apesar de já ter alcançado a prova da existência de Deus pelos efeitos, ainda assim restaria a dúvida do motivo do erro, já que se Deus é onipotente e veraz, por que não me criou mais perfeito para que eu não me enganasse? Só depois de provar que o erro e o engano não dependem de Deus, mas da nossa natureza finita e criada, é possível alcançar uma garantia da regra da evidência¹¹². A prova ontológica da *Quinta Meditação* vai mostrar como só Deus é um ser necessário, eterno e imutável, e o único que, em sua perfeição e onipotência, pode garantir a certeza nas ciências: “[...] é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do

¹¹⁰ No *Mundo* e nos *Princípios* as três principais leis da Natureza são expressas da seguinte maneira: “eu coloco aqui duas ou três das principais regras, segundo as quais é preciso pensar que Deus faz agir a Natureza desse novo Mundo, e é suficiente, como creio, para vos fazer conhecer todas as outras regras” (AT XI 38 linha 4-8). As três leis que aparecem no *Mundo*, também podem ser encontradas mais elaboradas na Parte II dos *Princípios*. No artigo §37 a 1ª Lei da Natureza diz que cada coisa permanece no estado em que está até que outra coisa modifique seu estado (AT XI 84). Não há mudança sem uma causa externa. O tamanho das figuras, suas uniões e separações, os movimentos das partes de matéria de modo geral não mudam espontaneamente em virtude de causas internas, mas só ocorrem mediante a influência de outros corpos. Então, até mesmo o corpo que está em repouso, continuará em repouso a menos que sofra uma ação externa. Só causas externas provocam mudanças nas partes da matéria. No §39 a 2ª Lei da Natureza diz que todo corpo que se move, tende a continuar seu movimento em linha reta (AT IX 85). A lei da inércia nos diz que os corpos tendem a continuar em um movimento retilíneo uniforme em velocidade constante, “Essa regra, como a precedente, depende de que Deus é imutável e que ele conserva o movimento na matéria por uma operação muito simples” (AT IX 86).

¹¹¹ A referência ao ateísmo está presente na *Primeira Meditação* (AT VII 21, 22) “Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, prefiram negar um Deus tão poderoso”.

¹¹² Como mostra Olivo em seu livro *l'essence de la vérité* (2005).

conhecimento de Deus” (AT VII 15; *B Op* I 698 *Quinta Meditação*). Assim, somente aqueles que reconhecem a existência de Deus poderão ter qualquer certeza ao fazer ciência.

E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas – quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura – podem ser por mim completamente conhecidas e certas (AT VII 71, *Quinta Meditação*)

Só depois de conhecer verdadeiramente o autor de todas as coisas¹¹³ será possível alcançar a ciência certa. Exatamente por isso, Descartes diz que os incrédulos não podem fazer ciência, já que não há nenhuma garantia de conhecimento, pois só Deus garante a evidência do conhecimento.

Nas *Segundas Respostas*, Descartes responde uma objeção feita contra a tese da impossibilidade de fazer ciência que recai sobre os ateus¹¹⁴. Seu objetor coloca a questão de que não há nenhuma dificuldade para um ateu compreender, de maneira clara e distinta, que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos, sem que isso pressuponha em nenhum momento a existência de Deus. Descartes responde que, embora um ateu possa chegar a esse tipo de conhecimento, isso não pode ser considerado ciência verdadeira, já que nada há nas verdades matemáticas que garanta sua existência e nem persistência no tempo para servirem de fundamento das leis da natureza/das verdades eternas.

Que um ateu pode saber claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, eu não nego; mas eu apenas afirmo que esse conhecimento dele não é ciência verdadeira, porque não parece que qualquer conhecimento que possa ser tornado duvidoso deva ser chamado de ciência; e uma vez que se supõe que ele seja ateu, ele não pode ter certeza de que não está enganado mesmo no que lhe parece ser

¹¹³ Nas *Meditações*: “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” (AT VII 70). Nos *Princípios*: “Mas, como nem sempre pode-se atentar a elas, acontece que, quando se recorda depois de que ainda não se sabe se por acaso não foi criada com uma tal natureza que se engana mesmo nas coisas que lhe parecem as mais evidentes, então percebe que pode justamente duvidar de tais coisas, e que **não pode possuir nenhum conhecimento certo, antes de conhecer o autor de sua origem** (P I 13, **grifos nossos**)

¹¹⁴ Acrescente-se que um ateu sabe clara e distintamente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, embora esteja longe de supor a existência de Deus [...]. Pensamos que você deve satisfazer essa objeção para não deixar aos ímpios nada a reclamar” (*B Op* I 845)

muito evidente, como já foi suficientemente demonstrado. E embora essa dúvida não lhe ocorra, é possível que ela lhe ocorra se ele prosseguir com uma investigação ou se lhe for proposta por outra pessoa; e ele nunca estará a salvo dela se não conhecer Deus primeiro (AT VII 124, l. 30-125, l. 2; *B Op* I 845 *Segundas Objeções*).

A ciência verdadeira exige uma certeza absoluta e, qualquer conhecimento que possa ser tornado duvidoso, não pode ser considerado uma verdade inabalável e consistente. A existência de Deus é o fundamento último da certeza e, sem essa garantia, o conhecimento de qualquer verdade – por mais evidente que pareça – está sempre suscetível à dúvida. Mesmo que o ateu não perceba essa dúvida de imediato, ela pode surgir ao longo do tempo, seja por sua própria investigação ou pela provocação de terceiros. Ele nunca estará livre dessa possibilidade enquanto não tiver o conhecimento de Deus. Em suma, a ciência certa depende de uma base inabalável de certeza, que só pode ser garantida pelo conhecimento de Deus, algo que os ateus, por definição, não possuem. Descartes acaba reforçando sua tese nas *Sétimas Respostas*:

4. Quanto à ciência do ateu, é fácil mostrar que ela não é imutável e certa. Pois, como eu disse antes, quanto menos poder o autor atribuir à sua origem, maior será a ocasião dele duvidar se não é, talvez, de natureza tão imperfeita a ponto de errar até mesmo naquilo que lhe parecer mais evidente; e ele nunca será capaz de se livrar dessa dúvida, a menos que primeiro venha a saber que foi criado por um Deus verdadeiro que não pode fazê-lo errar. (*B Op* I 1219, *Sétimas Resposta*)

Descartes estabelece uma base transcendente para a ciência que se articula na instituição das verdades e onipotência de Deus. Para fazer ciência certa é preciso antes reconhecer a existência de Deus, que é a causa de todas as coisas (AT VII, 69; 71 *Quintas Meditações*): “[...] a certeza de todas as outras coisas depende desse conhecimento [que Deus existe], de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido”¹¹⁵. Nas *Respostas às Quintas Objeções* Descartes explica melhor: “não penso, na verdade, que as essências das coisas e essas verdades matemáticas que podemos conhecer, sejam independentes de Deus, mas penso que, como Deus assim quis e dispôs, elas são imutáveis e eternas”, o que, em seguida, ele completa: “[...] e, todavia, não se pode duvidar que elas [as verdades matemáticas] sejam conformes a esta verdadeira natureza das coisas que foi feita e construída pelo verdadeiro Deus [...]” (*B Op* I, 1184). Assim, o filósofo esclarece que as verdades matemáticas não são independentes de Deus, pelo contrário, foram dispostas por Ele e Dele dependem e,

¹¹⁵ Novamente na conclusão da *Quinta Meditação*: “[...] E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa”. O que é reforçado no Art. 13 dos *Princípios*: “[...] não pode possuir nenhum conhecimento certo, antes de conhecer o autor de sua origem” (*B Op* I 1718).

consequentemente, toda a ciência que decorre dessas verdades. Assim como Descartes mesmo afirma, o conhecimento de Deus é requisitado para todo aquele que quer fazer ciência certa:

Eu disse - é verdade - que os cétricos não teriam duvidado das verdades geométricas se conhecessem bem Deus, pois, como estas verdades geométricas são muito perspícuas, não teriam tido ocasião de duvidar delas se soubessem que todas as coisas que se entende de modo perspícuo/claro são verdadeiras. Mas isto está contido num conhecimento suficiente de Deus, que é precisamente o meio que eles não possuem (*B* 324, p.1524, *a X de agosto de 1641*).

3.2 A simplicidade divina contra o ateísmo

Descartes acreditava que as teses dos ateus eram, frequentemente, alimentadas por aqueles que eram incapazes de falar de Deus dignamente e tratavam-no como uma coisa finita. Por isso, também, que para proteger a divindade dos ataques ateus era preciso combater também essas teorias.

[...] É, com efeito, falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno e o submeter ao Estige e aos Destinos **dizer que essas verdades são independentes dele** (AT I 144; B 30, p.146 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*).

[...] se apegam às sílabas de seu nome e pensam que é suficiente para conhecê-lo saber que *Deus (Dieu)* quer dizer o mesmo que o que se chama *Deus* em latim e que é adorado pelos homens. **Aqueles que não têm, de modo algum, pensamentos mais altos que esses, podem facilmente tornar-se ateus.** Além disso, uma vez que compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus, não é de admirar se eles não acreditam que elas Dele dependam (AT I 150; B 30, p.150 *a Mersenne de 6 de maio de 1630*).

Os motivos que comumente levam os ateus a atacar a existência de Deus são: não reconhecerem a infinitude e incompreensibilidade de Deus; acreditarem que as verdades matemáticas, perfeitamente compreensíveis, são a expressão da racionalidade divina; reduzirem Deus ao mesmo nível das criaturas ou o inverso, de modo a crer que o acesso à Deus seria horizontal, assim como pregavam algumas teorias univocistas.

Esses argumentos comuns, que surgiam contra Deus, partiam de conclusões tiradas dessas teorias que tratam Deus indignamente: vem da opinião de achar que poderíamos compreender a infinitude divina porque compreendemos com facilidade as demonstrações geométricas. Isso porque, ao sugerir que a racionalidade de Deus seria a mesma da nossa, se podemos compreendê-la, por que não é tão fácil acessar o conhecimento da existência de Deus?

A crítica de Descartes vai contra as linhas teológicas da escolástica que, mesmo que *por razão*, distinguem as faculdades de Deus, discriminando o papel de cada uma delas. As correntes escolásticas intelectualista e voluntarista, certamente são alvo da crítica de Descartes.

A tradição medieval, originada do platonismo, com Agostinho e Dionísio, o areopagita, apresentava uma ideia sobre as verdades eternas fundadas em sua própria necessidade por identidade lógica, que se imporia sobre a ação criadora de Deus. Tal doutrina foi seguida por diversos filósofos como Tomás de Aquino, Suarez, Vasquez, Eustache de Saint-Paul, Scipion Du Pleix e Goclenius (MARION, 1991, p.69). Marion (1991) procurou estabelecer os possíveis adversários das cartas de 1630¹¹⁶, que assumimos aqui fazerem parte de um só grupo que Descartes se opõe ao defender o estabelecimento das verdades que revela a simplicidade divina.

A forte presença do Lambda (λ), da metafísica de Aristóteles, na tradição cristã influenciou a vertente intelectualista da Escolástica, que valorizava a razão como o que nos diferencia dos outros animais. A ideia geral é que a razão, o intelecto, é a faculdade que nos aproxima de Deus, isso é, o que nos tona *imago Dei*, *imagem e semelhança de Deus*. Em certa medida, podemos conhecer Deus porque comungamos de uma mesma racionalidade. Daí vem a ideia de que a metafísica é uma ciência divina. Tal corrente, aceita amplamente entre os contemporâneos de Descartes, defende uma univocidade da razão humana e divina, como esclareceremos.

De acordo com a tradição intelectualista de São Tomás de Aquino, as essências são o conteúdo disponível no intelecto divino para ser efetivado pela ação voluntária de Deus. Deus confere existência às essências, mas essas essências já existem eternamente em Seu intelecto, fazem parte dele. É preciso admitir que na simplicidade divina há uma multiplicidade de ideias, e essa multiplicidade não contraria a simplicidade do criador, já que é só um único

¹¹⁶ Marion (1991) os distingue em dois tipos, aqueles que representam uma oposição teológica que seriam Bérulle e Suarez (que é o único citado diretamente nas cartas de 1630), como representante da tradição escolástica; e os adversários científicos: Mersenne – que é uma conclusão óbvia, já que as cartas são enviadas a ele – e dois cientistas contemporâneos, Kepler e Galileu. Suarez, apesar de ter sido o único citado diretamente por Descartes, não seria o mais radical entre os que defendiam a independências das verdades eternas, Vázquez, que está entre os que citamos como herdeiro de Agostinho e Dionísio defendia uma tese que Descartes faz uma oposição direta nas cartas de 1630, de acordo com Vázquez, “[...] as coisas não são possíveis porque são conhecidas; pelo contrário, são conhecidas porque são possíveis” (VÁZQUEZ apud Marion, 1991, p.54). Para Vázquez as regras da razão intrinsecamente determinam a possibilidade, impossibilidade, necessidade e contingência das essências. Ele afirma que a necessidade se impõe à Deus, «necessária e anterior [...] à vontade e ao intelecto divinos». (GATTO, ano artigo sobre a escolástica tardia, p.). Assim, as verdades são fortemente independentes e absolutamente anteriores à potência e vontade de Deus. As essências são conhecidas eternamente por intelecto de Deus. Nesse caso, a onipotência de Deus fica comprometida, já que se restringe a fazer com que os possíveis existam desde que não impliquem contradição. A tese de Marion é que todos eles são adversários da tese de 1630, no contexto da questão da analogia. Todos eles defendem que além de incriadas as verdades eternas representam o ponto de união, de ligação entre Deus e as criaturas, sendo esse univocismo responsável pela conclusão de que Deus e os homens partilham a mesma racionalidade e, no pior dos casos, que as verdades independentes de Deus existiriam mesmo que Deus não existisse.

Ser – Deus – que as atualiza, ou seja, dá-lhes a existência¹¹⁷. No entanto, para a atualização das essências existe uma lógica própria, que independe da vontade, e ocorre antes, no intelecto. O poder de Deus seria, então, limitado à lógica interna das verdades¹¹⁸. O exemplo clássico é dizer que, se Deus decide criar o homem, necessariamente ele deve criá-lo animal racional. Deus pode escolher dar ou não a existência ao homem, porém não pode criá-lo fora da racionalidade, pois seria impossível separar o ser da sua essência sem descaracterizá-lo. Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino explica que Deus é onipotente e pode fazer tudo o que é absolutamente possível, e o contraditório não está nem disponível para ser criado: “[...] as coisas, porém, que implicam contradição não constituem objetos da divina onipotência, por não poderem ter a natureza de coisas possíveis, Por isso é mais conveniente dizer que não podem ser feitas, em vez de dizer que Deus não pode fazê-las” (AQUINO, 1980, I q.25, a3). Deus é onipotente diante daquilo que pode ser feito, ao passo que aquilo que Ele não pode fazer não é devido à uma impotência, mas da impossibilidade da própria coisa de ser feita. Isto é, aquilo que é absolutamente impossível está na ordem do não-ser e, por isso, não possui conteúdo, é impensável até mesmo para o intelecto divino. A impossibilidade, a necessidade, a contradição e a possibilidade das verdades eternas é regida pela sua própria razão, a identidade lógica, “E assim, é claro que a onipotência de Deus não exclui das coisas a impossibilidade e a necessidade [...] o poder de Deus não abrange o que implica contradição” (AQUINO, 1980, I q 25, a 4). Dessa maneira, as verdades eternas e necessárias são absolutamente incriadas – mas não são independentes de Deus, porque constituem seu intelecto –, por isso dizemos que são coeternas a Deus, elas são a razão produtora de todo o que existe. Esse aspecto importante da doutrina tomista centraliza o papel da faculdade do intelecto, da razão. É o conhecimento, o exercício do intelecto, que nos aproxima de Deus, “para o conhecimento, a criatura finita se abre ao que está além de seus próprios limites. O conhecimento intelectual representa a abertura máxima” (RENAULT, 1995, p.74-75). A racionalidade compartilhada entre Deus e a criatura e passa a ser unilateral por causa do caráter necessário das verdades, não só para as criaturas, mas também para Deus. Assim as regras respeitadas na criação, são as mesmas que o ser criado acessa pelo seu

¹¹⁷ Como explica Renault, “o que seria contrário à sua simplicidade [de Deus] é que ela seja atualizada por várias formas inteligíveis. Então, se há no espírito divino múltiplas ideias é de uma multiplicidade de objetos conhecidos que ele se trata” (RENAULT, 1995, p.57).

¹¹⁸ Uma razão própria das verdades dispensaria até mesmo Deus, já que pode-se concluir disso uma certa independência das verdades: “A necessidade da verdade lógica, como *ratio*, não dispensa somente a causalidade eficiente e de existência, mas também Deus” (MARION, p.49, 1991).

intelecto¹¹⁹. Existe, portanto uma razão unívoca que tem como fim a própria bondade de Deus, “A essência divina é o bem por excelência, o objeto primeiro e imediato da vontade de Deus” (GILSON, 1982, p.77). Deus age visando sua bondade assim como as coisas criadas, estão todos orientados em direção a esse fim. Posteriormente a Descartes, a corrente intelectualista ainda se mantinha forte. Leibniz, por exemplo, vai introduzir na sua metafísica o *princípio de razão suficiente*, cuja ideia é que toda ação tem um motivo para se realizar.

Podemos ver em Mersenne, o correspondente das cartas de 1630, uma visão comum entre os matemáticos da época. Eles apoiavam-se no intelectualismo para defender um acesso a Deus através da razão, pela matemática: “uma curiosa simbiose do pensamento cristão tradicional e de uma nova ‘espiritualidade matemática’ e experimental. Repetimos que Deus – ele [Mersenne] acredita nisso – fala sobretudo ao sábio” (LENOBLE, 1943, p. 255). Ao praticar ciência, o homem estaria utilizando a mesma geometria de Deus, aproximando-se de Deus. A matemática, assim, seria um caminho quase direto para o acesso ao divino.

Em São Boaventura e Duns Escoto há a ideia de que o que compartilhamos com Deus não é propriamente o intelecto, mas, a vontade, que seria em nós a *imago dei*. Essa posição clássica, forte no séc. XIV, ficou conhecida como voluntarismo. O voluntarismo vem de uma reflexão teológica sobre a salvação do homem, na qual a vontade é menos um poder de eleição, mas está marcada pela alternativa, isto é, o poder de escolher uma coisa ou outra. Nessa perspectiva, a graça nos possibilitaria o poder de consentimento, de modo que somos livres para consentir pelo concurso da graça e escolher amar a Deus. Apesar dos teólogos e filósofos, defensores do voluntarismo, citarem a infinita liberdade da vontade de Deus, ela, ainda sim, estaria determinada pelas verdades eternas. A ação de Deus é limitada pela necessidade das verdades, assim, Deus não pode fazer o impossível, não pode realizar o contraditório, não pode fazer o mal e nem aniquilar qualquer coisa, não pode dar a independência às criaturas e nem se autodestruir, “Ele não pode não ser Deus”¹²⁰.

Determinar a liberdade a partir da capacidade de escolher, ou seja, de dizer sim ou não, dentro do contexto teórico da razão, vai além de meramente consentir ou recusar, mas requer a formulação de uma ética. Na *Quarta Meditação*, Descartes une os âmbitos prático e teórico da vontade, pensando a sua aplicabilidade. Descartes poderia ser confundido com um

¹¹⁹ Elas [as verdades eternas] representaram, de facto, os modelos incriados que tinham acompanhado o agir *ad extra* de Deus. Como estavam *ab aeterno* relacionadas com a vontade divina, Deus, apesar da sua absoluta onipotência, nunca teve a possibilidade de mudar a sua intrínseca necessidade (GATTO, p. 3)

¹²⁰ “Deus não é completamente livre e indiferente no que concerne às leis da moral” (KOYRÉ, 1987, p.95-96).

voluntarista, haja visto que, para pensar a perspectiva da vontade humana, ele faz amplo uso da liberdade vinculada à vontade como a possibilidade de escolha. Ele afirma que, agir pela vontade é agir livremente e essa é a maior perfeição do homem, “a suma perfeição do homem é agir livremente” (P I art.37); livre é aquele que pode abraçar a verdade ou não abraçá-la voluntariamente (art. 37). Além disso, Descartes vai falar que o que nos aproxima de Deus é justamente a nossa capacidade volitiva de desejar “como que” infinitamente¹²¹, como aparece em carta a Chanut: “Ora a liberdade da vontade é nela mesma a coisa mais nobre que podemos ter, visto que é o que nos torna de um certo modo iguais a Deus [...]” (AT V 85) e, em 1649, nas *Paixões da Alma*, é expressa nos seguintes termos: “Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio [pois,] ele nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus [...]” (AT XI 445). Será que podemos falar de um voluntarismo cartesiano? Talvez sim, no caso do homem (I) e, com toda certeza, não, para pensar a ação de Deus (II).

(I) a liberdade do homem enquanto ser finito e criado

A distinção entre as faculdades da mente (vontade e intelecto), só fazem sentido se se admite que há um processo, um caminho da reflexão, da deliberação à ação. Então, no que diz respeito ao intelecto do homem, podemos pensar uma distinção entre o intelecto e a vontade, porque Deus já havia disposto as regras da racionalidade, as verdades eternas. Se Deus as imprimiu em nossas almas, é preciso imaginar que haja um “lugar” nas nossas mentes para essas noções. Elas são, portanto, inatas a nós: “elas são todas *congênitas às nossas mentes*, assim como um Rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder” (AT I 144, B 30 p.146 *A Mersenne 15 de abril de 1630*); “notei certas leis que Deus estabeleceu na natureza, e imprimiu tais noções em nossas almas” (AT VI 41, *B Op I 70 Quinta Parte do Discurso*).

Em nosso intelecto residem verdades necessárias e imutáveis – que são as leis de Deus em nós – que delineiam uma estrutura epistemológica à qual não conseguimos nos opor, pois constituem nossa própria natureza, como se fosse a forma como fomos configurados para pensar. Toda deliberação toma essas leis como pressuposto; leis que foram estabelecidas e impressas em nossas mentes por Deus. As verdades, quando percebidas clara e distintamente, nos inclina a assentir quase que instantaneamente. Então, quando estamos diante de

¹²¹ Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a ideia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus (AT VII 57 *Quarta Meditação*).

contradições, sofremos a força da repulsão, de modo que algumas ideias são até mesmo impensáveis, como a imagem de um triângulo com quatro ângulos ou um monte sem vale (AT VII 66 *Quinta Meditação*), ou até mesmo imaginar que Deus pudesse fazer com que as criaturas fossem independentes Dele¹²². Quando dizemos que algo é contraditório significa apenas que é inconcebível à nossa razão.

[...] um efeito que implica uma contradição no conceito, isto é, um efeito que não pode ser concebido por nós [...] Deus me deu uma mente que não pode conceber uma montanha sem um vale, ou uma soma de um e dois que não faz três, e assim por diante, e que tais coisas implicam uma contradição na minha concepção (AT V 219-224; B 665 2579-2580 *para Arnauld de 29 de julho de 1648*).

As relações de impossibilidade, necessidade e contradição das verdades é a maneira como as coisas criadas estão organizadas. A percepção clara e distinta nos orienta em direção ao bem e ao verdadeiro. Quando agimos sem nos guiar pela clareza e distinção, mas por ideias obscuras e confusas, caímos no estágio mais baixo da liberdade: a indiferença. Descartes explica melhor esse ponto nas *Respostas às Sextas Objeções*:

Quanto ao homem, uma vez que encontra a natureza de todo bem e verdade já determinada por Deus, é evidente que age de bom grado e, ainda assim, abraça livremente, o bem e o verdadeiro, quanto mais claramente ele vê. Ele nunca é indiferente, a não ser quando não sabe o que é o melhor, ou ainda ignora o verdadeiro ou, certamente, quando ele não vê tão claramente que ele não possa duvidar. E, assim, muito grande é a indiferença humana daquela que convém à liberdade divina. (AT VII 432; B Op I 1226)

A indiferença representa, portanto, o nível mais baixo de liberdade a que o homem pode chegar. Ao ignorar o verdadeiro – ou seja, quando não reconhece o bem e o verdadeiro e ainda assim toma uma decisão cega, sem enxergar as razões por trás de sua ação –, assim, mesmo que acertemos ao acaso, ainda assim estamos cometendo um erro, pois a verdade não foi vista claramente¹²³.

A liberdade de indiferença se baseia na falta de uma razão que orienta a ação. Uma imagem ilustra esse tipo de liberdade, o asno de Buridan: em que um asno situado a igual

¹²² Confesso que há contradições que são tão evidentes que não as podemos representar em nosso espírito sem que as julguemos totalmente impossíveis, como esta que propões: *que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem, de modo algum, dependentes dele* (AT IV 111-120; B 454 p. 1906-1914 *Descartes a Mesland de 2 de maio de 1644*).

¹²³ O resumo do art. 44 dos *Princípios* demonstra como a dificuldade de agir somente diante do que é percebido claramente é a maior causa dos erros: “Estamos sempre julgando mal quando assentimos a algo que não foi claramente percebido, mesmo que, por acaso, acertemos na verdade; e isso ocorre porque presumimos que aquilo já havia sido suficientemente compreendido por nós anteriormente”.

distância entre dois montes de aveia, sem razão para preferir um ao outro, morre de fome¹²⁴. Para Descartes, a indiferença não está exatamente na incapacidade de ação, mas na deficiência da “visão da alma”, “quando [o homem] conhece menos razões que o empurram a escolher uma parte ao invés da outra [...] Pois, parece-me certo que *de uma grande luz do intelecto segue-se uma grande propensão da vontade*” (AT IV 116; B 454 p.1912; *Descartes a Mesland 2 de maio de 1644*). A liberdade não segue da indiferença, mas da vontade que, na medida em que delibera sobre a luz do intelecto são mais livres. Como podemos ver na *Quarta Meditação*, o erro não constitui a nossa natureza, mas é um defeito da nossa ação; e só depende de nós evita-lo. Podemos conter a vontade nos limites do intelecto, e só julgar diante de algo que é percebido claramente. Assim, a abstenção do julgamento, quando se está diante de uma percepção obscura e/ou confusa, é ainda melhor do que agir indiferentemente¹²⁵. Como Descartes explica no *Colóquio com Burman*, quando nossa vontade é indiferente há uma falha, nós não estamos percebendo as coisas com clareza.

No que diz respeito ao bem e ao mal, quando a vontade é indiferente a ambos, já há uma falha, pois ela deve desejar o bem sem essa indiferença, o que é diferente do que ocorre nos aspectos teóricos. Pois os pecados quase sempre decorrem da ignorância, já que ninguém pode desejar o mal como mal. Assim, Deus nos concedeu a graça, quando prometeu a vida eterna por meio de nossas boas obras, às quais, de qualquer forma, somos obrigados. De outra forma, ninguém teria pensado ou aspirado a isso (AT V 159-160; B Op II 1270-1273).

Deus é a fonte de todo o bem e toda a verdade e quando escolhemos o mal, o fazemos porque nos confundimos pensando que era um bem, pois ninguém pode desejar o mal pelo mal.

Nas *Meditações*, o caminho para evitar o engano depende da nossa capacidade de perceber com clareza as verdades que estão em nós, “porque uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão da vontade, assim, nisso acreditei tanto mais espontânea e livremente quanto menos lhe fui indiferente” (AT VII 59). A luz natural é a própria faculdade da razão: “tudo o que a luz natural me mostra [...] de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz.” (AT VII 38), “[a luz natural] não pode jamais atingir qualquer objeto que não seja verdadeiro na medida em que é atingido por ela mesma, isto é, na medida em que é percebido clara e distintamente” (P I art.30). Essa luz representa uma capacidade intrínseca e universal presente

¹²⁴ LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, §49 e §307; 1969, p. 131 e p. 299-300.

¹²⁵ “[...] somos intimamente conscientes de nossa liberdade, e sabemos que podemos suspender nosso assentimento quando queremos” “AT V 159-160; B Op II 1270-1273 *Colóquio com Burman*).

na mente de acessar noções que constituem nossa estrutura de pensamento. Se existem razões certas e indubitáveis que me inclinam para uma parte em vez de outra e eu escolho seguir a minha intuição, mais livremente eu ajo. Essas ideias verdadeiras estão na minha mente, “[...] as ideias verdadeiras que me são congênicas” (AT VII 68) e, sempre que a minha mente se atenta a elas, percebo que são verdadeiras, por exemplo as verdades geométricas que tenho em mim, quando as considero parecem-me muito evidentes, “considero a natureza do triângulo, parece-me muito evidente e não posso crer que seja verdadeiro que seus três ângulos são iguais a dois retos, enquanto presto atenção em sua demonstração” (AT VII 70). Exatamente como Descartes já havia dito na carta de 1630, “[...] não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas *congênicas às nossas mentes*, assim como um Rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder” (*a Mersenne 15 de abril de 1630*). E, nas *Meditações*, as coisas as quais conheço verdadeiramente estão garantidas porque dependem de Deus,

[...] 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 claro e distintamente são necessariamente verdadeiras [...] conquanto que me lembre de as haver clara e distintamente percebido (At VII 70)

As verdades são leis que Deus imprimiu em nossas mentes de modo que somos impelidos a assentir quando estamos diante delas. Se um rei tivesse tal poder, certamente mandaria imprimir em seus súditos as suas leis, para que sempre que eles as considerassem encontrariam nelas um norte para tomar decisões: A regra da evidência afirma que “é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente” (AT VII 35). Por fim, a problemática da causa dos erros é solucionada pela submissão da racionalidade humana à lógica intrínseca das verdades eternas, cuja veracidade repousa em Deus.

Considerando que há uma razão que orienta as nossas ações, faz sentido que pensemos um papel distinto para a vontade e para o intelecto do homem. Porém, não cabe, por analogia, usando o finito para pensar o infinito, tentar compreender a razão de Deus a partir da nossa. Comumente, “[...] fala-se ordinariamente, imaginando-o quase sempre como uma coisa finita” (AT I 144; B 30, p.146 *a Mersenne de 15 de abril de 1630*). A presunção de achar que o ser criado e finito deveria ser capaz de compreender o infinito, provém, muitas vezes, desse erro, de não buscar conhecer Deus através do que acessamos, mas pensa-lo *à nossa imagem e semelhança*. Seria, então, uma temeridade acreditar ser possível acessar os fins impenetráveis

de Deus. É, então, tratar com indignidade o nome de Deus quando se acredita que nossa razão pode ter a dimensão da infinitude divina.

(II) A liberdade de indiferença de Deus

As teses que, em geral, difamam o nome de Deus, costumam se apoiar em três pontos: primeiro, atribuem a Deus emoções humanas; segundo, limitam o poder e a sabedoria divina à capacidade humana; terceiro, não compreendem, como e nem por que, as coisas foram feitas por Deus e, por isso, duvidam de sua existência.

E direi de maneira geral que todas aquelas coisas, que **os ateus** vulgarmente usam para atacar a existência de Deus, sempre dependem do fato de que, **ou se atribuem a Deus as emoções humanas, ou se concede às nossas mentes tanto poder e sabedoria, que tentamos determinar e compreender o que Deus pode e deve fazer.** (AT VII 9, B Op I 690, *Prefácio às Meditações* tradução autoral)

Todos os argumentos têm a mesma origem: o não reconhecimento da impossibilidade de compreender a natureza infinita de Deus. As correntes filosóficas que vimos, como o intelectualismo e o voluntarismo, costumam crer que as naturezas divina e humana são reguladas pelas mesmas razões, o que provocaria, como já dissemos, um tipo de unidade no conhecimento e dariam acesso ao campo do divino. Isto é, na medida em que as verdades são totalmente compreensíveis, e não entendemos por que Deus fez ou não determinadas coisas, julgam que Deus não existe, já que podemos compreender suas razões, mas não sua existência. Por exemplo, essas pessoas julgam que o mal do mundo seria contraditório à bondade e onipotência de Deus e, por isso, afirmam que Ele não existe. Olivo (p. 354, 2005) explica como que o mal/erro não é contraditório à ideia de Deus, porque nas *Meditações* fica claro que não há uma pretensão de razão pelas causas finais, isto é, Deus não sendo submetido às nossas verdades, não cria as coisas visando um fim tal qual compreendemos as coisas. Em geral, os comentadores interpretam a *Quarta Meditação* como uma teodiceia, mas, como explica o comentador, as teodiceias tradicionais requerem o uso de um fim ao qual destina-se a ação de Deus, o que a própria doutrina das verdades eternas recusa em si mesma “Ora, no caso da doutrina da criação das verdades eternas, *a teodiceia se encontra desqualificada em seu princípio*, na medida em que o cartesianismo desqualifica qualquer pretensão de razão por causas finais” (2005, p.355). Deus não cria as coisas visando um fim, como o Bem, o Belo, ou o Verdadeiro, mas é porque ele criou as coisas dessa forma que elas são boas, belas e verdadeiras. “Não devemos então dizer que se Deus não existisse, essas verdades seriam, entretanto, verdadeiras; pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras (AT I 150, B 30, p.150)”,

“[...] as ideias verdadeiras que me são inatas, entre as quais a primeira e mais importante é a ideia de Deus” (AT VII 68 *Quinta Meditação*).

Sendo assim, se é Deus quem produz o bem, a verdade, a justiça, os axiomas lógicos, as verdades matemáticas etc., Ele não é antecedido/orientado por nenhuma razão, ou seja, a ação de Deus é toda simples, “Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que uma preceda a outra, *ne quidem ratione*” (*a Mersenne de 27 abr. 1630*). Essa distinção aí mencionada, a distinção de razão é uma distinção fraca, que busca entender um termo distintamente dos outros. Quando se admite qualquer distinção em Deus, sua ideia torna-se obscura. Esse erro fez com que correntes filosóficas e teológicas caíssem num grave problema: submeter Deus às razões próprias da racionalidade finita; como ocorre com o intelectualismo, o voluntarismo e outras como o nominalismo¹²⁶ etc. Todas elas, porque supõem que as verdades eternas e necessárias são para Deus como são para os homens, acabam blasfemando contra o criador: “e se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras [o nome Deus], nunca poderiam dizer sem blasfêmia que a verdade de alguma coisa precede o conhecimento que dela Deus tem, pois em Deus querer e conhecer são um só” (AT I 148; B 31, p.14, *a Mersenne 6 de maio de 1630*). Como explica Agostini, a distinção de razão pode até ser usada para fazer distinções racionais dentro da ideia de Deus, mas é preciso ter em conta que a distinção, mesmo que normativa, leva à obscuridade de Sua ideia, o que pode acarretar em erros graves:

Como vimos, de fato, a distinção de razão é uma abstração, ou seja, uma operação na qual um termo é considerado sem pensar (*sans penser*) no outro (AT IX 216): por definição, portanto, dentro da distinção de razão, não há contradição, porque isso exige que dois conceitos sejam pensados simultaneamente; em vez disso, há obscuridade e confusão (2004, p. 254).

Se fazemos uma distinção entre intelecto e vontade em Deus, tendemos naturalmente a atribuir a Deus as mesmas regras de razão que organizam nossa racionalidade, já que não conseguimos pensar de outro modo, não dissociamos a coisa da sua essência, por

¹²⁶ Para Suarez, por exemplo, há uma exterioridade das verdades em relação a uma instância mais essencial, no entanto, diferente de Descartes que diz que as verdades são asseguradas por Deus, isto é, dependem Dele como se autor, as verdades, em Suárez, possuem um princípio de razão próprio, distinto de Deus, o que pressupõe, portanto, a independência das verdades em relação a Deus (MARION, 1991, p.27). “[...] enquanto são Tomás só admite uma simples distinção de razão e parece ainda evitar afirmá-lo expressamente, Duns Escoto introduz uma distinção formal e ainda, até um certo ponto, real” (GILSON, 1982, p.147). “O nominalismo de Ockam e o voluntarismo de Duns Scoto, também submetem Deus à lógica da não-contradição. Para todos os nominalistas vale a lógica da linguagem, a potência de Deus se estende a tudo que não implica contradição, “uma evidência enganosa é uma coisa contraditória, impossível mesmo pra Deus” (P. Vignaux apud Rodis-Lewis, 1985, p.131).

exemplo, não conseguimos pensar um triângulo sem ângulos ou um monte sem vale. Por isso, é preciso, antes de mais nada considerar a simplicidade e unidade de Deus, como Descartes conclui nas *Meditações* que “a unidade, a simplicidade ou inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que entendo estarem Nele” (AT VII 50). Em Deus, portanto, há uma unidade de seus atributos e sua ação, “[...] a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, toda simples e toda pura; [...] porque em Deus *ver* e *querer* são uma mesma coisa” (AT VIII 29, *B Op* I 1753, P I 60, *a Mesland de 2 de maio de 1644*). O que significa que não há nenhuma razão que precede a criação, “[...] decreto de criar o mundo, para o qual Ele foi completamente indiferente” (AT V 159-160; *B Op* II 1282-1286. *Colóquio com Burman*). Deus criou tudo indiferentemente. Deus conhece, quer e cria sem que um preceda o outro, de um só golpe. Mas, como podemos compreender, então, o porquê de todas as coisas? Na verdade, não podemos.

Digo que o sei e não que o concebo nem que o compreendo; pois não se pode saber senão que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma, por ser finita, não o possa compreender nem o conceber; do mesmo modo que podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar como fariamos com uma árvore ou qualquer outra coisa que não exceda de nenhum modo o tamanho de nossos braços: pois compreender é abraçar pelo pensamento; mas para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento (AT I 151; B 32, p.152 *a Mersenne 27 de maio de 1630*).

Não podemos compreender e nem, ao menos conceber, a imensidão da infinitude divina, pois seria como abraçar uma montanha, teremos acesso apenas a uma ínfima parte dela, mas jamais do todo. Nas *Meditações* Descartes escreve novamente, “[Deus] o detentor de todas aquelas perfeições que não posso compreender, mas que, de algum modo, posso atingir pelo pensamento” (AT VII 52 *Terceira Meditação*). O que é justificado na meditação seguinte, “é do princípio do intelecto finito que não entenda muitas coisas, e do princípio do intelecto criado que seja finito” (AT VII 60, *Quarta Meditação*).

Além disso que a confissão mais ímpia que se possa fazer, de dizer de si mesmo, no sentido que tomei a palavra ideia, que não se tem nenhuma ideia de Deus: pois não é somente dizer que não a conhece de modo algum por **razão natural**, mas também que nem pela fé, nem por nenhum outro meio não poderia saber nada dele, porque se não se tem nenhuma ideia, isto é, nenhuma percepção que responde ao significado dessa palavra *Deus* [...] (*B Op* 1404-1406, *grifos nossos*).

Seria absurdo que uma coisa finita pudesse compreender uma coisa infinita, por isso não. Compreender a grandeza de Deus seria uma prova de imperfeição do criador e, se

assim fosse, Ele seria tão imperfeito quanto nós, e não seria Deus. Desse modo, porque não podemos compreendê-lo, sua majestade é ainda mais admirável¹²⁷. É, então, tratar com indignidade o nome de Deus quando se acredita que nossa razão pode ter a dimensão da Sua potência, “[...] já que Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano e a necessidade dessas verdades não excede de modo algum nosso conhecimento, são elas alguma coisa menor e sujeita a essa potência **incompreensível**” (AT I 150, *a Mersenne de 6 de maio de 1630*).

Art. 23: *Assim, através de uma única ação* // Como isso acontece, não podemos conceber, mas apenas entender. O fato de concebermos isso de qualquer outra forma decorre do fato de que concebemos Deus como um homem que, como nós, faz tudo por meio de muitas ações diferentes; mas se nos voltarmos, como devemos, para a natureza de Deus, veremos que ele não pode ser compreendido, exceto na medida em que faz tudo por meio de uma única ação (AT V 159-160; *B Op II 1282-1286. Colóquio com Burman*).

Portanto, não podemos pensar Deus a partir das limitações que servem à nossa razão criada. Não podemos dizer que algo é impossível, contraditório ou necessário para Deus, pois em relação a Ele tudo é criado e limitado. Então, mesmo que não possamos compreender Deus e todos os seus atos, podemos conhecer alguns de seus atributos quando meditamos, “[...] é necessário considerar não o que podemos compreender das coisas pertencentes a Deus ou ao infinito, pois sabemos que não podem ser compreendidas por nós, mas apenas o que tocamos com alguma razão definida” (B 324 1520, *a X agosto de 1641*), “Pois, conhecendo Deus, estamos certos de que ele pode fazer tudo o que compreendemos distintamente” (AT VIII 29, *B Op I 1753, P I 60*) e que Ele é a causa de todas as coisas que percebo clara e distintamente (AT VII 62). E mesmo não compreendendo e nem concebendo como o ato criador acontece, somos capazes de entender que ele se dá em uma ação única. A potência infinita de Deus não pode ser compreendida por nós, que somos seres finitos, cuja natureza do infinito supera infinitamente com sua imensidão. Assim, desde que nos lembremos de considerar nossas mentes como finitas e Deus como incompreensível e infinito, essas dificuldades não se nos apresentarão (AT VII 9, *B Op I 690, Prefácio às Meditações* tradução autoral).

¹²⁷ “[...]. Ao contrário, não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos. Mas o fato mesmo de que a julgamos incompreensível nos faz estima-la ainda mais; assim como um Rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, desde que, todavia, não pensem por isso estarem sem Rei, e que eles o conhecem suficientemente para disso não duvidar de modo algum” (*a Mersenne de 15 de abril de 1630*).

As razões de Deus são inacessíveis ao homem, cuja natureza débil e limitada não abrange a natureza infinita de Deus. Não podemos compreender sua onipotência e, por isso, não devemos limitar sua ação à nossa imaginação. Consequentemente, diante da nossa limitação, não podemos compreender tudo o que Deus pode fazer¹²⁸ “Deus como um ser infinito e incompreensível e o único autor do qual todas as coisas dependem [...] podemos assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender” (AT I 145-146, *a Mersenne de 15 abr. de 1630*).

A incompreensibilidade de Deus o distingue das verdades, o que prova, mais uma vez que, as verdades não são conjuntas à essência de Deus e nem independentes de Dele. Exatamente porque as verdades são compreensíveis, sabemos que elas não são razões que poderiam regular uma natureza infinita e incompreensível, isto é, elas são algo menor que Deus e sujeitas à sua potência incompreensível.

Além disso, uma vez que compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus, não é de admirar se eles não acreditam que elas Dele dependam. Mas deveriam julgar ao contrário: já que Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano e a necessidade dessas verdades não excede de modo algum nosso conhecimento, são elas alguma coisa menor e sujeita a essa potência incompreensível (6 de maio de 1630)

Todo conhecimento que temos é garantido por Deus. É exatamente porque as verdades são completamente acessíveis ao intelecto humano que devemos concluir que, Deus, sendo incompreensível, seria algo maior que essas verdades. Nas palavras de Descartes¹²⁹:

p. 479: P: Mas de onde vêm, então, essas ideias das coisas possíveis, que antecedem a vontade? Resposta: Tanto essas como tudo o mais dependem de Deus, pois Sua vontade não é apenas a causa das coisas atuais e futuras, mas também das possíveis e das naturezas simples. Nada pode ou deve ser imaginado que não dependa de Deus. P: Mas, então, Deus poderia ter ordenado à criatura que o odiasse, e poderia ter instituído isso como algo bom? Resposta: Agora, Ele não pode, mas não sabemos o

¹²⁸ “Enquanto considero essas coisas com mais atenção, percebo, primeiro, que não devo me surpreender se há certas coisas feitas por Deus cujas razões não compreendo; nem devo, por isso, duvidar de Sua existência, pelo fato de talvez experimentar outras coisas que não entendo por que ou como foram feitas por Ele. Pois, já que sei que **minha natureza é muito fraca e limitada, enquanto a natureza de Deus é imensa, incompreensível e infinita**, também sei o suficiente para entender que Ele pode fazer inúmeras coisas cujas causas ignoro; e por essa única razão considero que todo o tipo de causa que depende de um propósito não tem utilidade nas coisas físicas, pois acredito que seria temerário investigar os desígnios de Deus” (AT VII 55; *B Op I 752, Quarta Meditação*, Tradução livre).

¹²⁹ “E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas-quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura- podem ser por mim completamente conhecidas e certas” (AT VII 71).

que Ele poderia ter feito. Mas por que não poderia ter ordenado isso à uma criatura? (AT V 159-160; *B Op* II 1270-1273 *colóquio com Burman*).

Como tudo tem uma causa, pois o nada não é produtor e, considerando a natureza eterna e imutável delas, percebo que eu não posso as ter produzido, pois quer eu pense nelas ou não, elas ainda estão lá, imutáveis, só podemos concluir que Deus é a causa delas¹³⁰.

4. A dependência das verdades a Deus nas *Meditações*: críticas e interpretações

O que nos propomos aqui é avaliar se a nossa tese estaria vulnerável às críticas dos comentadores que geralmente se opõem à leitura das *Meditações* a partir da teoria do estabelecimento das verdades por Deus, que aqui chamaremos de teoria da dependência das verdades a Deus.

Em geral, os interpretes da obra cartesiana possuem uma posição contrária à abordagem direta da tese de 1630 nas *Meditações*. Para Bréhier, por exemplo, mesmo sendo a luz para a compreensão da dúvida hiperbólica do *Deus Enganador*, essa tese não aparece nos textos publicados “Vemos, então, que os textos célebres e clássicos das *Meditações* sobre a dúvida hiperbólica e a garantia divina, só podem ser explicados, sem ambiguidade, por essa teoria da criação das verdades eternas, que Descartes queria que fosse publicada já em 1630 e da qual, no entanto, nada disse em seus livros” (BRÉHIER, 1937, p.23). De acordo com Bréhier, o *Deus Enganador* não teria a mesma função do Deus das cartas de 1630 e, por isso, não seria uma retomada da tese sobre as verdades eternas. Nas *Meditações* o *Deus Enganador* tem a função de suspender a certeza daquilo que conhecemos por intuição e, tendo estabelecido que Deus não é enganador, teremos a segurança de confiar na nossa memória, “Deus pode garantir que não estamos enganados, quando dizemos que temos certeza de que compreendemos algo clara e distintamente. Então, ele apenas garante que, desde que essa lembrança seja precisa, estamos tão seguros da verdade dessa coisa como se a tivéssemos intuído agora” (BRÉHIER, 1937, p.23).

¹³⁰ “Por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora de meu pensamento, é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende de minha mente. Isso fica patente no fato de que várias propriedades desse triângulo podem ser demonstradas, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos; que ao ângulo maior opõe-se o lado maior e coisas semelhantes, que agora conheço claramente, quer queira, quer não, ainda que, anteriormente, de modo algum tenha pensado nelas, quando imaginei um triângulo. Por conseguinte, não foram inventadas por mim” (AT VII 64; *B Op* I 767, *Quinta Meditação*).

Nessa mesma linha, Scribano também analisa se o *Deus Enganador*, invocado para questionar as verdades matemáticas na *Primeira Meditação*, é o mesmo Deus onipotente da teoria da livre criação das verdades eternas, e também se a filosofia da matemática da *Quinta Meditação* é equivalente à essa teoria. Ela conclui que não é possível admitir que sejam ambos o mesmo Deus, pois as condições para identificar a teoria da livre criação das verdades eternas estão ausentes tanto na *Primeira Meditação*, quanto na *Quinta Meditação*.

Para Scribano, as condições para assumir o *Deus Enganador* como sendo o *Deus da livre criação das verdades eternas* seria, primeiro, que se tivesse uma ideia clara e distinta do poder divino e, segundo, que se tenha uma concepção das verdades eternas “Para que a doutrina da criação livre das verdades eternas seja válida, são necessárias duas condições: que se tenha uma ideia clara e distinta do poder divino, e que se tenha uma concepção das verdades eternas — e, portanto, das verdades matemáticas — de modo que seja legítimo invocar esse poder sobre elas.” (SCRIBANO 2006, p.169). A primeira condição, de acordo com Scribano, não é alcançada: “Quanto à ideia clara e distinta do poder infinito de Deus, sua ausência é explícita no texto. O leitor-personagem não possui uma ideia clara e distinta de Deus, mas apenas uma "opinião antiga" sobre ele: "na minha mente está enraizada uma antiga opinião, segundo a qual há um Deus que pode tudo"” (*Ibidem*). E, a segunda, é um pouco mais complicada por causa de sua sutileza, pois Scribano acredita existirem duas concepções de matemática evocadas nas *Meditações*, a da *Primeira Meditação* seria uma concepção empirista, próxima da tradicional aristotélico-tomista, “A teoria tomista da abstração é retomada nas etapas da dúvida da primeira Meditação, com a qual se questiona todo o conhecimento das coisas materiais”, e a da *Quinta Meditação*, que a autora identifica como a platônico-cartesiana, “Que as "coisas mais simples e universais" tratadas pela matemática não são as naturezas matemáticas de que se falará na quinta Meditação, mas as características abstratas da matéria sensível comum da tradição aristotélica.”. Ela explica que essa distinção é feita porque as noções matemáticas na *Primeira Meditação* são recebidas pela experiência dos corpos externos e não de forma inata, como acontece com as da *Quinta Meditação*, “Isso é sugerido, em primeiro lugar, pelo modo como são conhecidas: elas são obtidas ao extrair os elementos simples e gerais por meio da análise do conhecimento dos corpos externos, e não de forma inata”. Assim, a autora conclui que a concepção escolástica da matemática e a concepção cartesiana não são apenas diferentes: elas são radicalmente incompatíveis. Na teoria escolástica da matemática, o que existe fora da mente são apenas os corpos singulares, enquanto os objetos da ciência matemática não têm existência real independente dos corpos dos quais foram abstraídos, mas existem apenas na mente de quem realizou a operação de abstração. Na teoria cartesiana, por

outro lado, as essências da matemática e da geometria são independentes tanto de sua exemplificação nos corpos quanto de serem pensadas: "encontro em mim inúmeras ideias que não podem ser consideradas puro nada, mesmo que as coisas que elas representam não existam fora de mim em lugar algum; e, embora eu decida se devo pensá-las ou não, elas não são inventadas por mim, mas suas naturezas são verdadeiras e imutáveis. Assim, se as condições para identificar a teoria da livre criação das verdades eternas estão ausentes na primeira Meditação, o *deus enganador* não pode ter relação com um engano possível apenas para o Deus criador das essências, nem pode, de modo geral, estar ligado exclusivamente aos fundamentos da nova ciência cartesiana, para a qual é, de qualquer forma, indispensável a constituição da filosofia da matemática da *Quinta Meditação*.

Se as matemáticas da *Primeira Meditação* se distinguem das matemáticas da *Quinta Meditação* como supõe Scribano - Na *Primeira Meditação* seria uma concepção empirista, próxima da tradicional aristotélico-tomista, e na *Quinta Meditação*, uma matemática mais próxima da filosofia platônica -, não aprofundaremos nesse texto, mas nossos estudos sugerem que elas não são outras. Isso porque, Deus, o suposto Enganador, que coloca em dúvida as noções mais simples que provêm das coisas materiais na *Primeira Meditação*, é o mesmo que descobrimos não ser enganador e que, por isso, é possível passar para a natureza das coisas corporais na *Sexta Meditação*. Como Descartes explica o processo dedutivo das suas *Meditações*: "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" (AT VII 70 *Quinta Meditação*). Então, a realidade exterior só será reestabelecida na *Quinta Meditação*, depois de termos conhecido Deus evidentemente como o ente sumamente bom e perfeito (*Terceira Meditação*), que garante a regra da evidência (*Quarta Meditação*), cuja existência pode ser provada *a priori* (*Quinta Meditação*), e do qual depende a certeza e a verdade das demonstrações geométrica e, portanto, de toda ciência (*Quinta Meditação*). Isso significa que, somente depois da garantia da eternidade e imutabilidade das verdades por Deus, será possível conhecer a natureza corporal e o mundo material.

Brèhier, Scribano, Laporte, e outros, frequentemente, interpretam o foco principal da tese sobre as verdades eternas como "a doutrina segundo a qual Deus poderia ter estabelecido como verdadeiras proposições claramente contraditórias" (SCRIBANO, 2006, p.167). Ou seja,

partem do conceito do *Deus qui potest omnia*, inclusive o contraditório¹³¹, para fazer suas análises, o que consideramos ser uma consequência direta da tese principal de 1630, mas não, propriamente, a tese principal. Essa leitura vem do diálogo simulado na carta de 15 de abril de 1630.

Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um Rei faz com suas leis. Ao que é preciso responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as compreendo como eternas e imutáveis. - E eu julgo o mesmo de Deus. - Mas sua vontade é livre. - Sim, mas sua potência é incompreensível; e geralmente podemos bem assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender (AT I 145)

Essa seria o que poderíamos chamar de uma consequência da tese principal: *que as verdades, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e Dele dependem inteiramente*. Em geral, os comentadores desviam a atenção da tese principal e tratam suas consequências como se fossem elas a tese principal. Claro que a possibilidade de Deus poder fazer o contraditório, ou o que concebemos ser impossível, é uma consequência direta da onipotência e simplicidade de Deus, já que, sendo livre, Ele poderia ter estabelecido leis diferentes e criado uma razão lógica totalmente desconhecida e impensável para nós, “Essa doutrina prevê, entre outras coisas, que a mente humana é capaz de conceber que Deus poderia ter estabelecido que $2+3$ não faz 5, embora permaneça inconcebível para a mente humana que $2+3$ não faz 5” (SCRIBANO, 2006, p.168). A carta a Mesland de 2 de maio de 1644, é dedicada, grande parte, a esse tema ao falar da dificuldade que temos de entender que Deus é indiferente na criação, ou seja, que nenhuma razão/verdade eterna precede ou orienta sua vontade. É difícil pra nós porque temos a mente finita e limitada por essas razões e qualquer movimento que façamos para imaginar algo fora desses limites, parece muito contraditório ou absurdo, como imaginar um círculo quadrado, pois “nosso espírito é finito e criado de tal natureza que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não pode conceber como possíveis aquelas que Deus poderia ter tornado possíveis, mas que, contudo, quis tornar impossíveis” (AT IV 119; B 454 p.1915). Descartes repete por várias vezes que não podemos acessar o infinito, pois somos limitados, então as razões de Deus são inacessíveis a nós. Como ele mesmo afirma no diálogo da carta de 15 de abril, a infinitude de Deus é incompreensível, o que ele repete na carta de 27 de maio: “Deus é infinito e onipotente,

¹³¹ Deve-se reconhecer que a tentação de introduzir, a partir da hipótese do Deus enganador, o Deus livre criador de verdades eternas tem bons fundamentos: a doutrina cartesiana da livre criação de verdades eternas, de fato, prevê um poder absoluto de Deus na constituição da verdade e, em particular, na constituição daquelas verdades cujo contrário implica contradição” (SCRIBANO, 2006, p.169)

ainda que nossa alma, por ser finita, não o possa compreender nem o conceber” (AT I 151; B 32, p.152 *a Mersenne 27 de maio de 1630*). Assim, mesmo que o conheçamos em uma certa medida, é impossível compreendê-lo, tanto que os ataques ateus contra a existência de Deus se pautam sob essa ideia, antes considera-lo infinito e incompreensível¹³². Isso ainda aparece textualmente na *Terceira Meditação*: “Deus [...] é o detentor de todas aquelas perfeições que não posso compreender, mas que, de algum modo, posso atingir pelo pensamento” (AT VII 52).

No entanto, não podemos limitar o poder de Deus à nossa imaginação ou ao que percebemos como verdadeiro. Então, se Deus poderia ter feito qualquer coisa, porque não foi determinado a fazer o bem ou o verdadeiro, mas porque ele fez que isso é bom e verdadeiro, ele poderia ter feito o contrário, “Isso porque a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdade que os contraditórios não pudessem estar juntos, e que, por consequência, ele poderia ter feito o contrário” (AT IV 119; B 454 p.1915). Logo em seguida, Descartes argumenta contra essa tese:

Confesso que há contradições que são tão evidentes que não as podemos representar em nosso espírito sem que as julguemos totalmente impossíveis, como esta que propondes: *que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem de modo algum dependentes dele*. Mas não nos devemos representa-las, para conhecer a imensidão de sua potência (AT IV 119; B 454 p.1915)

A ideia que temos de Deus nos mostra que sua ação é toda simples e pura e ele já estabeleceu as coisas como são. Como o filósofo já havia explicado na carta de 15 de abril, Deus é onipotente e livre, mas também é perfeito e imutável, sua vontade não muda, Ele não volta atrás, não se engana, não arrepende.

Esses trechos resumem bem o nosso ponto aqui: Descartes, sempre que questionado sobre a onipotência de Deus, que é infinita e, portanto, não é antecedita por nenhuma verdade eterna – menos ainda, pelas mesmas razões que limitam nosso intelecto criado e finito –, ele responde que nossa capacidade intelectual não é capaz de compreender a ação infinita de Deus e não precisamos ficar representado essas ideias para perceber a imensidão da sua potência, para isso, basta buscar conhecer a ideia de Deus dentro dos nossos limites. A potência infinita de Deus não pode ser compreendida por nós, que somos seres finitos, cuja natureza do infinito

¹³² E direi de maneira geral que todas aquelas coisas, que os ateus vulgarmente usam para atacar a existência de Deus, sempre dependem do fato de que, ou se atribuem a Deus as emoções humanas, ou se concede às nossas mentes tanto poder e sabedoria, que tentamos determinar e compreender o que Deus pode e deve fazer. De modo que, desde que nos lembremos de considerar nossas mentes como finitas e Deus como incompreensível e infinito, essas dificuldades não se nos apresentarão (AT VII 9, *B Op I 690*, tradução autoral)

supera infinitamente com sua imensidão. Assim, desde que nos lembremos de considerar nossas mentes como finitas e Deus como incompreensível e infinito, essas dificuldades não se nos apresentarão (AT VII 9, *B Op* I 690, *Prefácio às Meditações* tradução autoral). Portanto, fica claro que a possibilidade de Deus fazer o que nos é contraditório não é o foco da tese, e sim a *dependência das verdades matemáticas a Deus*. Assim, consideramos válida nossa interpretação das *Meditações*, pela leitura do *Deus Enganador*, não como sendo aquele que abre a possibilidade do contraditório e do impossível, mas como sendo o argumento que consegue ameaçar a evidência das demonstrações geométricas e noções simples somente porque ele é a fonte da veracidade delas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, buscamos interpretar a metafísica de Descartes a partir da teoria de 1630, que estabelece um novo grau de evidência: Deus seria a causa de todas as coisas, inclusive das verdades. Essa tese fornece elementos para pensar um novo estatuto da evidência, na qual as questões metafísicas se sobrepõem e fundamentam todos os outros conhecimentos da nova ciência que emergia no séc. XVII.

A dependência das verdades matemáticas – o modelo de evidência a ser alcançado e superado – é constantemente retomada nos textos: ela aparece no *Mundo*, nas cartas de 1630, do *Discurso*, nas *Meditações* e nos *Princípios*. Isso mostra como a teoria da dependência das verdades a Deus é consistente desde o início da sua metafísica. Mais do que isso, é ela que orienta o desenvolvimento da metafísica cartesiana, cujo objetivo muito claro foi o de demonstrar a existência de Deus de modo mais evidente que as demonstrações geométricas. Assim, porque Deus instituiu as verdades, Ele é a causa da sua evidência e, por isso, a tese da criação das verdades eternas é a resposta de Descartes aos incrédulos. Desse modo, a evidência da existência de Deus é um pré-requisito para garantir um conhecimento certo. Por isso, Descartes fala que os ateus não podem fazer ciência antes de admitirem a existência de Deus, pois só Ele pode garantir a evidência das verdades.

Como mostramos, Descartes, para fundamentar sua Física, iniciou sua teoria metafísica. A imagem da criação do *Mundo* respeitaria leis que seriam a fonte de toda mudança, toda a transformação da natureza, da matéria. No entanto, essas leis, que não contém na sua essência a existência não possuem a potência de se sustentarem e exigem, pela causalidade, uma fonte da sua eternidade e imutabilidade. Deus, ser perfeito, onipotente e todo simples, não pode ser precedido de nenhuma razão e, sendo assim, sua ação é toda simples, ele entende, quer e cria todas as coisas de uma só vez.

O nascimento da metafísica de Descartes responderia todos aqueles que se voltavam contra Deus e negavam a autoridade da Igreja. Descartes, com seu projeto de reforma das ciências, partindo da raiz de todo conhecimento, encontra um caminho para a revolução das ciências sem contradizer a divindade. Em uma consonância perfeita, Deus seria a causa imutável e perfeita de todas as coisas, que teria estabelecido as leis da natureza – responsável pelas alterações da matéria – e as imprimiu em nossas almas, o que garantiria a completa intelegibilidade do mundo.

É exatamente porque essas verdades são compreensíveis pelo nosso intelecto finito

que não podem ser elas a expressão da racionalidade infinita de Deus. Seria indigno ao criador pensar que a nossa capacidade racional fosse tão abrangente quanto a sua potência. É da natureza do infinito que ele não seja compreendido pelo finito. As verdades, portanto, seriam muito menos que Deus, o criador onipotente. Deus estabeleceu as essências verdadeiras, as matemáticas, as leis da lógica e morais do mesmo modo que criou todas as coisas existentes.

É importante que tenha ficado claro que um aspecto importante da teoria das cartas de 1630 é que *as verdades dependem de Deus*, cuja ideia estava sendo desenvolvida em seu pequeno *Tratado de Metafísica* e que, depois, culminará das *Meditações*. E isso se repete nas *Meditações*, onde a dependência das verdades é posta desde a primeira *Meditação*, quando a fonte dessas verdades é questionada pelo argumento do *Deus Enganador*. O caminho percorrido nas *Meditações* vai mostrando que só Deus pode garantir a evidência das verdades. Na *Quarta Meditação* Deus aparece para fundamentar a regra da evidência e outro ponto importante é destacado: nada antecede sua ação, Deus é todo simples, e essa é uma das suas maiores perfeições. Todo esse processo culmina na *Quinta Meditação*, onde a dependência das verdades a Deus é demonstrada através da análise da essência de cada um deles. Enquanto a essência de Deus contém sua essência, as verdades matemáticas, por exemplo, contém sua definição, mas não são capazes de subsistir e, assim como o *pensamento*, dependem de Deus para existirem (nem que seja na mente do homem) e persistirem. Assim, é possível fazer uma leitura das *Meditações* a partir das cartas de 1630 que, como mostramos, suas consequências aparecem em trechos bem consistentes.

A tese das verdades eternas, como mostramos, pode ser o conteúdo do *Tratado de 1629* que foi desenvolvido com o passar dos anos e culminou nas *Meditações*. Os temas que guiam a metafísica de Descartes – sobre Deus e a alma –, já estavam estabelecidos desde o início, assim como a prova de que a evidência das questões metafísicas poderia superar a das matemáticas. O esforço de Descartes foi de mostrar, de maneira minuciosa, como Deus, sendo a causa de todas as coisas e, considerando todos os atributos conhecidos por nós – unidade, simplicidade, onipotência, infinitude, perfeição etc –, deve ser também a causa das verdades eternas. Não pode haver nada que anteceda a ação divina.

Nas *Meditações*, a possibilidade de duvidar do conhecimento das verdades geométricas, revela sua necessidade de fundamento. Isso porque, se elas fossem capazes de manter sua evidência, ou seja, se fossem independentes de Deus, não teriam sido abaladas pelo argumento do Deus enganador. Ou seja, ao suspendemos o fundamento das verdades, elas perderam a evidência. A questão da evidência passa para uma análise mais profunda que seguirá no segundo capítulo.

Por mais paradoxal que possa parecer, a premissa fundamental do conhecimento

evidente como algo imediatamente perceptível e claro manifesta, na prática, um obstáculo que desafia a simplicidade de sua própria definição. Como ilustra Descartes: "Mas deve-se notar que todas as coisas sobre as quais se diz que o conhecimento nos é dado por natureza, não são por esta razão expressamente conhecidas por nós" (AT VIII-II 166/B Op I 1663).

A questão em torno das ideias inatas, sua fonte e o acesso que temos a elas é posto como a saída às objeções sobre a fonte divina das ideias. Recorrendo à tese da reminiscência platônica, delinea-se a questão do conhecimento que só é possível se já se sabe algo sobre o que buscamos conhecer. Para Descartes, a fonte de todas as verdades é algo mais evidente e verdadeiro que elas mesmas, Deus. Deus é a única garantia de conhecimento, a origem das verdades eternas.

As verdades, que são as leis que Deus imprimiu em nossa natureza, e as noções simples/naturezas simples são o que há de mais simples em nossa alma. Elas “configuram” a nossa razão. Descartes escreveu em seus *Princípios* que todo o conhecimento começa pelo primeiro grau de sabedoria, que são as noções mais claras, evidentes em si mesmas. Essas noções não necessitam de mais nada para se apoiarem, isto é, não são decompostas. Isso vale, como vimos no primeiro capítulo, tanto para as naturezas/noções simples como para as verdades eternas, já que elas são as noções simplíssimas, as quais não exigem meditação para serem alcançadas, como mostra o artigo 10 dos *Princípios*.

O que prova que essas noções simplíssimas, que inclui as noções simples e as verdades eternas, são o que há de mais evidente em nossas mentes. Esses pilares do conhecimento são acessados diretamente pela mente, por meio da faculdade da intuição. A mente, através da intuição, percebe essas noções de forma direta, uma experiência que Descartes descreve: "Ora, não há nenhuma delas [verdades eternas] em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la" (15 abril 1630). Portanto, todo conteúdo da mente é, por princípio, verdadeiro. Como tal, essas noções proporcionam o alicerce sobre o qual Descartes constrói sua filosofia.

A despeito da aparente acessibilidade teórica dessas noções evidentes, inatas, consensuais, eternas e imutáveis, a prática demonstra uma perplexa dificuldade de acesso ao conhecimento. Como explicar esse desafio epistêmico? Inicialmente, todos os seres humanos compartilham a capacidade de discernir o verdadeiro do falso e de exercer o livre-arbítrio ao conceder seu assentimento apenas quando a evidência se faz presente. Entretanto, o livre-arbítrio não implica que todos empregam a razão de maneira igual. A qualidade do discernimento, como Descartes esclarece, reside na capacidade de aplicá-lo com destreza: "não é ter um bom espírito [que resultará em um bom ou mau julgamento], mas o principal é aplicá-

lo bem" (B Op I 24). Mesmo aqueles que acreditavam ter julgado com certeza podem retroceder diante da revelação de sua própria incerteza. A chave para um discernimento aprimorado, argumenta Descartes, está na percepção e no assentimento, atos que envolvem as faculdades do intelecto e da vontade. Enquanto a vontade tem a prerrogativa de afirmar, negar ou suspender o julgamento, essa ação está intrinsecamente vinculada à percepção intelectual. Como Descartes assevera, "Uma grande luz no intelecto tem como consequente uma grande propensão na vontade" (AT VII 59). Assim, a vontade, inclinada pela clareza do intelecto, é naturalmente atraída a conceder seu assentimento diante de conhecimentos percebidos com evidência.

Porém, se as faculdades de percepção e julgamento são, de acordo com Descartes, intrinsecamente perfeitas e destituídas de imperfeições, de onde provém a origem dos erros humanos? A resposta repousa no uso inadequado do livre-arbítrio, quando a vontade se estende para além dos limites do intelecto finito e limitado. Como pondera Descartes, "como sabemos que todos os nossos erros dependem da vontade, pode parecer admirável que alguma vez nos enganemos, pois não há ninguém que queira enganar-se" (P I 42). A distinção crucial reside na intenção de assentir a algo que, embora percebido como evidente, pode conter erros em sua essência. Erros ocorrem quando julgamos a respeito de temas além do escopo de nosso conhecimento.

Nosso conhecimento depende também da inteligibilidade do mundo. Como podemos conhecer o mundo? Quando Descartes vai desenvolver sua Física, ele estabelece os fundamentos que permitem que conheçamos o mundo. A antiga questão que opunha as filosofias de Parmênides e Heráclito, que inspirou a teoria das ideias de Platão, aparece em Descartes em mais uma elaboração metafísica. A constante mudança da natureza que ocasiona a diversidade das coisas tem como fonte as verdade eternas, são as leis da natureza, da física, da matemática, da lógica e da moral que vão provocar o movimento da natureza – da matéria – . No entanto, de onde vieram essas leis? Aí entra a causa imutável e eterna que sempre age da mesma forma e sempre provoca os mesmos efeitos. Deus é o ser imutável, então ele não pode ser causa das mudanças no mundo, ao menos, não a causa direta delas. As leis da natureza foram dispostas por Deus, que as produziu da mesma maneira que produziu todas as coisas. Essa tese metafísica fundamenta a física de Descartes, à qual ele apresenta três das principais leis do movimento, que são conservadas por Deus.

Enfim, o segundo capítulo esboçou a complexidade intrínseca da questão do acesso ao conhecimento evidente em Descartes e a fundação da física e a reforma da metafísica a partir da dependência das verdades a Deus. O aparente paradoxo entre a evidência imediata e a dificuldade de acesso é explorado, destacando a relação entre intelecto e vontade como o centro

das decisões humanas porque são fundadas nas verdades eternas, evidentes e garantidas por Deus. Erros surgem quando a vontade se aventura além dos confins do intelecto. Este exame minucioso, portanto, estabeleceu uma base sólida para desvelar as nuances do conhecimento evidente na filosofia cartesiana.

PARTE II

Tradução bilíngue - Antologia sobre as Verdades Eternas

PREFÁCIO

O terceiro capítulo consiste em uma antologia da temática referente à questão sobre as verdades eternas na obra de Descartes. Nossa intenção foi reunir o máximo de referências textuais sobre esse tema dentro da obra de Descartes. Trata-se de parte fundamental da tese que, assim como os capítulos anteriores, comprova a presença massiva e consistente por cerca de vinte anos da teoria cartesiana. Nossa antologia bilíngue acompanha uma análise dos textos na Parte I desse capítulo.

As traduções tentam se aproximar ao máximo do texto original, procurando recuperar o léxico franco-latino de Descartes. Os textos completos e trechos traduzidos foram ordenados cronologicamente e estão descritos no sumário e uma relação temática sobre o conteúdo de cada carta está presente em um quadro na Parte I.

As primeiras cartas são datadas de 1630, e os últimos textos são de 1649, um ano antes da sua morte. Os originais foram copiados da edição em PDF da editora Bompiani *René Descartes Opere* (2009), cuja tradução serviu de apoio para decisões específicas de terminologia. A edição que já é considerada clássica, de Charles Adam e Paul Tannery, das *Obras de Descartes*, também foi utilizada como referência e ambas estão referenciadas no título de cada carta. O modelo da Bompiani inspirou a estética textual que temos aqui. Cada trecho contém as referências de AT (Adam e Tannery) e da B (Bompiani) e, posteriormente, segue o texto no original – páginas ímpares – e a tradução – páginas pares.

SUMÁRIO

1- Carta de Descartes a Mersenne de 15 de abril de 1630.....	6
2- Carta de Descartes a Mersenne de 06 de maio de 1630.....	20
3- Carta de Descartes a Mersenne de 27 de maio de 1630.....	24
4 – Carta de Descartes a Mersenne de 25 de novembro de 1630.....	28
5- O Mundo ou Tratado da Luz (1629 – 1633)	30
5.1	30
5.2	30
5.3	32
6- Carta de Descartes a Beeckman de 17 de outubro de 1630.....	34
7- Discurso do Método (5ª Parte)	36
7.1	36
7.2	36
7.3	38
7.4	40
8- Carta de Descartes a Mersenne de 27 de maio de 1638.....	42
9- Meditações sobre Filosofia Primeira – Sinopse da Quinta Meditação– 1641.....	44
9.1 Meditações sobre Filosofia Primeira – Quinta Meditação– 1641.....	44
10- Respostas às Objeções 1641	58
10.1- Respostas às Quintas Objeções	58
10.2- Respostas às Sextas Objeções n. 6	64
10.3- Respostas às Sextas Objeções, n. 8.....	66
11- Carta de Descartes a Mersenne de 21 de abril de 1641.....	68
12– Carta de Descartes a Mersenne de 16 de junho de 1641	72
13- Carta de Descartes a X de agosto de 1641	74
14- Princípios da Filosofia (1644)	78
14.1- P I Art.13	78
14.2- P I Art.22	80
14.3- P I Art.23	80
14.4- P I Art.24	82
14.5- P I Art.48	82
14.6- P I Art.49	84
14.7- P I Art.50	86

14.8- P I Art.75.....	86
14.9- P II Art.36	88
15- Carta de Descartes a Mesland de 2 de maio de 1644	92
16- Descartes a Chanut 1º fevereiro de 1647.....	104
17- Colóquio com Burman - 16 de abril de 1648.....	106
17.1- Colóquio com Burman – Quarta Meditação	106
17.2- Colóquio com Burman – Livro I dos Princípios da Filosofia	108
18- Carta de Arnauld a Descartes de 3 de junho de 1648.....	114
19- Carta de Descartes para Arnauld de 4 de junho de 1648	118
20- Carta de Arnauld a Descartes de julho de 1648.....	120
21- Carta de Descartes para Arnauld de 29 de julho de 1648 nº6.....	122
22- Carta de More a Descartes de 11 de dezembro de 1648.....	124
23- Carta de Descartes a More de 5 de fevereiro de 1649	130
24- Carta de Descartes a More de 15 de abril de 1649	136



1

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 15 de abril de 1630

AT I 135-147; B 30 138-148

Monsieur et Révnd Père,

Votre lettre datée du 14 Mars, qui est celle, je crois, dont vous êtes en peine, me fut rendue dix ou douze jours après; mais parce que vous m'en faisiez espérer d'autres au voyage suivant, et qu'il n'y avait que huit jours que je vous avais écrit, je différerai à vous faire réponse, jusqu'à maintenant que j'ai reçu vos dernières datées du 4 Avril. Je vous supplie de croire que je me ressens infiniment obligé de tous les bons offices que vous me faites, lesquels sont en trop grand nombre pour que je vous puisse remercier de chacun en particulier, mais je vous assure que je satisferai en revanche à tout ce que vous désirerez de moi, autant qu'il sera en mon pouvoir; et je ne manquerai de vous faire toujours savoir les lieux où je serai, pourvu, s'il vous plaît, que vous n'en parliez point, et même je vous prie d'ôter plutôt l'opinion à ceux qui la pourraient avoir, que j'aie dessein d'écrire, que de l'augmenter; car je vous jure que si je n'avais par ci-devant témoigné avoir ce dessein, et qu'on pourrait dire que je n'en ai su venir à bout, je ne m'y résoudrais jamais. Je ne suis pas si sauvage que je ne sois bien aise, si on pense en moi, qu'on en ait bonne opinion; mais j'aimerais bien mieux qu'on n'y pensât point du tout. Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lesquelles deux choses je possède si parfaitement, et les estime de telle sorte, qu'il n'y a point de monarque au monde qui fût assez riche pour les acheter de moi. Cela ne m'empêchera pas d'achever le petit traité que j'ai commencé; | mais je ne désire pas qu'on le sache, afin d'avoir toujours la liberté de le désavouer; et j'y travaille fort lentement, parce que je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même, que non pas à mettre par écrit le peu que je sais. J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres. Je voudrais bien être déjà parvenu jusqu'à la recherche des maladies et des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre érysipèle, duquel je suis marri que vous êtes si longtemps affligé. Au reste je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise qui est, si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au

1

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 15 de abril de 1630

AT I 135-147; B 30 138-148

Senhor e Reverendo Padre,

Creio que vossa carta datada de 14 de março é aquela que, com dificuldade, me foi entregue dez ou doze dias após. Porque vós me fizestes esperar outras na viagem seguinte, e porque não havia senão oito dias que vos havia escrito, adiei até agora para responder, após ter recebido vossas últimas datadas de 4 de abril. Creiais que sinto-me infinitamente grato por todos os bons ofícios que me proporcionastes, os quais são em demasiado grande número para que eu possa agradecer cada um em particular, mas vos asseguro que, em contrapartida, satisfarei tudo o que desejardes de mim, tanto quanto estiver em meu alcance. Além disso, não deixarei de vos informar sempre os lugares onde eu estiver, desde que, por favor, não falais sobre isso de modo algum. Peço-vos para, de preferência, eliminar do que aumentar a opinião daqueles que poderiam acreditar que tenho projeto de escrever; pois juro que, se eu não tivesse anunciado ter esse projeto, poderia dizer que eu não seria capaz de terminá-lo, jamais o faria. Não sou tão bárbaro a ponto de não ficar contente se alguém pensa em mim e tenha de mim uma boa opinião, mas preferiria que não se pensasse em mim de forma alguma. A reputação eu temo mais do que desejo, porque acredito que ela diminui sempre de alguma maneira a liberdade e o tempo livre daqueles que a adquirem, duas coisas que possuo tão perfeitamente e as estimo de tal maneira que não há de modo algum no mundo monarca que seja suficientemente rico para de mim comprá-las. Isso não me impedirá de acabar o pequeno tratado que comecei, mas não desejo que dele se saiba, a fim de ter sempre a liberdade de abandoná-lo; e nele trabalho muito lentamente, porque tenho muito mais prazer em instruir a mim mesmo, do que em escrever o pouco que sei. Estudo agora, ao mesmo tempo, química e anatomia, e aprendo todos os dias alguma coisa que não encontro dentro dos livros. Eu queria já ter chegado às pesquisas das doenças e dos remédios, a fim de encontrar algum para vossa erisipela, da qual sinto muito que vós estejais tanto tempo acometido. De resto passo lentamente o tempo instruindo a mim mesmo, que nunca me ponho a escrever em meu tratado a não ser por pressão, e para saldar a resolução que tomei que é, se eu morrer, colocar em estado de vo-lo enviar no

commencement de l'année 1633. Je vous détermine le temps pour m'y obliger davantage, et afin que vous m'en puissiez faire reproche si j'y manque. Au reste vous vous étonnerez que je prenne un si long terme pour écrire un discours qui sera si court, que je m'imagine qu'on le pourra lire en une après-dînée; mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris. Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison: c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquérais | un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu'un ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquérait cependant des richesses qu'il n'aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fût trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune. Mais ce qui m'assure que je ne changerai plus de dessein, c'est que celui que j'ai maintenant est tel que, quoi que j'apprenne de nouveau, il m'y pourra servir, et encore que je n'apprenne rien plus, je ne laisserai pas d'en venir à bout.

Je m'étonne de ce que vous me mandez de Ferrier, qu'il fonde ses espérances sur l'invention des verres, vu qu'il néglige de m'écrire: car je ne pense pas, encore que je lui aie décrit fort particulièrement les machines nécessaires pour la construction d'iceux, qu'il se puisse encore passer de moi, et qu'il n'y trouve quelque difficulté qui l'arrêtera ou le trompera. Mais il y a des gens qui pensent savoir parfaitement une chose, sitôt qu'ils y voient la moindre lumière. Je vous supplie, et pour cause, de me mander s'il ne vous a point dit ce que contenaient les dernières lettres que je lui ai écrites; et s'il ne vous en a point parlé, je vous prie de lui demander expressément. Vous en pourrez prendre occasion en lui disant que je vous ai mandé que je trouvais étrange | qu'il ne m'avait point fait réponse à mes dernières lettres, vu que je pensais qu'elles en valussent bien la peine, et lui demander là-dessus de quoi parlaient donc ces lettres-là.

Pour des Problèmes, je vous en enverrai un million pour proposer aux autres, si vous le désirez; mais je suis si las des Mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus prendre la peine de les résoudre moi-même. J'en mettrai ici trois que j'ai autrefois trouvés sans aide que de la Géométrie simple, c'est-à-dire avec la règle et le compas.

começo do ano de 1633. Eu vos determino um tempo para a isso me dedicar mais, e para que me possais questionar se ao fim do prazo ele faltar. De resto ficareis espantado que eu tome um longo prazo para escrever um discurso que será curto, que imagino se alguém poderá ler em um momento depois do jantar; mas é que tenho mais cuidado e creio que é mais importante que eu aprenda o que me é necessário para a conduta da minha vida do que me divirta em publicar o pouco que aprendi. Que se achais estranho que eu tenha começado alguns outros tratados estando em Paris, os quais não continuei, eu vos direi a razão disso: é que enquanto neles eu trabalhava, adquiri um pouco mais de conhecimento que não tinha quando estava começando, segundo o qual desejando me acomodar, eu estava forçado a fazer um novo projeto, um pouco maior que o primeiro, assim como se alguém tivesse começado uma construção de sua casa e adquirisse, entretanto, riquezas que não esperava e mudaria de condição, de modo que sua construção começada fosse-lhe muito pequena, ele não seria culpado se lhe vissem recomençar uma outra mais adequada à sua fortuna. Mas o que me assegura que não mudarei mais de desejo é que aquilo que eu tenho agora é tal que, o que quer que eu aprenda de novo poderá me servir e ainda que eu nada mais aprenda não deixarei de terminá-lo.

Eu me surpreendi do que vós me perguntais de Ferrier, que funda suas esperanças na invenção das lentes, visto que ele negligencia em me escrever: pois eu não penso, ainda que lhe tivesse descrito muito particularmente as máquinas necessárias para construí-las, que ele possa ainda continuar sem mim, e que não encontre nenhuma dificuldade que o impedirá ou o enganará. Mas, há pessoas que pensam saber perfeitamente uma coisa logo que veem a menor luz. Eu vos peço, por uma boa razão, para me dizer se ele não vos falou sobre o que continham as últimas cartas que eu lhe escrevi, e, se ele não vos falou, peço-vos que lhe pergunte expressamente. Nessa ocasião vós poderíeis lhe dizer que eu vos afirmei que eu achava estranho que ele não tivesse respondido às minhas últimas cartas, visto que pensei que elas não valessem a pena, e lhe perguntar sobre o que falavam essas cartas.

Para os Problemas, eu vos enviarei um milhão para propor aos outros, se desejais; mas eu estou tão cansado das Matemáticas, que agora faço tão pouco delas, que eu não poderia mais tomar o trabalho de os resolver eu mesmo. Colocarei aqui três, que outrora eu encontrara somente com ajuda da Geometria simples, isto é, com a régua e o compasso.

Invenire diametrum sphaerae tangentis alias quatuor magnitudine et positione datas.

Invenire axem parabolae tangentis tres lineas rectas positione datas et indefinitas, cujus etiam axis secet ad angulos rectos aliam rectam etiam positione datam et indefinitam

Invenire stilum horologi in data mundi parte describendi, ita ut umbræ extremitas, data die anni, transeat per tria data puncta, saltem quando istud fieri potest.

J'en trouverais bien de plus difficiles si j'y voulais penser, mais je ne crois pas qu'il en soit de besoin.

Pour vos questions: 1. Ces petits corps qui entrent lorsqu'une chose se raréfie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers des choses les plus dures, sont de même substance que ceux qui se voient et qui se touchent; mais il ne les faut pas imaginer comme des atomes, ni comme s'ils avaient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps. Car vous ne me nierez pas que dans l'or et dans les diamants, il n'y ait certains pores, encore qu'ils soient extrêmement petits; que si vous m'avouez avec cela qu'il n'y a point de vide, comme je crois pouvoir démontrer, vous serez contraint d'avouer que ces pores sont pleins de quelque matière qui pénètre facilement partout. Or la chaleur et la raréfaction ne sont autre chose que le mélange de cette matière. Mais pour persuader ceci, il faudrait faire un plus long discours que ne permet l'étendue d'une lettre. Je vous ai déjà dit le semblable de beaucoup d'autres choses que vous m'avez proposées; mais je vous supplie de croire que ce n'a jamais été pour me servir d'excuse, et ne pas découvrir ce que je propose d'écrire en ma physique: car je vous assure que je ne sais rien que je tienne secret pour qui que ce soit: à plus forte raison pour vous que j'honore et estime, et à qui j'ai une infinité d'obligations. Mais toutes les difficultés de physique touchant lesquelles je vous ai mandé que j'avais pris parti, sont tellement enchaînées, et dépendent si fort les unes des autres, qu'il me serait impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble; | ce que je ne saurais faire plus tôt ni plus succinctement que dans le traité que je prépare.

2. Pour les métaux, j'en ai fait moi-même des expériences assez exactes, et vous en remercie.

Encontrar o diâmetro de uma esfera que tangencia outras quatro esferas de grandeza e posição dadas.

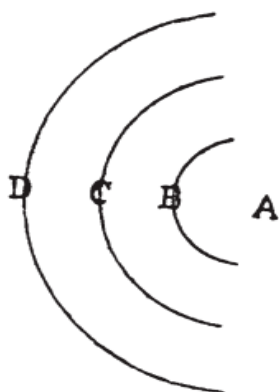
Encontrar o eixo de uma parábola que tangencia três linhas retas de posição dada e indefinidas, cujo o eixo ligado ao ângulo direito um outro direito de posição dada e indefinida.

Encontrar o indicador de um relógio solar, conhecendo a parte do mundo em que ele se encontra, assim como a extremidade da sombra, o dia e o ano estando conhecidos, passe por três pontos dados, ao menos quando isso for possível.

Eu encontraria ainda outras mais difíceis se eu quisesse pensar sobre eles, mas não acredito que seja necessário.

Para vossas questões: 1. Esses pequenos corpos que entram, quando uma coisa se rarefaz e, que saem quando ela se condensa e que passam através das coisas mais duras, são da mesma substância que aqueles que se veem e que se tocam. Porém, não é necessário imaginá-los como átomos, nem como se tivessem alguma dureza, mas como uma substância extremamente fluida e sutil, que preenche os poros dos outros corpos. Pois vós não me negareis que no ouro e nos diamantes haja certos poros, ainda que sejam extremamente pequenos; que se vós admitis com isso que não há de modo algum vazio como creio poder demonstrar sereis obrigado a admitir que esses poros estão cheios de alguma matéria que penetra facilmente por toda parte. Ora, o calor e a rarefação não são outra coisa que a mistura dessa matéria. Mas, para persuadir a esse respeito, é necessário fazer um discurso mais longo do que a extensão de uma carta permite. Eu já vos disse algo muito semelhante de muitas outras coisas que me propusestes. Porém, rogo que acrediteis que nunca foi para me servir de desculpa e não descobrir o que me propus escrever em minha física. Pois vos asseguro que não sei nada que mantém em segredo para quem quer que seja: com mais forte razão para vós, que honro e estimo, e a quem tenho uma infinidade de obrigações. Mas todas as dificuldades da física no tocante àquelas que eu vos enviei sobre as quais tinha tomado partido, estão de tal modo amarradas e dependem tão fortemente umas das outras que seja impossível demonstrar uma sem demonstrá-las todas em conjunto; o que eu não poderia fazer tão cedo nem mais sucintamente do que no tratado que preparo.

2. Para os metais, eu mesmo fiz experiências muito exatas, e agradeço-vos por isso.

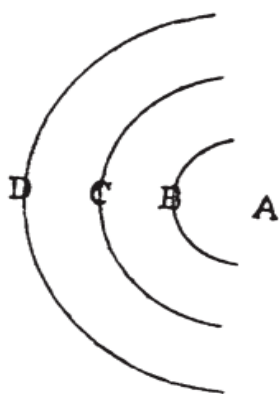


3. Pour déterminer de combien un son peut être entendu plus loin que l'autre, cela ne suit pas à proportion de ce qu'il est grave ou aigu simplement; mais il faut savoir quelle est la densité de l'air, quel est le moindre mouvement qui peut suffire pour être nommé son; comment l'air étant mû en un endroit, comme en A, ce mouvement se communique aux lieux proches comme en B, C, D, et à quelle proportion il diminue en s'éloignant: or cette proportion varie selon que le corps qui fait ce mouvement est grand ou petit, selon la figure qu'il a, selon qu'il est dur ou mou, et qu'il se remue vite ou

lentement. Toutes ces choses doivent être déterminées avant qu'on puisse résoudre votre question.

Le sifflement d'un boulet de canon n'est pas, au moins à mon avis, plus grave ou aigu, simplement à cause de la grosseur ou vitesse du boulet; mais il faut savoir de plus quel rapport a cette vitesse avec certaine qualité qui est en l'air, qui peut être nommée *viscositas* ou *glutinositas*, et c'est ce que je ne saurais déterminer.

Pour expliquer pourquoi l'oreille ne se plaît pas à toute sorte d'intervalles, il faut que je me serve d'une | comparaison. Je crois que vous m'avouerez bien qu'il y a un peu plus de peine à connaître la proportion qui fait la quinte qu'à connaître celle qui fait l'unisson, et un peu plus à connaître celle qui fait la tierce que la quinte; de même qu'il y a un peu plus de peine à lever un poids de 2 livres, qu'à en lever un d'une livre, et plus à un de 3 etc. Or si vous me demandiez combien de livres pesant un homme seul peut élever de terre, je vous dirais que cela ne se peut déterminer, et qu'il varie selon que les hommes sont plus ou moins forts. Mais si vous me proposiez seulement trois corps, l'un d'une livre pesant, l'autre de 50 livres, l'autre de 1000, et que vous me demandassiez combien un homme peut lever de ces trois corps, je vous dirais absolument qu'il n'en saurait lever que les deux qui font 51 livres pesant. Que si vous me demandez si c'est que la nature ait borné les forces de l'homme à 51 ll., je vous dirais que non, mais que c'est à cause qu'il ne saurait lever plus de 51 ll., s'il ne levait encore le poids de 1000 ll. tout entier, ce qui passe la force ordinaire des hommes. De même, si vous demandiez simplement combien il y a d'intervalles en la musique desquels l'oreille puisse juger, je vous dirais que cela varie selon que l'un a l'ouïe plus



3. Para determinar quanto um som pode ser ouvido mais longe que outro, não basta saber a proporção do que é grave ou agudo simplesmente, mas também qual é a densidade do ar, e qual é o menor movimento que pode ser suficiente para ser nomeado *som*; de que modo o ar que é movido a um lugar A, comunica esse movimento a lugares próximos como B, C, D, e em qual proporção diminui ao se afastar. Ora, essa proporção varia segundo o fato de que o corpo que faz esse movimento seria grande ou pequeno, segundo a figura que possui, segundo seja duro ou mole, e segundo

se mova rápido ou lentamente. Todas essas coisas devem ser determinadas antes que se possa resolver vossa questão.

O estrondo de uma bala de canhão não é, ao menos a meu ver, mais grave ou agudo, simplesmente por causa da espessura ou da velocidade da bala. Mas é preciso saber, além disso, qual relação tem essa velocidade com certa qualidade que está no ar, que pode ser nomeada *viscosidade* ou *glutinosidade*, e é o que eu não saberia determinar.

Para explicar por que não se apraz de todos os tipos de intervalos, é preciso que eu me sirva de uma comparação. Acredito que vós admitis que existe um pouco mais de dificuldade para conhecer a proporção que faz a quinta do que conhecer aquela que faz o uníssono, e um pouco mais para conhecer aquela que faz a terça do que a quinta; do mesmo modo que há um pouco mais de dificuldade para levantar um peso de duas libras do que levantar um de uma libra, e ainda um de três, etc. Ora, se vós me perguntáveis quantas libras de peso um só homem pode levantar da terra, eu vos direi que isso não se pode determinar e que varia se os homens são mais ou menos fortes. Mas se vós me propusésseis somente três corpos, um de uma libra de peso, outro de 50 libras, outro de 1000, e me perguntásseis quanto um homem pode levantar desses três corpos, eu vos diria absolutamente que não poderia levantar senão os dois que juntos pesam 51 libras. Se vós me perguntais se isso ocorre porque a natureza limitou as forças do homem a 51 libras, vos direi que não, mas que é porque ele não poderia levantar mais de 51 libras como também não levantaria sozinho o peso de 1000 libras, já que ultrapassa a força ordinária dos homens. Do mesmo modo, se me perguntásseis simplesmente quantos intervalos há na música, dos quais o ouvido possa julgar, vos direis que isso varia conforme um tenha a audição mais

subtile que l'autre; comme de fait je ne saurais distinguer la quinte de l'octave, et il y en a qui distinguent le demi-ton majeur du mineur; et y en pourrait avoir qui seraient capables de connaître les intervalles de 6 à 7 et 10 à 11 etc. Mais quand | vous me demandez combien il y a d'intervalles qui puissent être jugés de l'oreille, lorsqu'ils sont mis dedans un concert de musique, vous me proposez alors tous les intervalles qui naissent de la première, seconde, et troisième bissection, liés en trois corps seulement, comme les poids de 1 ll., 50 ll., et 1000 ll. Et je réponds absolument qu'il n'y a que ceux qui naissent de la première et seconde bissection, qui puissent être admis en un concert; parce que si vous y en admettiez quelqu'un de plus, il faudrait admettre tous ceux qui naissent de la troisième bissection, lesquels tous ensemble excèdent la capacité des meilleures oreilles.

A _____ B

La corde AB *in quiete* est également tendue partout; mais *in motu, quia extensio non fit in instanti, si quidem extremitates chordæ trahantur, ut fieri solet, tunc ille impetus prius sentitur in ipsis extremis quam in medio, et idcirco ibi frangitur*. Que si l'extension se faisait sans mouvement local de quelqu'une des extrémités, comme lorsque les cordes d'un luth s'enflent par l'humidité de l'air, et se cassent d'elles-mêmes, je m'assure qu'elles se rompraient plutôt au milieu qu'ailleurs; vous en pourrez faire expérience, et me le mander, car je ne l'ai jamais faite.

Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble | pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement Théologie; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins pensai-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et

sutil que o outro; como de fato eu não poderia distinguir a quinta da oitava, e há quem distinga o semitom maior do menor; e poderia haver aqueles que seriam capazes de conhecer os intervalos de 6 a 7 e 10 a 11, etc. Mas quando me perguntais quantos intervalos existem que possam ser julgados pelo ouvido, quando são dispostos em um concerto de música, vos me propondes então todos os intervalos que nascem da primeira, segunda e terceira bissecção, ligados em três corpos somente, como os pesos de uma libra, 50 libras e 1000 libras. E respondo absolutamente que há tão só aqueles que nascem da primeira e segunda bissecção que possam ser admitidos em um concerto; porque se vos admitireis algum além desses, é necessário admitir todos aqueles que nascem da terceira bissecção, os quais todos conjuntamente excedem a capacidade dos melhores ouvidos.

A _____ B

A corda AB *em repouso* é igualmente tensionada por toda parte; mas *em movimento*, porque a extensão não se faz instantaneamente, se se puxam as extremidades da corda, como se costuma fazer, então o impulso se sente primeiro nas próprias extremidades que no meio. Por isso, ela se quebra nesse lugar. Se a extensão se fizesse sem movimento local de alguma das extremidades, como quando as cordas de um alaúde se incham pela umidade do ar e se quebram por si mesmas, asseguro que elas se romperiam mais no meio do que em qualquer outro lugar. Vós podereis fazer essa experiência e me dizer, pois eu nunca a fiz.

Quanto à vossa questão de Teologia, ainda que ultrapasse a capacidade de meu espírito, não me parece, contudo, fora de minha profissão, porque ela não toca de modo algum aquilo que depende da revelação – o que nomeio propriamente Teologia. Mas ela é antes metafísica e deve ser examinada pela razão humana. Ora, estimo que todos aqueles a quem Deus deu o uso dessa razão são obrigados a empregá-la principalmente para procurar conhecê-lo e para conhecer a si mesmos. Por essas coisas que procurei começar meus estudos. E vos direi que nunca teria sido capaz de encontrar os fundamentos da Física se eu não os tivesse procurado por essa via. Mas é a matéria que dentre todas mais tenho estudado e, na qual, graças a Deus, estou de algum modo satisfeito, ao menos penso ter descoberto como demonstrar as verdades metafísicas de uma maneira mais evidente que as demonstrações de Geometria. Digo isso segundo meu julgamento, pois não sei se poderei persuadir os outros. Nos nove primeiros meses que estive neste país, não trabalhei em outra coisa, e

je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue. Si toutefois le livre dont vous parlez était quelque chose de fort bien | fait, et qu'il tombât entre mes mains, il traite des matières si dangereuses et que j'estime si fausses, si le rapport qu'on vous en a fait est véritable, que je me sentirais peut-être obligé d'y répondre sur-le-champ. Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentæ*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un Roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans Roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois; à quoi il faut | répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique; mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer; car je serai bien aise de savoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie.

creio que já me ouvistes falar anteriormente que eu tivera o desígnio de escrever alguma coisa a respeito; mas não julgo conveniente fazê-lo se eu não tiver visto antes como a Física será recebida. Se, todavia, o livro do qual falastes fosse alguma coisa de muito bem feita e se caísse em minhas mãos, por tratar de matérias tão perigosas e que estimo tão falsas – se o relato que dele vos foi feito for verdadeiro – sentir-me-ia talvez obrigado a responder-lhe imediatamente. Mas não deixarei de me referir em minha Física a várias questões metafísicas e particularmente a esta: que as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas. É, com efeito, falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno e o submeter ao Estige e aos Destinos dizer que essas verdades são independentes dele. Não temais, de modo algum, vos rogo, assegurar e publicar por toda parte que é Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um Rei estabelece leis em seu Reino. Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender se nosso espírito se põe a considerá-la, e elas são todas *congénitas às nossas mentes*, assim como um Rei imprimiria suas leis no coração de todos os seus súditos se ele tivesse também tal poder. Ao contrário, não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que a conheçamos. Mas o fato mesmo de que a julgamos incompreensível nos faz estima-la ainda mais; assim como um Rei tem mais majestade quando é menos familiarmente conhecido por seus súditos, desde que, todavia, não pensem por isso estarem sem Rei, e que eles o conhecem suficientemente para disso não duvidar de modo algum. Dir-se-á que se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um Rei faz com suas leis. Ao que é preciso responder que sim, se sua vontade puder mudar. - Mas as compreendo como eternas e imutáveis. - E eu julgo o mesmo de Deus. - Mas sua vontade é livre. - Sim, mas sua potência é incompreensível; e geralmente podemos bem assegurar que Deus pode fazer tudo o que podemos compreender, mas não que ele não pode fazer o que não podemos compreender. Pois seria temeridade pensar que nossa imaginação tem tanta extensão quanto sua potência. Espero escrever isso, antes mesmo de quinze dias em minha Física. Mas não vos peço para manter isso em segredo; pelo contrário, vos convido a dizer tão frequentemente quanto a ocasião para tanto se apresentar, desde que seja sem me nomear. Pois eu ficaria feliz em saber as objeções que se poderão fazer contra e também para que o mundo se acostume a ouvir falar de Deus mais dignamente, do que dele, como me parece, fala-se ordinariamente, imaginando-o quase sempre como uma coisa finita.

Mais à propos de l'infini, vous m'en proposiez une question en votre lettre du 14 Mars, qui est tout ce que j'y trouve de plus qu'en la dernière. Vous disiez que s'il y avait une ligne infinie, elle aurait un nombre infini de pieds et de toises, et par conséquent que le nombre infini des pieds serait 6 fois plus grand que le nombre des toises. – *Concedo totum*. – Donc ce dernier n'est pas infini. – *Nego consequentiam*. – Mais un infini ne peut être plus grand que l'autre. – Pourquoi non? *Quid absurdi?* principalement s'il est seulement plus grand in ratione finita, | *ut hic ubi multiplicatio per 6 est ratio finita, quæ nihil attinet ad infinitum*. Et de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre. Conservez-moi l'honneur de vos bonnes grâces.

Je suis Votre très humble et très affectionné serviteur,

Descartes.

D'Amsterdam ce 15 Avril 1630.

Je ne partirai pas encore d'ici de plus d'un mois.

A Monsieur / Monsieur le Révérend Père Marin / Mersennede l'ordre des / Mínimes, à leur couvent) de la Place Royale, / A Paris.

A propósito do infinito, vós me propúnheis, entretanto, uma questão em vossa carta de 14 de março, que é tudo o que encontro a mais que nessa última. Vós dizíeis que se havia uma linha infinita, ela teria um número infinito de pés e de toesas, e por conseguinte que o número infinito dos pés seria seis vezes maior que o número de toesas. – *Concedo inteiramente*. - Então esse último não é infinito. – *Nego a consequência*. - Mas um infinito não pode ser maior do que o outro. - Por que não? *Que há de absurdo?* Principalmente se é somente maior *em razão finita, como no presente caso, onde a multiplicação por 6 é uma razão finita que nada se refere ao infinito*. Além disso, por qual razão temos de julgar se um infinito pode ser maior que o outro ou não? Visto que ele cessaria de ser infinito se o pudéssemos compreender. Conceda-me a honra de vossas boas graças. Sou vosso muito humilde e muito afeiçoado servidor

Descartes.

Amsterdã, 15 de abril de 1630.

Não partirei daqui antes de um mês.

Ao Senhor Reverendo Padre Marin Mersenne da Ordem dos Mínimos, no convento da Praça Royal em Paris.

2

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 6 mai 1630

AT I 148-150; B 31, p.148-151

Mon Révérend Père,

Je vous remercie de l'observation de la couronne qui a été faite par Monsieur Gassendi. Pour le méchant livre, je ne vous prie plus de me l'envoyer; car je me suis maintenant proposé d'autres occupations; et je crois qu'il serait trop tard pour exécuter le dessein qui m'avait obligé de vous mander à l'autre voyage, que si c'était un livre bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, je tâcherais d'y faire sur le champ quelque réponse. C'est que je pensais qu'encore qu'il n'y eût que trente-cinq exemplaires de ce livre, toutefois s'il était bien fait, qu'on en ferait une seconde impression, et qu'il aurait grand cours entre les curieux, quelques défenses qui en pussent être faites. Or je m'étais imaginé un remède pour empêcher cela, qui me semblait plus fort que toutes les défenses de la justice; qui était, avant qu'il se fit une autre impression de ce livre en cachette, d'en faire faire une avec permission, et ajouter après chaque période, ou chaque chapitre, des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrirent les faussetés. | Car je pensais que s'il se vendait ainsi tout entier publiquement avec sa réponse, on ne daignerait pas le vendre en cachette sans réponse, et ainsi que personne n'en apprendrait la fausse doctrine, qui n'en fût désabusé au même temps; au lieu que les réponses séparées qu'on fait à semblables livres sont d'ordinaire de peu de fruit, parce que chacun ne lisant que les livres qui plaisent à son humeur, ce ne sont pas les mêmes qui ont lu les mauvais livres, qui s'amuse à examiner les réponses. Vous me direz, je m'assure, que c'est à savoir si j'eusse pu répondre aux raisons de cet Auteur. A quoi je n'ai rien à dire, sinon que j'y eusse au moins fait tout mon possible, et qu'ayant plusieurs raisons qui me persuadent et qui m'assurent le contraire de ce que vous m'avez mandé être en ce livre, j'osais espérer qu'elles le pourraient aussi persuader à quelques autres, et que la vérité, expliquée par un esprit médiocre, devait être plus forte que le mensonge, fût-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde.

2

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 6 de maio de 1630

AT I 148-150; B 31, p.148-151

Meu Reverendo Padre,

Eu vos agradeço pela observação da coroa que foi feita por M. Gassendi¹³³. A respeito do livro pernicioso, peço-vos que não me envieis, pois agora eu me propus a outras ocupações. Acredito que seria muito tarde para executar o plano que vos tinha prometido na outra viagem que, se fosse um livro bem feito e que tivesse caído em minhas mãos, eu tentaria dar-lhe alguma resposta imediatamente. Pensava que ainda que houvesse apenas trinta e cinco exemplares desse livro, todavia se tivesse sido bem feito, ter-se-ia feito uma segunda impressão, e ele teria sido divulgado amplamente entre os curiosos, quaisquer que sejam as proibições que lhe possam ser feitas. Ora, para impedir isso, eu havia imaginado um remédio que me parecia mais forte que todas as proibições da justiça; invés de fazer uma outra impressão clandestina desse livro, sugiro mandar fazer uma autorizada e, acrescentar depois de cada período, ou de cada capítulo, razões que provassem o contrário das suas, e que se revelassem as suas falsidades. Pois pensava que, se ele fosse vendido por inteiro publicamente com sua resposta, ninguém se dignaria a vendê-lo clandestinamente sem resposta e, assim, ninguém apreenderia a falsa doutrina sem que fosse ao mesmo tempo, dela desiludido. Por outro lado, as respostas separadas que se fazem a semelhantes livros dão, normalmente, pouco resultado, porque cada um lê apenas os livros que agradam seu humor. Não são os mesmos que leram os maus livros que se deleitam ao examinar as suas respostas. Dir-me-eis – estou certo disso – que resta saber se eu teria podido responder às razões desse Autor. Ao que não tenho nada a dizer, a não ser que eu tivesse ao menos feito tudo que me era possível, e que por ter várias razões que me persuadem e me asseguram o contrário do que me dissesstes estar nesse livro, eu ousava esperar que elas poderiam também persuadir outras pessoas e que a verdade, explicada por um espírito medíocre, deveria ser mais forte que a mentira, ainda que fosse sustentada pelas pessoas mais hábeis que houvessem no mundo.

133 É sobre coroas em torno do sol.

Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*. Il ne faut donc pas dire | que *si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ*; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul Auteur duquel toutes choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que *Dieu* veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir Athées; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible. Ce que vous dites de la production du *Verbe* ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis; mais je ne veux pas me mêler de la Théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma Philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées.

Quanto às verdades eternas, digo mais uma vez que *elas são somente verdadeiras ou possíveis porque Deus as conhece como verdadeiras ou como possíveis, porém não são, ao contrário, conhecidas como verdadeiras por Deus como se fossem verdadeiras independentemente dele*. E se os homens entendessem bem o sentido de suas palavras, nunca poderiam dizer sem blasfêmia que a verdade de alguma coisa precede o conhecimento que dela Deus tem, pois em Deus querer e conhecer são um só; de modo que *pelo próprio fato de que ele quer uma coisa, por isso a conhece e, por isso somente, tal coisa é verdadeira*. Não devemos então dizer que *se Deus não existisse, essas verdades seriam, entretanto, verdadeiras*; pois a existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem ser e a única da qual procedem todas as outras. Mas o que faz que seja fácil se enganar a esse respeito é que a maior parte dos homens não considera Deus como um ser infinito e incompreensível e o único autor do qual todas as coisas dependem; mas se apegam às sílabas de seu nome e pensam que é suficiente para conhecê-lo saber que *Deus (Dieu)* quer dizer o mesmo que o que se chama *Deus* em latim e que é adorado pelos homens. Aqueles que não têm, de modo algum, pensamentos mais altos que esses, podem facilmente tornar-se ateus. Além disso, uma vez que compreendem perfeitamente as verdades matemáticas e não aquela da existência de Deus, não é de admirar se eles não acreditam que elas Dele dependam. Mas deveriam julgar ao contrário: já que Deus é uma causa cuja potência supera os limites do intelecto humano e a necessidade dessas verdades não excede de modo algum nosso conhecimento, são elas alguma coisa menor e sujeita a essa potência incompreensível. O que vós dizeis da produção do *Verbo* não repugna de modo algum, ao que me parece, o que digo; mas não quero me imiscuir na Teologia, tenho até mesmo medo que vós julgueis que minha Filosofia se emancipa demais, ao ousar dizer sua opinião no tocante a matérias tão elevadas.

3

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 27 mai 1630

AT I 151-154; B 32, p.152-154

Vous me demandez in quo genere causæ *Deus disposuit æternas veritates*. Je vous réponds que c'est in eodem | genere causæ qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de creavit qu'à l'existence des | choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*.

2. Pour la question *an Dei bonitati sit conveniens homines in æternum damnare*, cela est de Théologie: c'est pourquoi absolument vous me permettez, s'il vous plaît, de n'en rien dire; non pas que les raisons des libertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules; mais

3

Descartes a Mersenne

Amsterdam, 27 de maio de 1630

AT I 151-154; B 32, p.152-154

Vós me perguntais *em qual gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas*. Respondo-vos que é *no mesmo gênero de causa* em que ele criou todas as coisas, isto é, *como causa eficiente e total*. Pois é certo que ele é tanto Autor da essência como da existência das criaturas: ora, essa essência não é outra coisa senão essas verdades eternas, as quais não concebo de modo algum emanar de Deus, como os raios do sol, mas sei que Deus é autor de todas as coisas e que essas verdades são alguma coisa e, por conseguinte, ele é seu Autor. Digo que o sei e não que o concebo nem que o compreendo; pois não se pode saber senão que Deus é infinito e onipotente, ainda que nossa alma, por ser finita, não o possa compreender nem o conceber; do mesmo modo que podemos tocar com as mãos uma montanha, mas não a abraçar como faríamos com uma árvore ou qualquer outra coisa que não exceda de nenhum modo o tamanho de nossos braços: pois compreender é abraçar pelo pensamento; mas para saber uma coisa, é suficiente tocá-la pelo pensamento. Perguntais também o que impôs a Deus a necessidade de criar essas verdades. Digo que ele foi tão livre para fazer que não fosse verdadeiro que todas as linhas projetadas do centro à circunferência fossem iguais, como para não criar o mundo. É certo que essas verdades não são mais necessariamente conjuntas à sua essência que as outras criaturas. Vós perguntais o que Deus fez para produzi-las. Digo que, *pelo mesmo fato que ele as tenha querido e as tenha compreendido que fossem desde a eternidade, ele as criou*, ou bem (se atribuíis a palavra *criou* senão à existência das coisas) *ele as dispôs e fez*. Pois em Deus é uma mesma coisa querer, entender e criar, sem que uma preceda a outra, *nem mesmo pela razão*.

2. Quanto à questão *se à bondade de Deus seja conveniente condenar os homens eternamente*, isso é de Teologia. Por isso, permitir-me-eis, por favor, nada dizer. Não que as razões dos libertinos tenham a esse respeito alguma força, pois elas me parecem frívolas e ridículas. Mas

parce que je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi, et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines, et probables seulement.

3. Pour ce qui touche la liberté de Dieu, je suis tout à fait de l'opinion que vous me mandez avoir été expliquée par le P. Gibbieuf. Je n'avais point su qu'il eût fait imprimer quelque chose, mais je tâcherai de faire venir son traité de Paris à la première commodité, afin de le voir, et je suis grandement aise que mes opinions suivent les siennes; car cela m'assure au moins qu'elles ne sont pas si extravagantes, qu'il n'y ait de très habiles hommes qui les soutiennent.

Les 4, 5, 6, 8, 9 et derniers points de votre lettre sont tous de Théologie, c'est pourquoi je m'en tairai, s'il vous plaît. Pour le septième point, touchant les marques qui s'impriment aux enfants par l'imagination de la mère etc., j'avoue bien que c'est une chose digne d'être examinée, mais je ne m'y suis pas encore satisfait.

Pour le dixième point, où ayant supposé que Dieu | mène tout à sa perfection, et que rien ne s'anéantit, vous demandez ensuite, quelle est donc la perfection des bêtes brutes, et que deviennent leurs âmes après la mort, il n'est pas hors de mon sujet, et j'y réponds que Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire: tout *collective*, non pas chaque chose en particulier; car cela même, que les choses particulières périssent, et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des principales perfections de l'univers. Pour leurs âmes, et les autres formes et qualités, ne vous mettez pas en peine de ce qu'elles deviendront, je suis après à l'expliquer en mon traité, et j'espère de le faire entendre si clairement, que personne n'en pourra douter.

porque sustento que é errôneo, quanto às verdades que dependem da fé e que não podem ser provadas por demonstração natural, querer que sejam reforçadas por razões humanas e somente prováveis.

3. No tocante à liberdade de Deus, sou inteiramente da opinião, que me dissestes ter sido explicada pelo Padre Gibbief. Eu não soubera de modo algum que ele havia publicado alguma coisa, mas procurarei encomendar seu tratado de Paris na primeira oportunidade, para que eu possa vê-lo e estou muitíssimo contente que minhas opiniões sigam as suas. Pois isso me assegura, ao menos, que não são tão extravagantes que não haja homens muito hábeis que as sustentem.

Os 4, 5, 6, 8, 9 e últimos pontos de vossa carta são todos de Teologia, por isso calarei sobre elas, se vos aprouver.

Quanto ao sétimo ponto, a respeito das marcas que se fazem imprimir às crianças pela imaginação da mãe etc., professo que seja uma coisa digna de ser examinada, mas ainda não estou satisfeito a esse respeito.

Quanto ao décimo ponto, em relação ao qual uma que supusera que Deus conduz tudo à sua perfeição e que nada se aniquila, perguntais, em seguida, qual é então a perfeição dos bichos e o que acontece com suas almas após a morte, não é fora de meu assunto. A esse respeito respondo que Deus conduz tudo à sua perfeição, isto é: tudo *coletivamente*, não cada coisa em particular. Pois esse fato mesmo – segundo o qual as coisas particulares pereçam e outras renasçam em seu lugar – é uma das principais perfeições do universo. Quanto as suas almas e as outras formas e qualidades, não vos ponhais embaraçado com o que elas se tornarão, estou para explicá-lo em meu tratado e espero que se faça entender tão claramente que ninguém poderá disso duvidar.

4

Descartes a Mersenne

Amsterdã, 25 de novembro de 1630

AT I 181-182; B 36, p.174,176-178

J'y veux insérer un discours où je tâcherai d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière, lequel m'a arrêté depuis six mois, et n'est pas encore à moitié fait; mais aussi sera-t-il plus long que je ne pensais, et contiendra quasi une Physique tout entière; en sorte que je prétends qu'elle me servira pour me dégager de la promesse que je vous ai faite, d'avoir achevé mon Monde dans trois ans, car c'en sera quasi un abrégé. Et je ne pense pas après ceci me résoudre jamais plus de faire rien imprimer, au moins moi vivant: car la fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela; mais je ne veux point répondre de l'avenir.

[...]

Je vous ai trop d'obligation de la peine que vous avez prise de m'envoyer un extrait de ce Manuscrit. Le plus court moyen que je sache pour répondre aux raisons qu'il apporte contre la Divinité, et ensemble à toutes celles des autres Athées, c'est de trouver une démonstration évidente, qui fasse croire à tout le monde que Dieu est. Pour moi, j'ose bien me vanter | d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de Géométrie; mais je ne sais pas si je serais capable de la faire entendre à tout le monde, en la même façon que je l'entends; et je crois qu'il vaut mieux ne toucher point du tout à cette matière, que de la traiter imparfaitement. Le consentement universel de tous les peuples est assez suffisant pour maintenir la Divinité contre les injures des Athées, et un particulier ne doit jamais entrer en dispute contre eux, s'il n'est très assuré de les convaincre.

J'éprouverai en la Dioptrique si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je me la suis persuadée: ce que je ne pense nullement. Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu, et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. Car je suis en colère quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu.

4

Descartes a Mersenne

Amsterdã, 25 de novembro de 1630

AT I 182; B 36, p.174, 176-178

Quero incluir [na Dióptrica] um discurso no qual tentarei explicar a natureza das cores e da luz, o qual me atrasei por seis meses e ainda não está pronto pela metade; mas também será mais longo do que eu pensava e conterà quase toda a Física, de modo que afirmo que ele servirá para me liberar da promessa que lhe fiz de completar meu *Mundo* em três anos, porque será quase um resumo dele. E acho que, depois disso, nunca mais resolverei imprimir nada, pelo menos enquanto ainda estiver vivo, pois a fábula do meu *Mundo* me agrada demais para deixar de completá-lo, se Deus me permitir viver o suficiente para isso; mas não quero responder pelo futuro.

[...]

Estou-lhe muito grato pelo trabalho que teve em enviar-me um extrato desse Manuscrito. A maneira mais curta que conheço para responder às razões que ele dá contra a Divindade, e juntamente com todas as dos outros Ateus, é encontrar uma demonstração evidente, que faça com que todos acreditem que Deus existe. Quanto a mim, atrevo a vangloriar-me de ter encontrado uma [demonstração] que me satisfaz completamente, e que me faz saber com mais certeza que Deus existe, do que sei a verdade de qualquer proposição da Geometria; mas não sei se seria capaz de fazer com que todos a entendam, da mesma forma que eu a entendo; e creio que seria melhor não tocar de modo algum nesse assunto, do que tratá-lo de forma imperfeita. O consentimento universal de todos os povos é suficiente para manter a Divindade contra as injúrias dos ateus, e ninguém deve entrar numa disputa contra eles, a menos que esteja muito seguro de os convencer.

Na Dióptrica, vou testar se sou capaz de explicar as minhas concepções e de persuadir os outros de uma verdade, depois de me ter convencido dela: o que de modo algum penso que seja. Mas, se eu descobrisse, por experiência, que esse é o caso, não posso dizer que algum dia não terminaria um pequeno *Tratado de Metafísica*, que comecei enquanto estava em Frísia, e cujos pontos principais são provar *a existência de Deus, e a de nossas almas*, quando elas são separadas do corpo, do qual segue sua imortalidade. Porque fico em cólera quando vejo que há no mundo pessoas tão audaciosas e atrevidas que lutam contra Deus.

5

O Mundo (1633)

5.1

O Mundo (1633)

AT XI 34, 19; *B Op II* 213-359

[...] Car Dieu a si merveilleusement établi ces Loix

5.2

O Mundo (1633)

AT XI 34, 19; *B Op II* p.252

[...]. Car quel fondement plus ferme et plus solide pourroit-on trouver, pour établir une vérité, encore qu'on le voulut choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu ?

Or est-il ceu deux Regles suivent manifestement de cela seul, que Dieu est immuable, et qu'agissant toujours en même sorte, il produit toujours le même effet. Par supposant qu'il a mis certaine quantité de mouvements dans toute la matière en général, dès le premier instant qu'il l'a créée, il faut avouer qu'il y en conserve toujours autant, ou ne pas croire qu'il agisse toujours en même sorte. [...]

5**O Mundo (1629-1633)****5.1****O Mundo (1629-1633)**

AT XI 34, 19; *B Op II* p.252

[...] Pois Deus tão maravilhosamente estabeleceu essas Leis

5.2**O Mundo (1629-1633)**

AT XI 34, 19; *B Op II* p.252

[...]. Pois, qual fundamento mais firme e mais sólido poderia encontrar para estabelecer uma verdade, ainda que se possa escolher o que quiser, do que de tomar a determinação ela mesma e a imutabilidade que está em Deus?

Ora, dessas duas regras se segue que Deus é imutável e, agindo sempre do mesmo modo e produz sempre o mesmo efeito. Pois, supondo que ele colocou certa quantidade de movimento em toda matéria em geral, desde o primeiro instante que a criou, é preciso admitir que ele conserve sempre o mesmo tanto ou não acreditar que ele aja sempre da mesma forma. Deus é imutável e, agindo sempre da mesma forma, produz sempre o mesmo efeito [...]

5.3

O Mundo (1629-1633)

AT XI 47, 4-28; *B Op II* p.268

Je pourrois mettre encore ici plusieurs règles, pour déterminer, en particulier, quand, et comment, et de combien, le mouvement de chaque corps peut être détourné, et augmenté ou diminué, par la rencontre des autres; ce qui comprend sommairement tous les effets de la Nature. Mais je me contenterai de vous avertir, qu'outre les trois loix que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres, que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations : ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avoit disposé toutes choses en nombre, en poids, et en mesure ; et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lors que nous les concevons distinctement; ni douter que, si Dieu avoit créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles, pourront connaître les effets par leurs causes; et, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des démonstrations *à Priori*, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau Monde.

5.3

O Mundo (1629-1633)

AT XI 47, 4-28; *B Op II* p.268

Eu poderia ainda colocar aqui várias regras para determinar, em particular, quando, como e quanto, o movimento de cada corpo pode ser desviado, aumentado ou diminuído pelo encontro com outros corpos, o que compreende sumariamente todos os efeitos da Natureza. Mas me contentarei de vos advertir que, para além das três leis que eu expliquei, não quero supor outras além daquelas que se seguem infalivelmente dessas verdades eternas, sobre as quais os matemáticos acostumaram-se em apoiar suas mais certas e mais evidentes demonstrações: essas verdades, digo, segundo as quais Deus nos ensinou que tinha disposto todas as coisas em número, em peso e medida. E cujo conhecimento é tão natural à nossa alma que nós não poderíamos não julgá-las como infalíveis, quando as concebemos distintamente. Nem duvidar que se Deus tivesse criado vários mundos, elas não fossem tão verdadeiras quanto são neste mundo. De modo que aqueles que souberem examinar suficientemente as consequências dessas verdades e de nossas regras, poderão conhecer os efeitos por suas causas e, para me explicar em termos da Escola, poderão ter demonstrações *a priori*, de tudo o que pode ser produzido nesse novo Mundo.

5.4

O Mundo (1629-1633)AT XI 36-37, 9-22; *B Op* II 254-256

CHAPITRE VII

Des lois de la Nature de ce nouveau Monde

Mais je ne veux pas différer plus longtemps à vous dire par quel Moyen la Nature seule pourra démêler la confusion du Chaos dont j'ai parlé, et quelles sont les Lois que Dieu lui a imposées. Sachez donc premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire; mais que je me sers de ce mot, pour signifier la Matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée: car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant ce me semble être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les Lois de la Nature.

[...] si Dieu les conserve par après en la même façon qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même état; c'est-à-dire, que Dieu agissant toujours de même, et par conséquent produisant toujours le même effet en substance, il se trouve comme par accident plusieurs diversités en cet effet. Et il est facile à croire, que Dieu, qui comme chacun doit savoir est immuable, agit toujours de même façon. Mais sans m'engager plus avant dans ces considérations Métaphysiques, je mettrai ici deux ou trois des principales règles suivant lesquelles il faut penser que Dieu fait agir la Nature de ce nouveau Monde, et qui suffiront comme je crois pour vous faire connaître toutes les autres.

5.4

O Mundo (1629-1633)AT XI 36-37, 9-22; *B Op* II 254-256

CAPÍTULO VII

As Leis da Natureza desse novo Mundo

Mas, não quero adiar por mais tempo dizer-vos por qual meio a Natureza poderá organizar a confusão do Caos da qual falei, e quais são as Leis que Deus impôs a ela. Sabeis, então, primeiramente, que por Natureza eu não entendo aqui a alguma Deusa ou algum tipo de potência imaginária; mas me sirvo dessa palavra para significar a própria Matéria, tanto quanto a considero com todas as qualidades que lhe atribuí, compreendidas todas em conjunto e sob a condição que Deus continua a conservá-la da mesma maneira que a criou. Pois do próprio fato de que ele continua a preservá-la dessa maneira, segue-se necessariamente que deve haver várias mudanças em suas partes, as quais, como me parece, não podem ser apropriadamente atribuídas à ação de Deus, porque Deus não muda, eu atribuo à Natureza; e as regras segundo as quais essas mudanças ocorrem, eu chamo de Leis da Natureza.

[...] se Deus as conserva, posteriormente, da mesma forma que as criou, ele não as conserva no mesmo estado; isto é, uma vez que Deus sempre age da mesma forma e, conseqüentemente, sempre produz o mesmo efeito na substância, há, como que por acidente, muitas diversidades nesse efeito. E é fácil acreditar que Deus, que, como todos devem saber, é imutável, age sempre da mesma maneira. Mas sem ir mais longe nessas considerações metafísicas, colocarei aqui duas ou três das principais regras segundo as quais se deve pensar que Deus faz com que a Natureza deste novo Mundo aja, e que serão suficientes, como acredito, para torná-lo ciente de todas as outras.

5.5

O Mundo (1629-1633)AT XI 47-48, 9-22; *B Op* II 268

Mais je me contenterai de vous avertir, qu'outre les trois lois que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres, que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles sur qui les Mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations; ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids, et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à nos Ames, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement; ni douter que si Dieu avait créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles, pourront connaître les effets par leurs causes; et pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des démonstrations *a Priori*, de tout ce qui peut être produit en ce nouveau Monde.

5.5

O Mundo (1629-1633)

AT XI 47-48, 9-22; *B Op* II 268

Mas, me contentarei em vos advertir de que, além das três leis que expliquei, não desejo supor outras senão aquelas que seguem infalivelmente dessas verdades eternas, nas quais os matemáticos costumam basear suas demonstrações mais certas e evidentes. Essas verdades, digo, segundo as quais o próprio Deus nos ensinou que Ele dispôs todas as coisas em número, peso e medida; e cujo conhecimento é tão natural às nossas almas que não podemos deixar de considerá-las infalíveis, quando as concebemos distintamente; nem duvidar que, se Deus tivesse criado vários mundos, elas seriam igualmente verdadeiras em todos eles, como neste. De modo que aqueles que souberem examinar suficientemente as consequências dessas verdades e de nossas regras poderão conhecer os efeitos por meio de suas causas; e, para me expressar nos termos da Escola, poderão ter demonstrações *a priori* de tudo o que pode ser produzido neste novo mundo.

6

Descartes a BeeckmanAmsterdam, 17 de outubro de 1630¹³⁴

AT I 169; B 34 p.156

[...] Mos est Philosophis, ipsisque Theologis, quoties volunt ostendere repugnare rationi, ut aliquid fiat, dicere illud ne quidem a Deo fieri posse; quem loquendi modum, pro captu ingenii mei, paulo nimis audacem videri, non inficio; eamque ob causam, ut modestius loquar, si quid simile mihi occurrat (potest autem sæpius in Mathematicis quam in Philosophicis rebus occurrere), illud quod alii dicerent a Deo, ego tantum ab Angelo dico fieri non posse. Quod si me idcirco Angelo æquem, pari ratione se Deo æquare dicendi sunt sapientissimi orbis terrarum; sumque admodum infelix, si vanitatis suspicionem effugere non potui, in eo ipso in quo peculiarem modestiam affectabam.

134 Tradução dos trechos mais importantes.

6

Descartes a BeeckmanAmsterdam, 17 de outubro de 1630¹³⁵

AT I 169; B 34 p.156

[...] É costume dos filósofos, e mesmo dos teólogos, sempre que querem mostrar a repugnância à razão para que algo aconteça, dizem que isso, verdadeiramente, nem Deus pode fazer. O que, não o nego, me parece muito audacioso para o âmbito da minha inteligência. Para falar, portanto, com mais modéstia, se me acontecesse uma coisa destas algo deste gênero (e poderia acontecer mais frequentemente em matemática do que em filosofia), o que os outros diriam que não poderia ser feito por Deus, eu digo apenas que não pode ser feito por um anjo. Se, deste modo, eu me comparasse assim a um anjo, dever-se-ia dizer com igual razão que os maiores sábios do mundo se comparam a Deus: sou de fato infeliz, se não pude evitar a suspeita de vanglória, precisamente quando sofria de uma modéstia particular.

135 Tradução dos trechos mais importantes.

7

Discurso do Método (1637)

7.1

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI 41, 11-20; B Op I 70

[...] j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes, que tout ce que j'avais appris auparavant, ou même espéré d'apprendre.

7

Discurso do Método (1637)

7.1

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI 41, 11-20; *B Op* I 70

[...] observei certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, tendo imprimido tais noções em nossas almas que, depois de muito refletir sobre elas, não poderíamos duvidar que sejam exatamente observáveis em tudo o que existe ou que se faz no mundo. Depois, considerando a sequência dessas leis, descobri muitas verdades mais úteis e mais importantes do que tudo o que eu havia aprendido antes ou mesmo que esperava aprender.

7.2

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI; *B Op* I 72-74

[...] si Dieu créait maintenant quelque part, dans les Espaces Imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un Chaos aussi confus que les Poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la Nature, et la laisser agir suivant les Lois qu'il a établies. Ainsi, premièrement, je décrivis cette Matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme.

[...]. De plus, je fis voir quelles étaient les Lois de la Nature; et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe, que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun, où elles manquassent d'être observées. Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce Chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos Cieux.

7.2

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI; *B Op* I 72

[...] se Deus criasse agora algures, nos Espaços Imaginários, matéria suficiente para compô-lo [um novo mundo], e agitasse de forma variada e sem ordem as diferentes partes desta matéria, de modo a compor um Caos tão confuso como os Poetas poderiam fingir, e que, depois, não fizesse outra coisa senão prestar seu concurso ordinário à Natureza, e a deixasse agir de acordo com as Leis que estabeleceu. Assim, em primeiro lugar, descrevi esta Matéria e tentei representá-la, pois não há nada no mundo, parece-me, que seja mais claro ou mais inteligível, exceto o que já foi dito sobre Deus e a alma.

[...]. Além disso, mostrei quais eram as Leis da Natureza – e sem basear as minhas razões em qualquer outro princípio que não as perfeições infinitas de Deus – tentei demonstrar todas aquelas das quais poderia haver alguma dúvida, e mostrar que elas são tais que, mesmo que Deus tivesse criado vários mundos, não poderia haver nenhum em que elas deixassem de ser observadas. Depois disso, mostrei como a maior parte da matéria desse Caos deve, em consequência dessas leis, ser arranjada e disposta de uma certa maneira que o torna semelhante aos nossos Céus.

7.3

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI; *B Op* I 76

Toutefois je ne voulais pas inférer de toutes ces choses, que ce monde ait été créé en la façon que je proposais; car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les Théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du Chaos, pourvu qu'ayant établi les Lois de la Nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites.

7.3

Discurso do Método

Quinta parte

AT VI; *B Op* I 76

Todavia, eu não quis inferir de todas estas coisas que este mundo foi criado da maneira que eu propus. Pois, é muito mais verossímil que, desde o princípio, Deus o tenha feito tal como ele deveria ser. Mas é certo, e esta é uma opinião comumente aceita entre os teólogos, que a ação pela qual ele o conserva é a mesma pela qual ele o criou. De tal modo que, embora não lhe tivesse dado, no princípio, outra forma que não fosse a do Caos, desde que, tendo estabelecido as Leis da Natureza, lhe tivesse prestado seu concurso para agir como costuma agir, pode-se crer, sem prejudicar o milagre da criação, que só por isso todas as coisas puramente materiais poderiam, com o tempo, ter-se tornado tais como as vemos atualmente. E a sua natureza é muito mais fácil de conceber quando a vemos surgir pouco a pouco desta forma, do que quando a consideramos pronta.

8

Descartes a Mersenne

Santpoort, 27 mai 1638

AT II 138; B 167, p.672

2. Pour la question, savoir s'il y aurait un espace réel, ainsi que maintenant, en cas que Dieu n'eût rien créé, encore qu'elle semble surpasser les bornes de l'esprit humain et qu'il ne soit point raisonnable d'en disputer, non plus que de l'infini; toutefois je crois qu'elle ne surpasse les bornes que de notre imagination, ainsi que font les questions de l'existence de Dieu et de l'Âme humaine, et que notre entendement en peut atteindre la vérité, laquelle est, au moins selon mon opinion, que non seulement il n'y aurait point d'espace, mais même que ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que totum est majus sua parte, etc., ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit.

8

Descartes a Mersenne

Santpoort, 27 de maio de 1638

AT II 138; B 167, p.672

2. Para a questão de saber se haveria um espaço real, assim como agora, caso Deus não tivesse criado nada, embora pareça ultrapassar os limites do espírito humano e, por isso, não é razoável discutir sobre isso, tal como não é razoável discutir sobre o infinito. No entanto, creio que apenas ultrapassa os limites da nossa imaginação, tal como as questões sobre a existência de Deus e da Alma humana, e que o nosso intelecto não pode alcançar a verdade, que é, pelo menos na minha opinião, que não só não haveria espaço, mas mesmo que essas verdades que são chamadas de eternas, como a de que *o todo é maior que sua parte, etc.*, não seriam verdades, se Deus não as tivesse assim estabelecido, o que segundo creio, já vos escrevi anteriormente.

9

Meditações Sobre Filosofia Primeira*Sinopse da Quinta Meditação*AT VII 15; *B Op* II 698

In quinta, praeterquam quod natura corporea in genere sumpta explicatur, nova etiam ratione Dei existentia demonstratur: sed in qua rursus nonnullae forte occurrent difficultates, quae postea in responsione ad objectiones resolventur: ac denique ostenditur quo pacto verum sit, ipsarum Geometricarum demonstrationum certitudinem a cognitione Dei pendere.

9.1

Meditações Sobre Filosofia Primeira

Quinta Meditação

AT VII 63-71; *B Op* II 764- 774*De essentia rerum materialium; et iterum de Deo, quod existat*

Multa mihi supersunt de Dei attributis, multa de mei ipsius sive mentis meae natura investiganda; sed illa forte alias resumam, jamque nihil magis urgere videtur (postquam animadverti quid cavendum atque agendum sit ad assequendam veritatem), quam ut ex dubiis, in quae superioribus diebus incidi, coner emergere, videamque an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit.

Et quidem, priusquam inquiram an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione, et videre quatenam ex iis sint distinctae, quatenam confusae.

Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis aut potius rei quantae extensionem in longum, latum et profundum; numero in ea varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, et motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno.

9

Meditações Sobre Filosofia Primeira*Sinopse da Quinta Meditação*AT VII 15; *B Op* I 698

Na Quinta Meditação, além de se explicar a natureza corporal, genericamente tomada, demonstra-se também a existência de Deus por uma nova prova, no que talvez ainda ocorram dificuldades que se resolverão, porém, mais adiante, na resposta às objeções. Finalmente, mostra-se o modo por que é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus.

9.1

Meditações Sobre Filosofia Primeira

Quinta Meditação

AT VII 63-71; *B Op* I 764- 774*Sobre a essência das coisas materiais e, de novo, sobre Deus: que ele existe*

Restam-me por investigar muitas coisas sobre os atributos de Deus e muitas sobre mim mesmo e a natureza de minha mente, que eu talvez retome em outra ocasião. Agora, nada parece mais urgente – depois de me dar conta do que devo evitar e do que devo fazer para chegar à verdade – de que me esforce por safar-me das dúvidas em que caí nos últimos dias e veja se pode haver algo certo no que se refere às coisas materiais.

Na verdade, antes de indagar se tais coisas existem fora de mim, devo considerar as suas ideias, na medida em que estas estão em meu pensamento, para ver quais delas são distintas e quais, confusas.

Com efeito, imagino distintamente a quantidade que os filósofos chamam de ordinário contínua ou, antes, a extensão em comprimento, largura e profundidade dessa quantidade ou da coisa por ela quantificada. Nela conto várias partes, atribuindo-lhes todas as grandezas, figuras, situações e movimentos locais e, a estes movimentos, todas e quaisquer durações.

Nec tantum illa, sic in genere spectata, mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu, et similibus, attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta | est et naturae meae consentanea, ut, dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.

Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas. Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet; ut patet ex eo quod demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo, nempe quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, quod maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, et similes, quas velim nolim clare nunc agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea cogitaverim, cum triangulum imaginatus sum, nec proinde a me fuerint effictae.

Neque ad rem attinet, si dicam mihi forte a rebus externis per organa sensuum istam trianguli ideam advenisse, quia nempe corpora triangularem figuram habentia interdum vidi; possum enim alias innumeras figuras excogitare, de quibus nulla suspicio esse potest quod mihi unquam per sensus illapsae sint, et tamen | varias de iis, non minus quam de triangulo, proprietates demonstrare. Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; et jam fuse demonstravi illa omnia quae clare agnosco esse vera. Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio; meminique me semper, etiam ante hoc tempus, cum sensuum objectis quammaxime inhaererem, ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmetica vel Geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse.

E essas coisas me são completamente conhecidas e patentes não só quando as considero assim, genericamente, mas, pondo mais atenção, ainda percebo também inúmeras outras particularidades sobre as figuras, sobre o número, sobre o movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão manifesta e tão consentânea com minha natureza que, ao descobri-las pela primeira do que antes já sabia, ou me apercebendo de coisas que estavam na verdade de há muito em mim, sem que minha mente nelas reparasse.

E creio seja o mais considerável aqui que encontre em mim inúmeras ideias de coisas que, mesmo se não existirem em parte alguma fora de mim, não se pode dizer, porém, que não sejam nada. Embora elas sejam pensadas por mim, de certo modo, segundo meu arbítrio, não são, contudo, uma ficção minha, pois têm suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora de meu pensamento, é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende de minha mente. Isso fica patente no fato de que várias propriedades desse triângulo podem ser demonstradas, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos; que ao ângulo maior opõe-se o lado maior e coisas semelhantes, que agora conheço claramente, quer queira, quer não, ainda que, anteriormente, de modo algum tenha pensado nelas, quando imaginei um triângulo. Por conseguinte, não foram inventadas por mim.

Passaria ao largo da questão, se dissesse que essa ideia do triângulo talvez provenha das coisas externas pelos órgãos dos sentidos, porque às vezes vi corpos de figura triangular. Ora, posso pensar em inúmeras outras figuras a respeito das quais não pode haver nenhuma suspeita de que as obtive jamais pelos sentidos, não obstante várias de suas propriedades, tanto quanto as do triângulo, possam ser demonstradas. Elas são todas verdadeiras, já que conhecidas por mim claramente; são algo e não um mero nada. Pois é patente que tudo o que é verdadeiro é algo, e já demonstrei amplamente que tudo o que conheço claramente é verdadeiro. E, mesmo que não o tivesse demonstrado, a natureza de minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhe meu assentimento, ao menos enquanto o perceba claramente. Estou lembrado de que sempre, ainda no tempo em que me achava muito apegado aos objetos dos sentidos, sempre considerei as verdades mais certas de todas as que conhecia evidentemente sobre as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral, à Matemática pura e abstrata.

Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei | existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates

Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem cui desit vallis.

Verumtamen, ne possim quidem cogitare Deum nisi existentem, ut neque montem sine valle, at certe, ut neque ex eo quod cogitem montem cum valle, ideo sequitur aliquem montem in mundo esse, ita neque ex eo quod cogitem Deum ut existentem, ideo sequi videtur Deum existere: nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit; et quemadmodum imaginari licet equum alatum, etsi nullus equus habeat alas, ita forte Deo existentiam possum affingere, quamvis nullus Deus existat.

Ora, em verdade, se só porque posso extrair de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que todas as coisas que percebo pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem, não se pode acaso tirar daí um argumento que também prove a existência de Deus? É certo que encontro em mim a sua ideia, isto é, a ideia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a ideia de qualquer figura ou de qualquer número. E entendo não menos clara e distintamente que à sua natureza pertence a existência atual, o existir sempre, tanto quanto entendo que à natureza de uma figura ou de um número pertence o que demonstro pertencer-lhes. Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza com que estiveram até agora as verdades matemáticas relativas apenas a números e figuras.

Embora, à primeira vista, isto não seja de todo manifesto e tenha, ao contrário, alguma aparência de sofisma. Pois, como me habituei a distinguir em todas as outras coisas a existência da essência, facilmente me persuado de que posso separar também em Deus a existência da essência e, assim, pensar Deus como não-existente. A uma atenção mais cuidadosa, porém, fica manifesto que a existência de Deus não pode ser separada de sua essência, tanto quanto não pode ser separado da essência do triângulo que a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos, ou da ideia de monte a ideia de vale. E não é menos contraditório pensar que a Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) falta a existência (isto é, ao qual falta uma perfeição) do que pensar um monte ao qual falta o vale.

Entretanto, embora eu não possa decerto pensar Deus a não ser existente, assim como também não posso pensar o monte sem o vale, contudo, por ter de pensar o monte com o vale não se segue que haja algum monte no mundo. Da mesma maneira, por ter de pensar Deus como existente não parece seguir-se que um Deus exista. Pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas. E, do mesmo modo que me é permitido imaginar um cavalo alado, apesar de cavalo algum possuir asas, talvez eu também possa pensar por ficção a existência de Deus, apesar de não existir Deus algum.

Imo sophisma hic latet; neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum | montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari.

Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse; ut neque necesse est me putare figuras omnes quadriláteras circulo inscribi, sed posito quod hoc putem, necesse erit me fateri rhombum circulo inscribi, quod aperte tamen est falsum. Nam, quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuiam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere: quemadmodum non est necesse me ullum triangulum unquam imaginari, sed quoties volo figuram rectilineam tres tantum angulos habentem considerare, necesse est ut illi ea tribuam, ex | quibus recte infertur ejus trê angulos non majores esse duobus rectis, etiamsi hoc ipsum tunc non advertam. Cum vero examino quanam figurae circulo inscribantur, nullo modo necesse est ut putem omnes quadrilateras ex eo numero esse; imo etiam idipsum nequidem fingere possum, quamdiu nihil volo admittere nisi quod clare et distincte intelligo. Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones,

Não, ao contrário, aqui, sob a aparência de uma objeção, esconde-se um sofisma. Pois, de que não posso pensar um monte sem vale não se segue que monte e vale existam em algum lugar, mas apenas que, quer existam, quer não, monte e vale não podem dissociar-se um do outro. Ao passo que, por eu não poder pensar Deus senão existente segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente. Não que meu pensamento tenha tal efeito ou imponha alguma necessidade a coisa alguma, mas, ao contrário, é a necessidade da própria coisa, isto é, a existência de Deus que determina meu pensamento: tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não a de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição).

E também não se deve dizer aqui que tenho de afirmar necessariamente um Deus existente, depois que o afirmei possuidor de todas as perfeições, visto que a existência é uma delas, embora a primeira afirmação não fosse necessária. Do mesmo modo que não é necessário supor também que todas as figuras quadriláteras inscrevem-se no círculo, mas, se o suponho, será necessário confessar que um losango inscreve-se no círculo, pois é uma figura de quatro lados; e também seria constrangido a confessar* o que é, no entanto, manifestamente falso. Não se deve, digo, alegar isso, pois, embora não seja necessário que eu nunca venha a me deparar com nenhum pensamento sobre Deus, toda vez, contudo, que me agrada pensar um ente primeiro e supremo e apanhe sua ideia no como que tesouro de minha mente, é necessário que lhe atribua todas as perfeições, mesmo que, na ocasião, não as enumere todas e não repare em cada uma delas. E essa necessidade é inteiramente suficiente para que, ao notar em seguida que a existência é uma perfeição, chegue à reta conclusão de que o ente primeiro e supremo existe. Do mesmo modo que não é necessário que eu imagine nunca um triângulo; porém, toda vez que queira considerar uma figura retilínea de somente três ângulos, é necessário que lhe atribua todas as coisas a partir das quais se infere retamente que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, mesmo que não o note na ocasião. Quando examino quais figuras podem ser inscritas em um círculo, de modo algum preciso supor que todos os quadriláteros pertençam a esse conjunto; na verdade, nem mesmo posso imaginar isso enquanto não admitir nada além do que entendo clara e distintamente. Portanto, há uma grande diferença entre suposições falsas desse tipo

et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei. Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a cogitatione mea ependens, sed imaginem verae et immutabilis naturae: ut, primo, quia nulla alia res potest a me excogitari, ad cuius essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum; deinde, quia non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere, et quia, posito quod jam unus existat, plane videam esse necessarium ut et ante ab aeterno extiterit, et in aeternum sit mansurus; ac denique, quod multa alia in Deo percipiam, quorum nihil a me detrahi potest nec mutari.

Sed vero, quacumque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio. Et quidem ex iis quae ita percipio, etsi nonnulla unicuique obvia sint, alia vero nonnisi ab iis qui proprius inspiciunt et diligenter investigant deteguntur, postquam tamen detecta sunt, haec non minus certa quam illa existimantur. Ut quamvis non tam facile appareat in triangulo | rectangulo quadratum basis aequale esse quadratis laterum, quam istam basim maximo ejus angulo subtendi, non tamen minus creditur, postquam semel est perspectum. Quod autem ad Deum attinet, certe nisi praejudiciis obruerer, et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere?

Atque, quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo aequae certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.

e as ideias verdadeiras que me são inatas, entre as quais a primeira e mais importante é a ideia de Deus. Pois de muitas maneiras compreendo que essa ideia não é uma invenção dependente de minha imaginação, mas uma imagem de uma natureza verdadeira e imutável: em primeiro lugar, porque não consigo conceber qualquer outra coisa, exceto Deus, cuja essência inclua a existência; além disso, porque não consigo conceber dois ou mais desses deuses; e, ao supor que um já exista, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido desde a eternidade e que durará para sempre; e, por fim, porque percebo em Deus muitas outras características, das quais nada pode ser retirado ou alterado por mim.

Mas, em verdade, 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. Sem dúvida, entre as que assim percebo, mesmo que algumas sejam óbvias a qualquer um e outras só se descubram a quem as inspecione de perto e as investigue diligentemente, estas últimas, depois de descobertas, são consideradas, no entanto, tão certas quanto as primeiras. Assim, embora em um triângulo retângulo não apareça tão facilmente que o quadrado da base é igual ao quadrado dos dois outros lados, quanto é patente que a base opõe-se ao ângulo maior, depois de percebida, não damos menos crédito à segunda verdade do que damos à primeira. No que se refere a Deus, porém, é certo que, se não fossem os preconceitos que cobrem meu pensamento e as imagens das coisas sensíveis que de toda parte o cercam, eu nada conheceria primeiro e mais facilmente do que ele. Pois que é por si mesmo mais patente do que isto: que o ente supremo e perfeito ou Deus, a cuja essência somente pertence a existência, existe?

E, se para o perceber foi preciso que me empenhasse numa atenta consideração, agora, porém, não só estou tão certo disso quanto de tudo o que me parece mais certo, mas, além disso, dou-me conta também de que a certeza de todas as outras coisas depende desse conhecimento, de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido.

Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile aB *Opinione* dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones, haberem. Sic, exempli causa, cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote Geometriae principiis imbuto, apparet ejus tres angulos aequales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad | ejus demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem.

Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum, aliis rationibus adductus, falsa esse judicavi.

Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. Neque de hoc tantum, sed et de reliquis omnibus quae memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis et similibus. Quid enim nunc mihi opponetur? Mene talem factum esse ut saepe fallar? At jam scio me in iis, quae perspicue intelligo, falli non posse. Mene multa alias pro veris et certis habuisse, quae postea falsa esse deprehendi? Atqui nulla ex iis clare et distincte perceperam, sed hujus regulae veritatis ignarus ob alias causas forte credideram, quas postea minus firmas esse detexi. Quid ergo dicetur? Anne (ut nuper mihi objiciebam)

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 sempre fixa em uma mesma coisa para a perceber claramente e, frequentemente, é a lembrança de um juízo feito anteriormente que ressurgir, pode ocorrer que, quando já não tenho presentes as razões por que assim o julguei, outras razões se apresentem ao mesmo tempo 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. 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 frequência tomei por verdadeiras e certas muitas coisas que, posteriormente, aduzidas outras razões, julguei falsas.

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 lembra haver uma vez demonstrado, como as coisas da Geometria e semelhantes. Pois, que me oporão agora, para obrigar-me a pô-las em dúvida? Que fui feito para errar frequentemente? Agora, sei que não posso errar nas coisas que entendo claramente. Que tomei outrora por verdadeiras e certas muitas coisas que em seguida reconheci serem falsas? Mas nenhuma delas eu percebera clara e distintamente, e, ignorante da regra da verdade, acreditei talvez por outras causas que depois descobri serem menos firmes. Que dirão, ainda? Acaso (o que há pouco a mim mesmo me objetava)

me forte somniare, sive illa omnia, quae jam cogito, non magis vera esse quam ea quae dormienti occurrunt? Imo etiam hoc nihil mutat; nam certe, | quamvis somniarem, si quid intellectui meo sit evidens, illud omnino est verum.

Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Jam vero innumera, tum de ipso Deo aliisque rebus intellectualibus, tum etiam de omni illa natura corporea, quae est purae Matheseos objectum, mihi plane nota et certa esse possunt.

que estou sonhando e que todas as coisas em que agora penso não são mais verdadeiras do que as que ocorrem a quem dorme? Ao contrário, também isto nada muda, pois, certamente, embora sonhe, se algo é evidente a meu intelecto, isto é totalmente verdadeiro.

E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas-quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura podem ser por mim completamente conhecidas e certas.

10

Respostas às Objeções

10.1

Respostas às Quintas Objeções (1641)

AT VII 380; *B Op* I 1184-1190

Quia hic, relatis pauculis meis verbis, addis *me ea tantum habere de quaestione proposita*, cogor monere te non satis ad cohaerentiam eorum quae scripsi attendisse. Talem enim illam puto, ut ad cujusque rei probationem conferant omnia quae ipsam praecedunt, et maxima pars eorum quae sequuntur: adeo ut bona fide non possis referre quantum de aliqua quaestione habeam, nisi etiam totum id, quod de reliquis scripsi, recenseas. |

Quod vero ais *tibi durum videri, statuere aliquid immutabile et aeternum praeter Deum*, merito sic videretur, si de re existente quaestio esset, vel tantum, si quid ita immutabile statuerem, ut ejus immutabilitas a Deo non penderet. Sed, quemadmodum Poëtae fingunt a Iove quidem fata fuisse condita, sed postquam condita fuere, ipsum se iis servandis obstrinxisse; ita ego non puto essentias rerum, mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles et aeternas. Quod seu durum, seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum.

Quae deinde contra Dialecticorum universalialia habes, me non tangunt, utpote qui ipsa, non ut illi, intelligam. Sed quantum ad essentias quae clare et distincte cognoscuntur, qualis est ea trianguli alteriusve cujusvis figurae Geometricae, facile cogam te ut fatearis illarum ideas, quae in nobis sunt, a singularibus non esse desumptas; hic enim illas falsas dicis, quia scilicet cum praeconcepta tua de natura rerum opinione non conveniunt.

Et paulo post ais *objectum purae Matheseos, ut punctum, lineam, superficiem, constantiaque ex iis indivisibilia, indivisibiliterque se habentia, existere reipsa non posse*; unde sequitur nullum triangulum, nihilque omnino ex iis quae ad ipsius aliarumve figurarum | Geometricarum essentias pertinere intelliguntur, unquam extitisse, ac proinde istas essentias non esse ab ullis rebus existentibus desumptas.

10

Respostas às Objeções

10.1

Respostas às Quintas Objeções (1641)

AT VII 380; Bp Op I 1184-1190

1. Como aqui, depois de citar algumas palavras minhas, acrescentais *que isto é tudo o que eu afirmo sobre o assunto proposto*, sou obrigado a advertir-te que não prestaste suficiente atenção à coerência do que escrevi. De fato, considero-o tal que a prova de cada coisa contribui com tudo o que a precede e uma grande parte do que se segue, de modo que não se pode relatar aqui de boa-fé o que eu que digo sobre um assunto, sem rever também tudo o que que escrevi sobre o resto.

Quanto ao que dizeis então, que *parece difícil estabelecer algo imutável e eterno para além de Deus*, isto parecer-vos-ia, com razão, se se tratasse de uma questão de uma coisa existente ou apenas se tivéssemos de estabelecer uma coisa imutável que a sua imutabilidade não dependesse de Deus. Mas, como os poetas pretendem que Júpiter tenha, de fato, originado o destino, mas que, uma vez originado, ele se obrigou a observá-lo. Assim, não defendo que as essências das coisas e as verdades matemáticas que podem ser conhecidas são independentes de Deus, mas defendo, no entanto, que eles são imutáveis e eternas porque Deus assim o quis, porque assim o dispôs. Sejam elas duras ou suaves, para mim é suficiente que sejam verdadeiras.

O que dizes então contra os universais da dialética não me afeta, pois não os entendo da mesma forma que eles. Mas, quanto às essências que são conhecidas clara e distintamente, como aquela do triângulo ou a de qualquer outra figura geométrica, facilmente vos obrigarei a reconhecer que as ideias que estão em nós, não se deduzem dos singulares: que, de fato, chamais-lhes falsas simplesmente porque não estão de acordo com a vossa opinião preconcebida sobre a natureza das coisas.

E, pouco depois, diz que *o objeto da matemática pura, como o ponto, a reta, a superfície e todos os indivisíveis que são constituídos por eles, não podem existir realmente*; de onde se segue que nenhum triângulo jamais existiu, e absolutamente nada do que se que se pretende que pertença à essência desta ou das outras figuras geométricas e que, portanto, essas essências não são derivadas de nenhuma coisa existente.

At, inquis, sunt falsae. Opinione tua scilicet, quia naturam rerum talem esse supponis, ut eae non sint ipsi conformes. Sed, nisi omnem Geometriam falsam quoque esse contendas, negare non potes quin de ipsis multae veritates demonstrentur, quae, cum eadem semper sint, merito dicuntur immutabiles et aeternae. Quod autem forte non sint conformes ei rerum naturae quam tu supponis, ut eae etiam illi quam Democritus et Epicurus ex atomis effinxerunt, est tantum ipsis denominatio extrinseca quae nihil mutat; et nihilominus haud dubie sunt conformes verae illi rerum naturae quae a vero Deo condita est. Non quod sint in mundo substantiae longitudinem habentes sine latitudine, aut latitudinem sine profunditate sed quia figurae Geometricae non considerantur ut substantiae, sed ut termini sub quibus substantia continetur.

[...]

2. Hic non video cujus generis rerum velis esse existentiam, nec quare non aequae proprietates atque omnipotentia dici possit, sumendo scilicet nomen | proprietatis pro quolibet attributo, sive pro omni eo quod de re potest praedicari, ut hic omnino sumi debet. Quin etiam existentia necessaria est revera in Deo proprietates strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, et in eo solo essentiae partem facit. Nec proinde existentia trianguli cum existentia Dei debet conferri, quia manifeste aliam habet relationem ad essentiam in Deo quam in triangulo.

Nec magis est petitio principii, *quod existentia inter ea, quae ad essentiam Dei pertinent, numeretur*, quam quod aequalitas trium angulorum cum duobus rectis inter trianguli proprietates recenseatur.

Nec verum est *essentiam et existentiam in Deo, quemadmodum in triangulo, unam absque alia posse cogitari*, quia Deus est suum esse, non autem triangulus. Nec tamen inficior quin existentia possibilis sit perfectio in idea trianguli, ut existentia necessaria est perfectio in idea Dei; efficit enim illam praestantiorē quam sint ideae illarum Chimaerarum, quarum existentia nulla esse posse supponitur. Nec proinde vel minimum ulla in re argumenti mei vires infregisti, haeresque semper delusus *illo sophismate, quod ais tam facile a me solvi potuisse*.

Isto é, elas são falsas. Segundo vossa opinião, certamente, uma vez que supondes que a natureza das coisas é tal que não é conforme a ela. Mas, a menos que sustenteis que toda a geometria é também falsa, não podeis negar que muitas verdades são demonstradas por essas essências que, permanecendo sempre idênticas, são com razão ditas imutáveis e eternas. Que, então, talvez, elas não se conformem com a natureza das coisas que vós supondes, como nem mesmo àquela, feita de átomos, que Demócrito e Epicuro pretendiam, que é para tais essências apenas uma denominação extrínseca que nada muda; e, no entanto, eles são indubitavelmente conformes à verdadeira natureza das coisas que se originaram de Deus. Não que existam no mundo substâncias que tenham comprimento sem largura, ou largura sem profundidade; mas o fato é que as figuras geométricas não são consideradas como substâncias, mas como termos dentro dos quais a substância está contida.

[...]

2. Não vejo aqui que tipo de coisa se pretende que seja a existência, nem porque não se pode chamar uma propriedade como a onipotência como certamente deve ser tomado aqui, pelo nome de propriedade para qualquer atributo, isto é, para tudo o que pode ser predicado da coisa. Que, de fato, a existência necessária é realmente em Deus uma propriedade tomada no sentido mais estrito, uma vez que só a ele pertence e só nele faz parte da essência. E, portanto, a existência do triângulo não deve ser equiparada à existência de Deus, porque em Deus a existência tem com a essência uma relação manifestamente diferente da que existe no triângulo.

E enumerar a existência entre o que pertence à essência de Deus não constitui maior petição de princípio do que incluir a igualdade de três ângulos retos a dois entre as propriedades do triângulo.

E não é verdade que *a essência e a existência em Deus*, como no triângulo, *possam ser pensadas uma sem a outra*, porque Deus é o seu ser, enquanto o triângulo não o é. E, todavia, não discuto que a existência possível é uma perfeição na ideia do triângulo, tal como a existência necessária é uma perfeição na ideia de Deus. De fato, põe esta última ideia acima das ideias de quimeras, das quais se supõe não haver nenhuma existência. Não enfraqueceis, portanto, em nada a força do meu argumento, e continuais a deixar-vos enganar por *esse sofisma que - dizeis - tão facilmente consegui resolver*.

Ad ea autem quae subjungis, jam alibi satis respondi. Et plane falleris, cum ais *non demonstrari | existentiam de Deo, ut demonstratur de triangulo quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis*: utriusque enim est par ratio, nisi quod demonstratio probans in Deo existentiam sit altera multo simplicior et clarior. Caetera denique praetereo, quia, dum ais *me nihil explicare*, nihil ipse explicas et nihil probas, nisi tantum te probare nihil posse.

3. Contra ea quae hic habes de Diagora, Theodoro, Pythagora aliisque, oppono Scepticos, qui de ipsis Geometricis demonstrationibus dubitabant; et affirmo ipsos id facturos non fuisse, si Deum, ut par est, cognovissent. Nec recte probatur unam rem alia esse notiore, ex eo quod pluribus vera videatur, sed tantum ex eo quod illis, qui utramque, ut par est, cognoscunt, appareat esse cognitu prior, evidentior et certior

Quanto ao que acrescentais, já respondi suficiente noutro lugar. Estais completamente enganado quando dizes que, em relação a Deus, *a existência de Deus, não se demonstra como se demonstra a do triângulo, que seus três ângulos são iguais a dois retos*: a proporção é de fato a mesma, com a diferença que a demonstração que prova a existência em Deus é muito mais simples e clara do que a outra. Omito, por fim, todas as outras coisas porque, enquanto dizeis que *eu não explico nada*, sois vós que não explicas e não provas nada, exceto apenas o fato de não conseguirdes provar nada.

3. Ao que aqui dizes de Diágoras, Teodoro, Pitágoras e os outros, oponho-me aos Céticos, que duvidaram até das demonstrações geométricas; e afirmo que eles não o teriam feito se tivessem conhecido Deus como se deve. E não se prova corretamente que uma coisa é mais conhecida do que outra com base no fato de parecer verdadeira a um maior número de pessoas, mas apenas com base no fato de que essa parece ser conhecida primeiro, mais evidente e mais certa para quem conhece uma e outra como se convém.

10.2

Resposta à Sexta Objeção n.6AT VII 431-432; *B Op* I 1224-1226

6. Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad | omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritatem temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis. [...] Et ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentiae argumentum. Sed quantum ad hominem, cum naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniatur, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est ipsum eo libentius, ac proinde etiam liberius, bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt, nunquamque esse indifferentem, nisi quando quidnam sit melius aut | verius ignorat, vel certe quando tam perspicue non videt, quin de eo possit dubitare. Atque ita longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae. Neque hic refert quod essentiae rerum dicantur esse indivisibiles: nam primo, nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire; ac denique indifferentia non pertinet ad essentiam humanae libertatis, cum non modo simus liberi, quando ignorantia recti nos reddit indifferentes, sed maxime etiam quando clara perceptio ad aliquid prosequendum impellit.

10.2

Respostas às Sextas Objeções nº6

AT VII 431-432; *B Op* I 1224-1226

6. Quanto à liberdade de arbítrio, é certo que sua natureza é muito diferente em Deus do que em nós. Seria contraditório pensar que a vontade de Deus não fosse eternamente indiferente a todas as coisas que foram produzidas ou ainda virão a ser, já que não se pode conceber nenhum bem, verdade, crença ou ação cuja ideia tenha estado antes no intelecto divino sem que a vontade de Deus tenha antes se determinado a fazer com que isso fosse tal como é. E não falo aqui de prioridade temporal, nem mesmo de ordem, natureza ou razão discursiva, de modo que essa ideia de bem pudesse ter movido Deus a escolher uma coisa em vez de outra. Por exemplo, Deus não quis criar o mundo no tempo porque viu que isso seria melhor do que se o tivesse criado na eternidade; nem quis que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos porque sabia que não poderia ser de outro modo, etc. Pelo contrário, é porque ele quis criar o mundo no tempo, por isso é melhor do que se tivesse sido criado na eternidade; e é porque ele quis que os três ângulos do triângulo fossem necessariamente iguais a dois retos, por isso agora isto é verdade, e não pode ser feito de outro modo, e o mesmo vale para os demais casos [...]

Assim, a suma indiferença em Deus é o maior sinal de sua onipotência. Quanto ao homem, uma vez que encontra a natureza de todo bem e verdade já determinada por Deus, é evidente que age de bom grado e, ainda assim, abraça livremente, o bem e o verdadeiro, quanto mais claramente ele vê. Ele nunca é indiferente, a não ser quando não sabe o que é o melhor, ou ainda ignora o verdadeiro ou, certamente, quando ele não vê tão claramente que ele não possa duvidar. E, assim, muito grande é a indiferença humana daquela que convém à liberdade divina. E de nada serve dizer aqui que as essências das coisas são indivisíveis: pois, em primeiro lugar, nenhuma essência pode convir univocamente a Deus e à criatura. E, enfim, a indiferença não pertence à essência da liberdade humana, porque somos livres não somente quando a ignorância do que é correto nos torna indiferentes, mas maximamente quando uma percepção clara nos leva a perseguir algo.

10.3

Resposta às Sextas Objeções n.8AT VII 435-436; *B Op* I 1228-1230

8. Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat: non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni; alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit. Nam si quae ratio boni ejus praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum; sed contra, quia se determinavit ad ea | quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, sunt valde bona, hoc est, ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere. Nec opus est quaerere in quonam genere causae ista bonitas, aliaeve, tam Mathematicae quam Metaphysicae, veritates a Deo dependeant; cum enim causarum genera fuerint ab iis enumerata, qui forte ad hanc causandi rationem non attendebant, inime mirum esset, si nullum ei nomen imposuissent. Sed tamen imposuerunt: potest enim vocari efficiens, eadem ratione qua Rex est legis effector, etsi lex ipsa non sit res physice existens, sed tantum, ut vocant, ens morale. Nec opus etiam est quaerere qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum, bis 4 esse 8, etc.; fateor enim id a nobis intelligi non posse. Atqui, cum ex alia parte recte intelligam nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat, et facile illi fuisse quaedam ita instituere ut a nobis hominibus non intelligatur ipsa posse aliter se habere quam se habent, esset a ratione alienum, propter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare. Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit.

10.3

Respostas às Sextas Objeções, nº 8AT VII 435-436; *B Op* I 1228-1230

8. Quando se atenta à imensidão de Deus é manifesto que nada pode existir que não dependa dele, não apenas qualquer coisa subsistente mas mesmo nenhuma ordem, nem lei, nem razão para o verdadeiro e o bom. Caso contrário, como eu dizia um pouco antes, ele não teria sido totalmente indiferente para criar as coisas que criou. Porque, se alguma boa razão anteceder sua preordenação teria o determinado a fazer o que teria sido o excelente. Mas, ao contrário, porque ele se determinou a fazer as coisas do modo como elas existem – como está escrito em Gênesis – que elas são muito boas, isto é, a razão para sua bondade depende do fato de que ele queria fazer assim. E não é preciso perguntar em qual gênero de causa essa bondade, ou as outras verdades, tanto da Matemática quanto da Metafísica, dependem de Deus. Pois, tendo sido os gêneros de causas enumerados por aqueles que talvez não tivessem se atentado a esta razão de causalidade, não espantaria se não lhe dessem nenhum nome. Mas, no entanto, eles lhe deram: pode ser chamada eficiente, da mesma maneira que o Rei é causa eficiente da lei. Embora a própria lei não seja uma coisa física existente, mas apenas, como dizem, um ser moral. É também inútil perguntar qual a razão de Deus para ter feito desde toda a eternidade que fosse verdadeiro que 2 vezes 4 fosse 8, etc., reconheço, de fato, que isto não pode ser compreendido por nós. No entanto, uma vez que, por outro lado, entendo corretamente que nada em qualquer gênero de ser pode existir que não dependa de Deus, e que seria estranho à razão afirmar que Deus poderia estabelecer algumas coisas de tal forma que não pudéssemos entendê-las, seria impróprio duvidar do que entendemos corretamente. *As verdades eternas não devem, portanto, ser consideradas como dependentes do intelecto humano, ou de outras coisas existentes*, mas apenas de Deus, que as instituiu desde a eternidade, como supremo legislador.

11

A Mersenne

Endegeest, 21 de abril de 1641

AT III 358-363 ; B 309, p.1444

Mon Révérend Père, J'ai été deux ou trois voyages sans vous écrire, partie à cause que j'ai eu peu de choses à vous mander, et partie aussi que le séjour de la campagne m'a rendu un peu plus négligent que je n'étais auparavant. Je n'ai pas laissé toutefois de chercher la question de M. des Argues, car la façon dont vous me l'aviez proposée était telle, qu'il n'eût pas été honnête que je m'en fusse excusé; mais parce que je n'avais pas encore achevé, il y a huit jours, que j'appris par votre lettre que M. de Rob(erval) l'avait trouvée, il me sembla que je ne m'y devais pas arrêter davantage; car le calcul en est fort long et difficile, et en effet je n'y ai pas pensé depuis. Les lieux de saint Augustin, cités par M. Arnaud, sont, en la seconde page, *Libri secundi de Libero Arbitrio | capite tertio*. Puis, en la neuvième page, il cite de *Animæ quantitātē*, cap. 15, et *Soliloq.*, l. I, cap. 4. Mais au principal passage, qui est en la pénultième page: *Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus, etc.*, il a oublié de citer le livre. Je me remets entièrement à vous de ce qui concerne l'approbation et l'impression de ma Métaphysique; car je sais que vous en avez plus de soin que je n'en pourrais avoir moi-même, et vous pouvez mieux juger ce qui est expédient, étant sur les lieux, que je ne puis faire d'ici. J'admire les objections de vos Docteurs, à savoir que nous n'avons point de certitude, suivant ma Philosophie, que le prêtre tient l'Hostie à l'autel, ou qu'il ait de l'eau pour baptiser, etc. Car qui a jamais dit, même entre les Philosophes del'Ecole, qu'il y eût autre certitude que morale de telles choses? et bien que les Théologiens disent qu'il est de la Foi de croire que le corps de Jésus-Christ est en l'Eucharistie, ils ne disent pas toutefois qu'il soit de la foi de croire qu'il est en cette Hostie particulière, sinon en tant qu'on suppose, *ex Fide humana, quod Sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quæ nullo modo sunt de Fide*. Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnés, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la | Foi et de toute notre créance, qui est que *Deus mentiri non potest*;

11

A Mersenne

Endegeest, 21 de abril de 1641

AT III 358-363; B 309, p.1444

Meu Reverendo Padre, estou há duas ou três viagens sem vos escrever, parte porque tenho pouco a vos dizer, e parte porque minha estada no campo me tornou um pouco mais negligente do que eu era antes. No entanto, não deixei de buscar a questão do Senhor dos Argos (M. des Argues), já que a maneira como a haveis proposto a mim foi de tal modo que não seria honesto da minha parte me dispensar dela. Mas como já havia se passado oito dias e eu não a havia terminado, quando soube por sua carta que o senhor de Rob(erval) a havia encontrado, pareceu-me que não deveria insistir mais nela, já que o cálculo é muito longo e difícil e, com efeito, não pensei mais nela desde então. A localização de Santo Agostinho, citados por M. Arnaud, está na segunda página, no Segundo Livro *Do Livre Arbítrio* – terceiro capítulo. Em seguida, na nona página, ele cita *De Animæ quantitātē*, cap. 15, e Soliloq, l. I, cap. 4. Mas a passagem principal é a que está na penúltima página: *Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus*, etc., ele se esqueceu de citar o livro. Deixo para o senhor decidir tudo o que diz respeito à aprovação e impressão da minha Metafísica, pois sei que o senhor cuida mais dela do que eu mesmo cuidaria, e pode julgar melhor o que é conveniente, estando no local, do que eu daqui. Admiro as objeções de vossos Doutores, sabendo que não temos certeza, de acordo com minha filosofia, se o sacerdote tem a Hóstia no altar, ou se tem água para batizar, etc. Pois quem disse, mesmo entre os Filósofos da Escola, que não haveria certeza moral de tais coisas? e embora os Teólogos digam que é da Fé acreditar que o corpo de Jesus Cristo está na Eucaristia, eles não dizem, no entanto, que seja da fé acreditar que ele está nesta Hóstia em particular, a não ser como se supõe, *ex Fide humana, quod Sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quæ nullo modo sunt de Fide*.

Para aqueles que dizem que Deus engana continuamente os condenados, e que ele também pode continuamente nos enganar, eles contradizem o fundamento da Fé e de todo o nosso credo, que é que Deus *mentiri non potest*;

ce qui est répété en tant de lieux dans S. Augustin, S. Thomas et autres, que je m'étonne que quelque Théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que Deus nos fallere non potest. Pour ce que j'ai écrit, que l'Indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la Liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là que ce soit le même en Dieu; et toutefois je ne sache point qu'il soit de fide de croire qu'il est indifférent, et je me promets que le Père Gib(ieuf) défendra bien ma cause en ce point-là; car je n'ai rien écrit qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre De Libertate. Je n'ai point dit, en aucun lieu, que Dieu ne concourt pas immédiatement à toutes choses, et j'ai assuré expressément le contraire en ma réponse au Théologien.

[...]

o que é repetido em tantos lugares em Santo Agostinho, Santo Tomás e outros. Agostinho, São Tomás e outros, que me espanto que qualquer teólogo o contradiga, e devem renunciar a toda certeza, se não admitirem isso como um axioma, que Deus nos *fallere non potest*.

Quanto ao que escrevi, que a Indiferença é antes um defeito do que uma perfeição da Liberdade em nós, não se segue daí que seja o mesmo em Deus. Todavia, não sei até que ponto é de fidedigno acreditar que ele é indiferente, e prometo a mim mesmo que o Padre Gibieuf me defenderá nesse ponto, pois não escrevi nada que não esteja de acordo com o que ele colocou em seu livro *De Libertate*.

Eu não disse, de modo algum, que Deus não concorre imediatamente em todas as coisas, e assegurei expressamente o contrário em minha resposta ao Teólogo.

[...]

12

Descartes a Mersenne

Endegeest, 16 de junho de 1641

AT III 382-383/

Je ne fais point encore réponse aux deux petits feuillets d'Objections que vous m'avez envoyées, à cause que vous me mandez que je les pourrai joindre avec celles que je n'ai pas encore reçues, bien que vous me les ayez envoyées il y a huit jours. Mais à cause que celui qui demande ce que j'entends par le mot *Idea*, semble promettre davantage d'Objections, et que la façon dont il commence me fait espérer que celles qui viendront de lui seront des meilleures et des plus fortes qui se puissent faire, si par hasard il attendait ma réponse à ceci, avant que d'en vouloir | envoyer d'autres, vous lui en pourrez faire savoir la substance, qui est que, par le mot *Idea*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j'en ai distingué de trois sortes: à savoir *quædam sunt adventitiæ*, comme l'idée qu'on a vulgairement du Soleil; *aliæ factæ vel factitiæ*, au rang desquelles on peut mettre celle que les Astronomes font du Soleil par leur raisonnement; et *aliæ innatæ*, ut *Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli*, et *generaliter omnes quæ aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Æternas representant*. Jam vero, si ex *Idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex Idea Innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertēbam, ut ex Idea Trianguli, quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, aut ex Idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio.*

12

Descartes a Mersenne

Endegeest, 16 de junho de 1641

(AT III 382-383)

Não respondi as duas pequenas folhas de Objeções que me enviastes, pois me dissestes que eu poderia juntá-las com aquelas que ainda não recebi, embora as tenha enviado há oito dias. Mas como aquele que pergunta o que entendo pela palavra *Ideia* parece prometer mais Objeções, e o modo como ele começa me faz esperar que as que virão dele serão as melhores e mais fortes que poderão fazer; e se, por acaso ele estiver esperando minha resposta antes de enviar outras [Objeções], vós poderias fazê-lo saber a substância, que é que, pela palavra *Ideia*, entendo tudo o que pode estar em nosso pensamento, e que as distingi em três tipos: a saber, *algumas são adventícias*, como a ideia que comumente se tem do Sol; *outras são feitas ou factícias*, entre as quais se pode colocar aquela que os astrônomos fazem do Sol por meio de seu raciocínio; e *outras são inatas*, como a *Ideia de Deus, da Mente, do Corpo, do Triângulo e, em geral, todas aquelas que representam Essências Verdadeiras, Imutáveis e Eternas*. Mas agora, se eu concluísse algo a partir de uma *Ideia feita*, seria uma *petição de princípio evidente*; mas se eu extraísse algo de uma *Ideia Inata*, que de fato estava implicitamente contida nela, mas que eu não havia percebido anteriormente nela, como a partir da *Ideia de Triângulo*, que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos, ou a partir da *Ideia de Deus*, que ele existe, etc., tão longe de ser uma *petição de princípio*, é, pelo contrário, segundo Aristóteles, o modo mais perfeito de demonstrar todas as coisas, a saber, no qual a verdadeira definição da coisa é tomada como meio.

13

A X***

Endegeest, agosto 1641

AT III; B 324, B 324, p.1520 - 1524

Nullique putant atomos esse a se ipsis, qui pro subtilissimis Philosophis illa in re sint habendi, quia lumine naturali manifestum est, non nisi unicum ens summum ab omni alio independens esse posse.

[...]

7. Hic dico, primo, lumen Solis non conservari in lapide illo Bononiensi, sed novum lumen a radiis solaribus in eo accendi, quod postea in umbra conspicitur; et, secundo, non recte inde inferri quamlibet rem absque Dei influxu conservari posse; quia sæpe licet res veras per falsa exempla illustrare, ac multo certius est, nullam rem fine Dei concursu posse existere, quam nullam lumen Solis sine Sole. Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quæ creavit in nihilum essent abitura, quia, antequam creata essent et ipsis concursum suum præberet, nihil erant. Nec ideo minus vocari debent substantiæ, quia, cum dicimus de substantia creata quod per se subsistat, non ideo excludimus concursum divinum, quo indiget ad subsistendum; sed tantummodo significamus illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse possit, quod idem de modis rerum, ut de figura vel numero, dici non potest. Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent; sed contra, illam in hoc testaretur esse finitam, quod res semel creatæ non amplius ab eo penderent. Nec recido in foveam a me paratam, cum dico fieri non posse, ut Deus quicquam aliter destruat quam cessando a suo concursu, quia alioqui per positivam actionem veniret in non ens. Magna enim differentia est inter ea quæ fiunt per positivam Dei actionem, quæ omnia non possunt non esse valde bona; et ea quæ ob cessationem positivæ actionis eveniunt, | ut omnia mala et peccata, et destructio alicujus entis, si unquam aliquid existens destruat. Nec urgent quæ adduntur de natura trianguli:

13

A X***

Endegeest, agosto 1641

AT III; B 324, p.1520 - 1524

Nenhum dos que são considerados os mais sutis filósofos nestas matérias pensam que os átomos existem por si mesmos; pois é manifesto pela luz natural que só a entidade suprema, que é única, pode ser independente de todas as outras.

[...]

7. Aqui eu digo, em primeiro lugar, que a luz do Sol não é preservada naquela famosa pedra de Bolonha, mas, em vez disso, que uma nova luz é acesa nela pelos raios do Sol, e isso nós vemos brilhando na sombra. Em segundo lugar, não se pode deduzir corretamente que qualquer coisa possa ser preservada sem a influência de Deus; pois é muitas vezes legítimo ilustrar coisas verdadeiras usando exemplos falsos; e é muito mais certo que nenhuma coisa possa existir sem a concordância de Deus, do que é certo que a luz do Sol não pode existir sem o Sol. Não há dúvida de que, se Deus desistisse do seu concurso, imediatamente todas as coisas que ele criou cairiam no nada; pois antes de serem criadas e de Deus lhes oferecer o seu concurso, elas não eram nada. Pois quando dizemos de uma substância criada que ela subsiste por si mesma, não excluimos o concurso divino, do qual ela não tem outra necessidade para subsistir. Mas queremos dizer apenas que é uma coisa que pode existir sem qualquer outra coisa criada, o que não pode ser dito dos modos das coisas, como figura ou número. Deus, portanto, não mostraria que o seu poder é imenso se criasse as coisas de tal modo que elas pudessem depois existir também sem ele. Pelo contrário, atestaria que esse poder é finito, pois, uma vez criadas, as coisas não dependeriam mais dele. Não caio na armadilha que preparei para mim mesmo, quando digo que não é possível a Deus destruir nada, a não ser interrompendo o seu concurso, e isto porque de outra forma significaria que ele, por uma ação positiva, chegaria à não-entidade. Há, por um lado, uma grande diferença entre as coisas que acontecem por causa de uma ação positiva da parte de Deus (e estas, todas elas, não podem deixar de ser totalmente boas); e, por outro lado, as coisas que acontecem por causa da interrupção de uma ação positiva da parte de Deus, tais como todo mal e pecado, e a destruição de alguma entidade, se alguma coisa existente é realmente destruída. Não me perturba o que aqui se diz sobre a natureza do triângulo:

ut enim variis in locis inculcavi, de iis quæ ad Deum vel infinitum spectant, non quid comprehendere possimus, cum sciamus illa non debere a nobis posse comprehendi, sed tantum quid certa aliqua ratione attingamus, est considerandum. Nunc autem ad cognoscendum in quo causarum genere istæ veritates dependeant a Deo, videantur *Responsiones ad Sextas Objectiones*, art. 8.

[...]

13. Ubi dixi Deum esse suum esse, usus sum modo loquendi Theologis usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat; quod idem de triangulo dici non potest, quia tota ejus essentia recte intelligitur, etsi nullum in rerum natura esse supponatur.

Dixi vero Scepticos de veritatibus Geometricis dubituros non fuisse, si Deum, ut par est, agnovissent, quia, cum istæ veritates Geometricæ sint admodum perspicuæ, non habuissent ullam occasionem de iis dubitandi, si scivissent ea omnia, quæ perspicue intelliguntur, esse vera; hoc autem in sufficienti Dei cognitione continetur, atque hoc ipsum est medium, quod in numerato non habeant.

como já afirmei em vários lugares, é necessário considerar não o que podemos compreender das coisas pertencentes a Deus ou ao infinito, pois sabemos que não podem ser compreendidas por nós, mas apenas o que tocamos com alguma razão definida. Quanto a saber, então, em que tipo de causa essas verdades dependem de Deus, veja as *Respostas às Sextas Objeções*, no art.8. [...]

13. Quando eu disse que Deus é seu próprio ser, usei o modo de expressão mais comum entre os teólogos, pelo qual se entende que faz parte da essência de Deus existir. O mesmo não se pode dizer do triângulo, uma vez que sua essência é corretamente entendida, mesmo supondo que ele não exista na natureza das coisas.

Eu disse - é verdade - que os cétricos não teriam duvidado das verdades geométricas se conhecessem bem Deus, pois, como estas verdades geométricas são muito perspícuas, não teriam tido ocasião de duvidar delas se soubessem que todas as coisas que se entende de modo perspícuo/claro são verdadeiras. Mas isto está contido num conhecimento suficiente de Deus, que é precisamente o meio que eles não possuem.

14

Princípios da Filosofia (1644)AT VIII; *B Op* I 1712

14.1

Princípios da FilosofiaAT VIII; *B Op* I 1718-1719

P I Art.13

Quo sensu reliquarum rerum cognitio a Dei cognitione dependeat

Cum autem mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undique circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat: primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. Invenit etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic, exempli causa, numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent erunt aequalia, et similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, etc.; ac proinde haec et talia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, cum postea recordatur se nondum scire, an forte talis naturae creata sit, | ut fallatur etiam in iis quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.

14

Princípios da Filosofia (1644)AT VIII; *B Op* I 1712

14.1

Princípios da FilosofiaAT VIII; *B Op* I 1718-1719

P I Art.13

Em que sentido que o conhecimento de outras coisas depende do conhecimento de Deus

Quando a mente, que se conhece a si própria e que ainda duvida de todas as outras coisas, olha à sua volta para alargar ainda mais seu conhecimento, encontra primeiro dentro de si as ideias de muitas coisas. E, enquanto se limitar a contemplar essas ideias sem afirmar ou negar que se existe, fora de si, algo semelhante a eles, não pode cometer um erro. Também encontra certas noções comuns e, a partir delas, compõe várias demonstrações e, enquanto presta atenção, persuade-se, em todos os aspectos, de que são verdadeiras. Assim, por exemplo, a mente tem dentro de si as ideias de números e figuras, e entre as noções comuns tem em si esta: *se adicionares igual a igual, os resultados serão iguais uns aos outros*, e outras semelhantes. E a partir de todas estas noções prova facilmente que os três ângulos internos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, e assim por diante. Em suma, a mente persuade-se de que estas e outras coisas semelhantes são verdadeiras, desde que esteja atenta às premissas a partir das quais as deduziu. Mas, como nem sempre pode-se atentar a elas, acontece que, quando se recorda depois de que ainda não se sabe se por acaso não foi criada com uma tal natureza que se engana mesmo nas coisas que lhe parecem as mais evidentes, então percebe que pode justamente duvidar de tais coisas, e que não pode possuir nenhum conhecimento certo, antes de conhecer o autor de sua origem.

14.2

Princípios da FilosofiaAT VIII 13; *B Op* I 1726

P I Art.22

*Ex nostro modo existentiam Dei cognoscendi, omnia ejus attributa naturali ingenii vi
cognoscibilia simul cognosci*

Magna autem in hoc existentiam Dei probandi modo, per ejus scilicet ideam, est praerogativa: quod simul quisnam sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus. Nempe ad ejus ideam nobis ingentam respicientes, videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere.

14.3

Princípios da FilosofiaAT VIII 13-14; *B Op* I 1726-1728

P I Art.23

Deum non esse corporeum, nec sentire ut nos, nec velle malitiam peccati

Nam sane multa sunt, in quibus etsi nonnihil perfectionis agnoscamus, aliquid tamen etiam imperfectionis sive limitationis deprehendimus; ac proinde competere Deo non possunt. Ita in natura corporea, quia simul cum locali extensione divisibilitas includitur, estque imperfectio esse divisibilem, certum est, Deum non esse corpus. Et quamvis in nobis perfectio quaedam sit, quod sentiamus, quia tamen in omni sensu | passio est, et pati est ab aliquo pendere, nullo modo Deum sentire putandum est, sed tantummodo intelligere et velle: neque hoc ipsum ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita ut, per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur. Omnia, inquam, hoc est, res omnes: neque enim vult malitiam peccati, quia non est res.

14.2

Princípios da Filosofia

AT VIII 13; *B Op* I 1726

P I Art.22

Pelo modo como chegamos a conhecer a existência de Deus, passamos ao mesmo tempo a conhecer todos os seus atributos cognoscíveis pela capacidade natural do intelecto.

Este modo de provar a existência de Deus, isto é, através da sua ideia, tem um grande privilégio: enquanto provamos a sua existência, chegamos ao mesmo tempo a saber quem ele é, tanto quanto o permite a nossa fraca natureza. Com efeito, voltando os olhos para a sua ideia, que nos acompanha, vemos que ele é eterno, onisciente, onipotente, fonte de todo o bem e de toda a verdade, criador de todas as coisas, e, em suma, que tem em si tudo aquilo em que podemos observar claramente que existe uma perfeição infinita, isto é, não limitada por nenhuma imperfeição.

14.3

Princípios da Filosofia

AT VIII 13-14; *B Op* I 1726-1728

P I Art.23

Deus não é corpóreo nem sente como nós, nem quer a maldade do pecado

Há certamente muitas coisas em que, embora reconheçamos alguma medida de perfeição, vemos também um aspeto de imperfeição ou limitação. Portanto, não podem pertencer a Deus. Assim, uma vez que na natureza corpórea, simultaneamente com a extensão local, está incluída a divisibilidade – e o fato de ser divisível é uma imperfeição – é certo que Deus não é corpo. E por muito que a sensação seja uma perfeição em nós, uma vez que em toda a sensação há paixão, e sofrer significa depender de outra coisa, não se pode de modo algum considerar que Deus sente, mas apenas que entende e quer: mas não como nós fazemos, por meio de operações que são de algum modo distintas, mas de tal modo que ele simultaneamente, por meio de uma única e sempre idêntica e simplíssima ação, entende, quer e opera tudo. Digo tudo, isto é, todas as coisas: pois não se pode dizer que ele queira a maldade do pecado, uma vez que ela não é uma coisa.

14.4

Princípios da FilosofiaAT VIII 14; *B Op* 1728

P I Art.24

A Dei cognitione ad creaturarum cognitionem perveniri, recordando eum esse infinitum, et nos finitos

Jam vero, quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum authorem rerum esse infinitum, et nos omnino finitos.

14.5

Princípios da FilosofiaAT VIII 14; *B Op* I, 1742-1744

P I Art.48

Omnia quae sub perceptionem nostram cadunt, spectari ut res rerumve affectiones, vel ut aeternas veritates; et rerum enumeratio.

Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Ex iis quae tanquam res consideramus, maxime generalia sunt | substantia, duratio, ordo, numerus, et si quae alia sunt ejusmodi, quae ad omnia genera rerum se extendunt. Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus. Perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, ad substantiam cogitantem referuntur;

14.4

Princípios da Filosofia

AT VIII 15; *B Op* I 1728

P I Art.24

Do conhecimento de Deus passa-se ao das criaturas, lembrando que ele é infinito e nós finitos.

Porque só Deus é a verdadeira causa de todas as coisas que são ou que podem ser, é evidente que seguiremos a melhor maneira de filosofar, se tentarmos deduzir do conhecimento de Deus a explicação das coisas criadas por ele, de modo a adquirir a ciência mais perfeita, que é a dos efeitos através das causas. Mas, para tentarmos isso com bastante segurança e sem perigo de errar, devemos ter o cuidado de ter em mente, sempre e acima de tudo, por um lado que Deus, o autor das coisas, é infinito e, por outro lado, que somos inteiramente finitos.

14.5

Princípios da Filosofia

AT VIII 23; *B Op* I, 1742-1744

P I Art.48

Tudo o que cai sob a nossa percepção pode ser considerado como coisas, ou como afecções de coisas; ou como verdades eternas; segue-se a enumeração das coisas

Tudo o que cai sob a nossa percepção, consideramos como coisas, ou afecções das coisas; ou como verdades eternas, que não possuem existência fora do nosso pensamento. Das coisas que consideramos à maneira das coisas, as mais gerais são: substância, duração, ordem, número e outras deste gênero, se as houver, que se estendem a todas as espécies de coisas. Agora, eu reconheço apenas dois tipos supremos de coisas: um é o das coisas intelectuais, isto é, coisas cogitativas, que pertencem, isto é, à mente ou substância pensante; o outro é o das coisas materiais, isto é, que pertencem à substância extensa, isto é, ao corpo. A percepção, a volição e todos os modos de perceber e querer referem-se à substância pensante; à substância extensa, por outro lado,

ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur: nempe appetitus famis, sitis, etc.; itemque, commotiones, sive animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram, ad hilaritatem, ad tristitiam, ad amorem, etc.; ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis et colorum, sonorum, odorum, saporum, caloris, duritiei, aliarumque tactilium qualitatum.

14.6

Princípios da Filosofia

AT VIII 24; *B Op* I 1744

P I Art.49

Aeternas veritates non posse ita numerari, sed nec esse opus

Atque haec omnia tanquam res, vel rerum qualitates seu modos, consideramus. Cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec: Ex nihilo nihil fit, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur, sed ut veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. | Cujus generis sunt : Impossibile est idem simul esse et non esse : Quod factum est, infectum esse nequit : Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat : et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt, sed nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, et nullis praejudiciis excaecamur.

referem-se à extensão, isto é, a mesma extensão em comprimento, largura e profundidade, a figura, o movimento, a posição, a divisibilidade das próprias partes e assim por diante. No entanto, também experimentamos algo mais em nós, que não deve ser referido nem à mente nem ao corpo apenas, mas que, em vez disso, como será mostrado mais tarde no local apropriado, tem origem na união próxima e íntima da nossa mente com o corpo: o apetite, ou seja, a fome, a sede, etc; e ainda, as emoções, ou dores da alma, que não consistem apenas no pensamento, por exemplo, a emoção que leva à cólera, à alegria, à tristeza, ao amor, etc.; e, finalmente, todas as sensações, de dor, de prazer, de luz e de cores, de sons, de cheiros, de sabores, de calor e de dureza, e outras qualidades táteis.

14.6

Princípios da Filosofia

AT VIII 24; *B Op* I 1744

P I Art.49

*Não é possível, mas também não é necessário enumerar
as verdades eternas da mesma forma*

Consideramos tudo isto como coisas, ou como qualidades ou modos de coisas. Quando, por outro lado, reconhecemos que não pode ser que algo venha do nada, então esta proposição, 'nada vem do nada', não a consideramos como uma coisa existente, nem mesmo como o modo de uma coisa, mas como uma certa verdade eterna, que tem sua sede em nossas mentes e é chamada de noção comum ou axioma. | São deste gênero: "é impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo"; "o que aconteceu não é possível que não tenha acontecido"; "aquele que pensa não pode deixar de existir, enquanto pensar", e outros inúmeros axiomas, que não é certamente fácil percorrer, mas também não é fácil ignorar, logo que tenhamos a oportunidade de pensar sobre eles e não estejamos cegos pelo preconceito.

14.7

Princípios da FilosofiaAT VIII 24; *B Op* I 1744

P I Art.50

Eas clare percipi, sed non omnes ab omnibus, propter praejudicia

Et quidem, quantum ad has communes notiones, non dubium est quin clare ac distincte percipi possint, alioqui enim communes notiones non essent dicendae: ut etiam revera quaedam ex ipsis non aequae apud omnes isto nomine dignae sunt, quia non aequae ab omnibus percipiuntur. Non tamen, ut puto, quod unius hominis cognoscendi facultas latius pateat quam alterius; sed quia forte communes istae notiones adversantur praejudicatis opinionibus quorundam hominum, qui eas idcirco non facile capere possunt: etiamsi nonnulli alii, qui praejudiciis istis sunt liberi, evidentissime ipsas percipiant.

14.8

Princípios da FilosofiaAT VIII 38; *B Op* I 1768

P I Art.75

Summa eorum quae observanda sunt, ad recte philosophandum

Itaque ad serio philosophandum, veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam: primo, omnia praejudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad novum examen revocatis, veras esse comperiamus. Deinde, ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare ac distincte cognoscemus, judicandae sunt verae. Quod agentes, inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; et simul etiam, et esse Deum, et nos ab illo pendere, et ex ejus attributorum consideratione caeterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa;

14.7

Princípios da FilosofiaAT VIII 24; *B Op* I 1744

P I Art.50

Eles são percebidos claramente, mas não por todos, devido a preconceitos

E, é claro, no que diz respeito a essas noções comuns, não há dúvida de que elas podem ser percebidas clara e distintamente, caso contrário, não deveriam ser chamadas de noções comuns; e, de fato, algumas delas não merecem igualmente esse título, uma vez que não são percebidas por todos igualmente. No entanto, penso que isso não se deve ao fato de a faculdade cognitiva de um se estender mais do que a do outro, mas porque pode acontecer que essas noções comuns sejam neutralizadas pelas opiniões preconcebidas profundamente enraizadas de certas pessoas, que, portanto, dificilmente podem compreendê-las; e isso na medida em que outros, que estão livres de tais preconceitos, as percebem mais claramente.

14.8

Princípios da FilosofiaAT VIII 38; *B Op* I 1768

P I Art.75

Resumo do que se deve observar para filosofar corretamente

E assim, para filosofar com seriedade e investigar a verdade de tudo o que é cognoscível, é preciso, primeiramente, deixar de lado todos os prejuízos, ou seja, fazer um esforço cuidadoso para não dar crédito a nenhuma das opiniões que já aceitamos, sem antes verificar, depois de submetê-las a um exame, se são verdadeiras. Depois, devemos estar atentos à ordem, começando pelas noções que temos dentro de nós e julgar como verdadeiras todas e somente aquelas que, ao prestarmos atenção, conhecemos clara e distintamente. Ao fazer isso, descobriremos, em primeiro lugar, que existimos na medida em que nossa natureza é pensante e, ao mesmo tempo, descobriremos que também existe Deus e que dependemos dele. E que, a partir da consideração de seus atributos, é possível indagar sobre a verdade de todas as outras coisas, uma vez que ele é a causa delas.

et denique, praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum propositionum aeternae veritatis, ut quod ex nihilo nihil fiat, etc.; itemque, naturae cujusdam corporeae, sive extensae, divisibilis, mobilis, etc.; itemque, sensuum quorundam qui nos afficiunt, ut doloris, colorum, saporum, etc., quamvis nondum sciamus quae sit causa, cur ita nos afficiant. Et haec conferentes cum iis quae confusius antea cogitabamus, usum claros et distinctos omnium rerum cognitionis conceptus formandi acquiremus. Atque in his paucis | praecipua cognitionis humanae principia contineri mihi videntur.

14.9

Princípios da Filosofia

AT VIII 62; *B Op* I 1804-1806

P II Art.36

Deum esse primariam motus causam: et eandem semper motus quantitatem in universo conservare

Motus natura sic animadversa, considerare oportet ejus causam, eamque duplicem: primo scilicet universalem et primariam, quae est causa generalis omnium motuum qui sunt in mundo; ac deinde particularem, a qua fit ut singulae materiae partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem quod attinet, manifestum mihi videtur illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque, per solum suum concursum ordinarium, tantundem motus et quietis in ea tota quantum tunc posuit conservat. Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota quam ejus modus; certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis

E, finalmente, além das noções de Deus e de nossa mente, há também em nós o conhecimento de muitas proposições de verdade eterna, como que *do nada, nada se faz*, etc.; bem como a natureza de algo corpóreo, ou extenso, divisível, móvel, etc.; além disso, de alguns sentidos que nos afetam, como dor, cores, sabores, etc., embora ainda não saibamos qual é a causa de nos afetarem assim. E, comparando isso com o que pensávamos de maneira mais confusa anteriormente, adquiriremos o hábito de formar conceitos claros e distintos de todas as coisas conhecidas. E nesses poucos pontos, parecem-me contidos os principais princípios do conhecimento humano.

14.9

Princípios da Filosofia

AT VIII 62; *B Op* I 1804-1806

P II Art.36

Deus é a causa primária do movimento, e preserva sempre a mesma quantidade de movimento no universo

Examinada assim a natureza do movimento, é oportuno considerar a sua causa, que é dupla: primeiro, a universal e primária, que é a causa geral de todos os movimentos que existem no mundo; depois, a particular, em virtude da qual acontece que as partes individuais da matéria adquirem movimentos que antes não tinham. E no que diz respeito a essa causa geral, parece-me manifesto que não é outra senão o próprio Deus, que no princípio criou a matéria juntamente com os movimentos e quietude e que agora, apenas pela sua concorrência ordinária, conserva nela tanto movimento e quietude como então. Pois, embora esse movimento não seja nada na matéria movida a não ser um modo próprio, ainda assim ele possui uma quantidade certa e determinada, e nós facilmente entendemos como isso pode permanecer sempre o mesmo em todo o universo, embora mude em suas partes individuais. Assim, descobrimos que quando uma parte da matéria

ejus partibus mutetur. Ita scilicet ut putemus, cum una pars materiae duplo celerius movetur quam altera, et haec altera duplo major est quam prior, tantundem motus esse in minore quam in majore; ac quanto motus unius partis lentior fit, tanto motum alicujus alterius ipsi aequalis fieri celeriores. Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur: adeo ut, iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne qua inde inconstantia in ipso arguatur. Unde sequitur quam maxime rationi esse consentaneum, ut putemus | ex hoc solo, quod Deus diversimode moverit partes materiae, cum primum illas creavit, jamque totam istam materiam conservet eodem plane modo eademque ratione qua prius creavit, eum etiam tantundem motus in ipsa semper conservare.

se move duas vezes mais rápido que outra, e esta outra parte é duas vezes maior que a primeira, há tanto movimento na parte menor quanto na maior; e que quanto mais lento o movimento de

uma parte, mais rápido o movimento de outra parte se torna igual ao da primeira. Entendemos também que em Deus é uma perfeição não apenas que Ele seja em Si mesmo imutável, mas também que Ele trabalhe da maneira mais constante e imutável; de modo que, exceto por aquelas mudanças que nos são verificadas por experiência evidente ou revelação divina, e que percebemos ou acreditamos ocorrer sem qualquer mudança no criador, não devemos supor qualquer outra mudança em Suas ações, de modo que disso não resulta nenhuma inconstância no próprio Deus. Disto se segue que é mais consistente com a razão sustentar que, pelo simples fato de Deus ter movido as partes da matéria de diferentes maneiras quando Ele as criou pela primeira vez, e que Ele conserva ainda toda essa matéria exatamente da mesma forma e do mesmo modo como a criou originalmente, conserva também nela o mesmo movimento.

15

Descartes a Mesland

Leida, 2 de maio de 1644

AT IV 111-120 ; B 454 1906-1914

Mon Révérend Père,

Je sais qu'il est très malaisé d'entrer dans les pensées d'autrui, et l'expérience m'a fait connaître combien les miennes semblent difficiles à plusieurs; ce qui fait que je vous ai grande obligation de la peine que vous avez prise à les examiner; et je ne puis avoir que très grande opinion de vous, en voyant que vous les possédez de telle sorte, qu'elles sont maintenant plus vôtres que miennes. Et les difficultés qu'il vous a plu me proposer, sont plutôt dans la matière, et dans le défaut de mon expression, que dans aucun défaut de votre intelligence; car vous avez joint la solution des principales. Mais je ne laisserai pas de dire ici mes sentiments de toutes.

J'avoue bien que, dans les causes Physiques et Morales, qui sont particulières et limitées, on éprouve souvent que celles qui produisent quelque effet, ne sont pas capables d'en produire plusieurs autres qui nous paraissent moindres. Ainsi un homme, qui peut produire un autre homme, ne peut pas produire une fourmi; et un Roi, qui se fait obéir par tout un peuple, ne se peut quelquefois faire obéir par un cheval. Mais, quand il est question d'une cause universelle et indéterminée, il me semble que c'est une notion commune très évidente que, *quod potest plus, potest etiam minus*, aussi bien *que totum est majus* sua parte. Et même cette notion entendue s'étend aussi à toutes les causes particulières, tant morales que physiques; car ce serait plus à un homme de pouvoir produire des hommes et | des fourmis, que de ne pouvoir produire que des hommes; et ce serait une plus grande puissance à un Roi de commander même aux chevaux, que de ne commander qu'à son peuple; comme on feint que la Musique d'Orphée pouvait émouvoir même les bêtes, pour lui attribuer d'autant plus de force.

Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois il me semble que toutes ces démonstrations,

15

Descartes a Mesland

Leida, 2 de maio de 1644

AT IV 111-120; B 454, p.1906-1914

Meu Reverendo Padre,

Sei que é muito desconfortável entrar nos pensamentos de outrem, e a experiência me levou a conhecer o quanto os meus parecem difíceis a várias pessoas, o que faz com que eu tenha grande obrigação para convosco de examiná-los. Não posso deixar de ter grande opiniões de vós, vendo que os tendes [*os pensamentos*] de tal forma, que agora são mais vossos do que meus. E as dificuldades que vos agradou propor-me estão mais no tema e na falha da minha expressão, do que em alguma falta da vossa inteligência, pois reuníeis a solução dos principais. Mas não deixarei de dizer aqui minha opinião sobre todos.

Confesso que nas causas Físicas e Morais, que são particulares e limitadas, experimenta-se frequentemente que aquelas que produzem algum efeito não são capazes de produzir muitos outros que nos parecem menores. Assim, um homem que pode produzir um outro homem não pode produzir uma formiga; e um rei, que se faz obedecer por todo um povo não se pode, outrora, se fazer obedecer por um cavalo. Mas, quando é questão de uma causa universal e indeterminada, parece-me que é uma noção comum muito evidente que *aquela que pode mais, também pode menos*, assim como *o todo é maior que sua parte*. E mesmo entendendo essa noção, a expandimos também a todas as causas particulares, tanto morais como físicas; pois cabeira mais a um homem poder produzir homens e formigas, do que poder produzir apenas homens. E seria mais poderoso para o rei comandar até os cavalos do que somente seu povo; como se fantasiou que a música de Orfeu pudesse emocionar até mesmo os animais, pela força que possuía.

Pouco importa que minha segunda demonstração, fundada sobre nossa própria existência, seja considerada como diferente da primeira, ou somente como uma explicação dessa primeira. Pois, assim como é um efeito de Deus ter me criado, o é também ter posto em mim sua ideia, e não há nenhum efeito vindo dele, pelo qual não se possa demonstrar sua existência. Todavia, parece-me que todas essas demonstrações,

prises des effets, reviennent à une; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne nous sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas si certain), et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu. Car mon âme étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause; et encore qu'on admette une première cause, qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, si je n'ai véritablement l'idée de Dieu. Ce que j'ai insinué, en ma réponse aux premières objections, mais en peu de mots, afin de ne point mépriser les raisons des autres, qui admettent communément que *non datur progressus in infinitum*. Et moi, je ne l'admets pas; au contraire, je crois que *datur revera talis progressus in divisione partium materiae*, comme on verra dans mon traité de Philosophie, qui s'achève d'imprimer.

Je ne sache point avoir déterminé que Dieu fait toujours ce qu'il connaît être le plus parfait, et il ne me semble pas qu'un esprit fini puisse juger de cela. Mais j'ai tâché d'éclaircir la difficulté proposée, touchant la cause des erreurs, en supposant que Dieu ait créé le monde très parfait; parce que, supposant le contraire, cette difficulté cesse entièrement.

Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de saint Augustin, qui peuvent servir pour autoriser mes opinions; quelques autres de mes amis avaient déjà fait le semblable; et j'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car je ne suis nullement de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles; au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres, autant que la vérité me le permet.

Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle etc., et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir.

tomadas dos efeitos, se voltam a uma só; mesmo que não sejam realizadas, ou que esses efeitos não nos forem evidentes (é porque considere antes minha própria existência, do que aquela do céu e da terra, as quais eu não tenho tanta certeza), ou se a elas não juntarmos a ideia que temos de Deus. Pois, minha alma sendo finita, só posso conhecer que a ordem das causas não é infinita, a não ser que eu tenha em mim essa ideia da primeira causa. E ainda que se admita uma primeira causa, que me conserva, não posso dizer que ela seja Deus se não tenho verdadeiramente a ideia de Deus. O que insinuei, em poucas palavras, nas minhas respostas às primeiras objeções a fim de não desprezar as razões dos outros, que admitem comumente que *não há progresso ao infinito*. E eu não o admito, pelo contrário, acredito que *há certamente um progresso desse gênero na divisão das partes da matéria*, como ver-se-á em meu tratado de Filosofia, que acaba de ser impresso.

Eu não sei se determinei que Deus faz sempre o que conhece ser o mais perfeito, e não me parece que um espírito finito possa julgar sobre isso. Mas tentei esclarecer a dificuldade proposta, relativa à causa dos erros, supondo que Deus tivesse criado o mundo mais perfeito; porque, supondo o contrário, essa dificuldade cessaria totalmente.

Estou muito agradecido do que vós me instruíis sobre a posição de Santo Agostinho, que podem servir como autoridade às minhas opiniões, alguns amigos meus já tinham feito algo parecido; e sinto-me muito satisfeito de que meus pensamentos concordem com aqueles de um personagem tão santo e tão excelente. Pois não sou do tipo daqueles que desejam que suas opiniões pareçam novas; ao contrário, concilio as minhas àquelas dos outros tanto quanto a verdade me permite.

Não ponho, entre a alma e suas ideias, outra diferença da que existe entre um pedaço de cera e as diversas figuras que ele pode receber. E como não é propriamente uma ação, mas uma paixão na cera, receber várias figuras, parece-me que é também paixão na alma receber esta ou aquela ideia, e que só as suas vontades são ações. As suas ideias são postas nela, parte pelos objetos que tocam os sentidos, parte pelas impressões que estão no cérebro, e parte também pelas disposições que precederam na própria alma e pelos movimentos da sua vontade. Assim como a cera recebe suas figuras, parte dos outros corpos que a pressionam, parte das figuras ou outras qualidades que já estão nela, como o fato de ser mais ou menos pesada ou mole, etc., e parte também do seu movimento, quando, tendo sido agitada, tem em si a força de continuar a mover-se.

Pour la difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs, que j'ai tâché d'expliquer assez au long en l'écrit que j'ai sous la presse.

Pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, après que quelque image y a été imprimée; et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée même. Mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, et je ne les savais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent; au lieu que les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme, en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et ainsi à la faire souvenir de quelque chose; tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier, ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef, | comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié.

L'erreur morale qui arrive, quand on croit avec raison une chose fausse, parce qu'un homme de bien nous l'a dite etc., ne contient aucune privation, lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie, en chose que nous ne pouvons moralement savoir mieux; et ainsi ce n'est point proprement une erreur. Mais c'en serait une, si nous l'assurions comme une vérité de Physique, parce que le témoignage d'un homme de bien ne suffit pas pour cela.

Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau en a écrit; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. Car, premièrement, je vous supplie de remarquer, que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous, en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre. Car il est, | ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais parce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment

Para a dificuldade de aprender as ciências, que está em nós, e a de nos representar claramente as ideias que naturalmente nos são conhecidas, ela vem dos falsos preconceitos da nossa infância, e das outras causas dos nossos erros, que tentei explicar ao longo do escrito que tenho sob a prensa.

Para a memória, acredito que a das coisas materiais depende dos vestígios que permanecem no cérebro, depois que alguma imagem foi impressa nele; e a das coisas intelectuais depende de alguns outros vestígios que permanecem no próprio pensamento. Mas estes são de um tipo completamente diferente daqueles, e eu não saberia explicá-los por nenhum exemplo tirado das coisas corporais que não seja muito diferente. Ao invés de que os vestígios do cérebro o tornem apto a mover a alma, da mesma maneira que o tenha movido antes, e assim fazer lembrar de alguma coisa. Ainda que as dobras que estão em um pedaço de papel, ou em um linho, fazem com que ele esteja mais próprio para ser dobrado *derechef*, como foi antes, do que se nunca tivesse sido dobrado assim.

O erro moral que acontece, quando se crê com razão numa coisa falsa, porque um homem de bem nos disse, etc., não contém nenhuma privação, quando só asseguramos para regular as ações de nossa vida, em uma coisa que podemos moralmente saber melhor; e assim isso não é propriamente um erro. Mas seria, se assegurássemos como uma verdade da Física, porque o testemunho de um homem de bem não é suficiente para isso.

Para o livre arbítrio, não vi o que R.P.Petau¹³⁶ escreveu; mas da maneira como vós explicais sua opinião sobre esse objeto, não me parece que a minha esteja muito longe. Porque, primeiramente, eu vos rogo que observeis que eu não disse de modo algum que o homem só era indiferente onde não tinha conhecimento, mas que ele é mais indiferente quando conhece menos razões que o empurram a escolher uma parte ao invés da outra; o que não pode, isso me parece, ser negado a ninguém. E eu concordo convosco, nisso que dizeis que se pode suspender seu julgamento, mas tenho a tarefa de explicar o meio pelo qual se pode suspendê-lo. Pois, parece-me certo que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*¹³⁷; de modo que, vendo muito claramente que uma coisa é própria de nós, é muito difícil, e mesmo, como creio, impossível, enquanto se permaneça nesse pensamento, parar o curso de nosso desejo. Mas, porque a natureza da alma é de estar quase que um só momento attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire

136 Autos de um tratado em três livros sobre o livre arbítrio.

137 De uma grande luz no intelecto segue uma grande inclinação na vontade.

qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. Mais, parce que je ne vois point qu'elle soit autre, quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée, et qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple. |

Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation, de n'être pas forcés ni contraints.

Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la Théologie, et me tenir dans les bornes de la Philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence; et je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent; car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*. Et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement, et sans aucune indifférence, comme a fait Jésus-Christ en cette vie. Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente. Au reste, je n'ai point écrit que la grâce empêchât

atenta a uma mesma coisa, quando a nossa atenção se desvia das razões que nos fazem conhecer que essa coisa é própria de nós, e que só conservamos em nossa memória o que nos pareceu desejável, podemos representar ao nosso espirito alguma outra razão que nos faça duvidar disso e assim suspender nosso julgamento, ou mesmo também podemos formar um contrário. Assim, já que não colocais a liberdade precisamente na indiferença, mas numa potência real e positiva de se determinar, não há diferença entre as nossas opiniões senão pelo nome, pois admito que esta potência está na vontade. Mas, porque eu não acho que ela seja diferente, quando está acompanhada da indiferença, a qual vós admitis ser uma imperfeição, do que quando ela não está acompanhada. E não há nada no intelecto senão a luz, como naqueles bem-aventurados que estão confirmados pela graça, eu nomeio geralmente livre tudo o que é voluntário, e é vós que quereis restringir este nome à potência de se determinar que é acompanhada de indiferença. Mas, no tocante os nomes, eu não desejo nada além do que de seguir o uso e o exemplo.

Para os animais sem razão, é evidente que não são livres, pois eles não têm essa potência positiva de se determinar; mas ela é neles uma pura negação, de não serem forçados nem constringidos.

Nada me impediu de falar da liberdade que temos de seguir o bem ou o mal, senão que eu quis evitar, tanto quanto eu pude, as controvérsias da Teologia, e me deter nos limites da Filosofia Natural. Mas confesso-vos que onde há ocasião de pecar, há indiferença. Não creio que, para fazer o mal, seja necessário ver claramente que o que nós fazemos é mau; basta ver confusamente, ou somente de se lembrar que se julgou outrora que aquilo era, sem o ver de forma alguma, isto é, sem se atentar para as razões que o provam, porque, se nós o víssemos claramente, seria impossível pecarmos enquanto o víssemos desse modo. É por isso que se diz *todo pecador é ignorante*. E não se deixa de merecer, embora, vendo muito claramente o que é preciso fazer, se o faça infalivelmente, e sem nenhuma indiferença, como fez Jesus Cristo nesta vida. Porque o homem nem sempre tem uma perfeita atenção às coisas que deve fazer, é uma boa ação tê-la e fazer, por si mesmo, com que nossa vontade siga fortemente a luz de nosso intelecto, que não seja de modo algum indiferente. Além disso, não escrevi que a Graça impede

entièrement l'indifférence; | mais seulement qu'elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre, et ainsi qu'elle la diminue, bien qu'elle ne diminue pas la liberté; d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point en l'indifférence.

Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, parce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité | à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez: *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui*. Mais nous ne nous les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien: *Quia vides ea, sunt* etc, parce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.

Je distingue les lignes des superficies, et les points des lignes, comme un mode d'un autre mode; mais je distingue le corps des superficies, des lignes, et des points qui le modifient, comme une substance de ses modes. Et il n'y a point de doute que quelque mode, qui appartenait au pain, demeure au Saint Sacrement, vu que sa figure extérieure, qui est un mode, y demeure. inteiramente a indiferença, mas somente que ela nos faz pender mais para um lado que para o outro, e assim a diminui, embora não diminua a liberdade; do que se segue que, me parece, que essa liberdade não consista de modo algum na indiferença.

Quanto a dificuldade de conceber, como foi livre e indiferente a Deus fazer com que não fosse verdade que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou genericamente que os contraditórios não podem estar juntos, pode-se facilmente tirar disso, considerando que a potência de Deus não pode ter nenhum limite. Em seguida, considerando que nosso espírito é finito e criado de tal natureza que pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não pode conceber como possíveis aquelas que Deus poderia ter tornado possíveis, mas que, contudo, quis tornar impossíveis.

Isso porque a primeira consideração nos faz conhecer que Deus não pode ter sido determinado a fazer com que fosse verdade que os contraditórios não pudessem estar juntos, e que, por consequência, ele poderia ter feito o contrário. Depois, a outra consideração nos assegura que, embora isso seja verdade, não devemos tentar compreendê-lo, porque nossa natureza não é capaz disso. E ainda que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias, isso não quer dizer que as tivesse necessariamente querido; pois é diferente querer que elas fossem necessárias e querer necessariamente, ou de ter necessidade em querer. Confesso que há contradições que são tão evidentes que não as podemos representar em nosso espírito sem que as julguemos totalmente impossíveis, como esta que propões: *que Deus teria podido fazer com que as criaturas não fossem de modo algum dependentes dele*. Mas não nos devemos representa-las, para conhecer a imensidão de sua potência, nem conceber nenhuma preferência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade; pois a ideia que temos de Deus nos ensina que não há nele senão uma só ação, toda simples e toda pura; e que essas palavras de Santo Agostinho exprimem muito bem: *Porque tu vês essas coisas, elas são* etc., porque em Deus *ver e querer* são uma mesma coisa.

Eu distingo as linhas das superfícies, e os pontos das linhas, assim como distingo um modo de um outro modo; mas eu distingo o corpo das superfícies, das linhas, e dos pontos que o modificam, como distingo uma substância dos seus modos. E não há nenhuma dúvida que algum modo, que pertencia ao pão, habita no Santíssimo Sacramento, visto que sua figura exterior, que é um modo, lá permanece.

Pour l'extension de Jésus-Christ en ce S. Sacrement, je ne l'ai point expliquée, parce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens, le plus qu'il m'est possible, des questions de Théologie, et même que le Concile de Trente a dit qu'il y est, *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*. Lesquels mots j'ai insérés à dessein, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, pour m'exempter de l'expliquer. | Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire.

Il y a grande différence entre l'*abstraction* et l'*exclusion*. Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps, et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu; d'où je forme un argument positif, et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement, en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué.

Je ne voudrais pas vous donner la peine de m'envoyer ce qu'il vous a plu écrire sur le sujet de mes Méditations, parce que j'espère aller en France bientôt, où j'aurai, si je puis, l'honneur de vous voir. Et cependant je vous supplie de me croire, etc.

Para a extensão de Jesus Cristo neste S. Sacramento, eu não o expliquei, porque não tenho era obrigado, eu me abstenho o quanto possível das questões de Teologia, ainda que o Concílio de Trento tenha dito que é, *e com aquela forma de existência que mal podemos expressar em palavras*. Palavras que eu inseri propositadamente no final da minha resposta às quartas objeções, para me isentar de explicá-las. Mas ousa dizer que, se os homens fossem um pouco mais acostumados do que eles são à minha maneira de filosofar, poderíamos fazê-los ouvir uma maneira de explicar este mistério, que fecharia a boca dos inimigos da nossa religião, e a qual não poderiam contradizer.

Há uma grande diferença entre a *abstração* e a *exclusão*. Se eu dissesse apenas que a ideia que tenho da minha alma não a representa a mim como dependente do corpo, e identificada com ele, seria apenas uma abstração, da qual eu só poderia formar um argumento negativo, que concluiria mal. Mas digo que esta ideia representa a mim como uma substância que pode existir, ainda que tudo o que pertence ao corpo esteja excluído; daí que eu formo um argumento positivo e concludo que ela pode existir sem o corpo. E essa exclusão da extensão é claramente visível na natureza da alma, o que não se pode conceber da metade de uma coisa que pensa, como vós notais muito bem.

Não quero vos incomodar de me enviar o que vos agradou escrever sobre o tema das minhas Meditações, porque espero ir a França em breve, onde terei, se me permites, a honra de vê-lo. E, no entanto, vos imploro que acredite em mim, etc.

16

Descartes a Chanut

Egmond-Binnen, 1^o de fevereiro de 1647

AT IV 600-617; B 600, p.2390

Or le chemin que je juge qu'on doit suivre, pour parvenir à l'amour de Dieu, est qu'il faut considérer qu'il est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, et divinae quasi particula auae. Même, à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusqu'à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la Divinité au lieu d'aimer Dieu. Mais si, avec cela, nous prenons garde à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera, et qui saurait être; à l'infailibilité de ses décrets, qui, bien qu'ils ne troublent point notre libre arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés; | et enfin, d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance, sans les enfermer en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini; la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté. Mais, s'il ne refuse point les maux ou les afflictions, parce qu'elles lui viennent de la providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, parce qu'ils en viennent aussi; et les recevant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux

16

Descartes a Chanut

Egmond-Binnen, 1º de fevereiro de 1647

AT IV 600-617 ; B 600, p.2390

Ora, o caminho que penso que devemos seguir para chegar ao amor de Deus é considerar que ele é um espírito, ou uma coisa pensante, em que a natureza da nossa alma, tendo alguma semelhança com a sua, chegamos a persuadir-nos de que é uma emanção da sua soberana inteligência, et *como que uma pequena partícula do sopro divino*. Mesmo porque o nosso conhecimento parece poder aumentar gradualmente até ao infinito, e porque, sendo Deus infinito, está na meta a que o nosso visa, se não considerarmos mais nada, podemos chegar à extravagância de querer ser deuses, e assim, por um erro muito grande, amar apenas a Divindade em vez de Deus. Mas se, além disso, atentarmos para a infinidade de seu poder, com o qual criou tantas coisas, das quais somos apenas a menor parte; para a extensão de sua providência, que o faz ver com um único pensamento tudo o que foi, é, será e poderá ser; para a infalibilidade de seus decretos, que, embora não perturbem nosso livre-arbítrio, não podem, no entanto, ser alterados de forma alguma; | E, finalmente, por um lado, a nossa pequenez e, por outro, a grandeza de todas as coisas criadas, observando de que modo elas dependem de Deus e considerando-as de um modo que se relaciona com a sua onnipotência, sem as encerrar numa bola, como fazem aqueles que querem que o mundo seja finito; A meditação de todas estas coisas enche o homem que as ouve bem de uma alegria tão extrema que ele é tão ingrato para com Deus que deseja tomar o seu lugar; ele já pensa que viveu o suficiente porque Deus lhe deu a graça de alcançar tal conhecimento; e unindo-se inteiramente a ele em vontade, ele o ama tão perfeitamente que não deseja mais nada no mundo, exceto que a vontade de Deus seja feita. É por isso que não teme mais a morte, a dor ou a desgraça, porque sabe que nada lhe pode acontecer senão o que Deus decretou; e ama tanto esse decreto divino, considera-o tão justo e tão necessário, sabe que deve depender dele tão inteiramente que, mesmo quando espera a morte ou qualquer outro mal, se por impossibilidade pudesse mudá-lo, não teria vontade de o fazer. Mas se não recusa os males ou aflições, porque lhe vêm da divina providência, muito menos recusa todos os bens ou prazeres lícitos de que pode gozar nesta vida, porque também lhe vêm dela; e recebendo-os com alegria, sem temer os males, o seu amor torna-o perfeitamente feliz.

17

Colóquio com Burman

16 de abril de 1648

17.1

Colóquio com Burman – Quarta Meditação

16 de abril de 1648

AT V 159-160; *B Op* II 1270-1273

p. 61: *possum tamen illo altero*// Sed cur etiam non possim idem in prosecutione boni et mali, cur non in rebus supernaturalibus, | cum etiam pendeant a voluntate, quae sui juris semper est et indifferens? Rsp. Hoc Theologis explicandum relinquendum; sufficit modo Philosophus hominem consideret, prout in naturalibus suis jam est: et ego ita scripsi meam Philosophiam, ut ubique recipi possit, vel etiam apud Turcas, ne ulli offendiculo sim. Jam autem nos intime nobis conscii sumus nostrae libertatis, et nos ita posse cohibere assensum, cum volumus: in bono autem et malo, cum voluntas ad utrumque est indifferens, jam est in vitio, cum solum bonum sine indifferentia illa appetere debeat secus quam in theoreticis. Quantum ad supernaturalia, in iis nos corruptos esse docent Theologi per peccatum originale, et ut apti simus, opus est gratia, qua bonum illud cognoscamus, ut sic appetamus. Peccata enim fluunt fere ex ignorantia, quia nemo malum qua malum appetere potest. Sic Deus nobis gratiam fecit, cum bonis nostris | operibus, quae alias nihilominus praestare tenemur, pollicitus sit vitam aeternam, de qua nemo cogitasset aut ad eam unquam aspirasset. Corrupta autem dici potest voluntas per affectus.

17

Colóquio com Burman

16 de abril de 1648

17.1

Colóquio com Burman – Quarta Meditação

16 de abril de 1648

AT V 159-160; *B Op* II 1270-1273

p.61: *Posso, no entanto, [agir] de forma diferente*// Mas por que eu não poderia também fazer o mesmo na busca do bem e do mal? E por que não nas coisas sobrenaturais, uma vez que estas também dependem da vontade, que é sempre autônoma e indiferente? Resposta: Isso deve ser deixado para os teólogos explicarem; basta ao filósofo considerar o homem como ele é em sua natureza. E escrevi minha filosofia dessa forma, para que possa ser aceita em qualquer lugar, até mesmo entre os turcos, para que não seja motivo de ofensa para ninguém. No entanto, somos intimamente conscientes de nossa liberdade, e sabemos que podemos suspender nosso assentimento quando queremos. No que diz respeito ao bem e ao mal, quando a vontade é indiferente a ambos, já há uma falha, pois ela deve desejar o bem sem essa indiferença, o que é diferente do que ocorre nos aspectos teóricos. Quanto às coisas sobrenaturais, os teólogos ensinam que fomos corrompidos pelo pecado original e que, para estarmos aptos, precisamos da graça para conhecer o bem e, assim, desejá-lo. Pois os pecados quase sempre decorrem da ignorância, já que ninguém pode desejar o mal como mal. Assim, Deus nos concedeu a graça, quando prometeu a vida eterna por meio de nossas boas obras, às quais, de qualquer forma, somos obrigados. De outra forma, ninguém teria pensado ou aspirado a isso. A vontade, no entanto, pode ser dita como corrompida pelos afetos [...]

p. 479: *cujus idea in intellectu divino prius fuerit// Sed unde igitur illae ideae rerum possibilium, quae voluntatem antecedunt?* | Rsp. Et illa et omnia alia pendent a Deo, illius enim voluntas non solum est causa rerum actualium et futurarum, sed etiam possibilium et naturarum simplicium, nec quicquam fingi potest aut debet quod non a Deo pendere dicamus. Sed an ergo potuisset Deus imperare Creaturae ut se odisset, et hoc bonum ita instituisse? Rsp. Jam non potest, sed quid potuerit nescimus; et quidni creaturae hoc imperare potuisset? |

17.2

Colóquio com Burman – Princípios da Filosofia Livro I

16 de abril de 1648

AT V 159-160; *B Op* II 1282-1286

Art. 23: *ita ut, per unicam//* Quomodo id fiat, concipere non possumus, sed id solum intelligimus: quod autem aliter concipiamus inde oritur, quia Deum tanquam hominem consideramus, qui per multas et diversas actiones, ut nos, omnia efficit; sed si bene advertamus ad naturam Dei, videbimus nos eum aliter intelligere non posse, quam ut per unicam actionem omnia efficiat. Videtur autem id esse non posse, cum aliqua Dei decreta | possimus concipere tanquam non facta et mutabilia, quae ergo unica Dei actione ipse Deus non sint, cum ab eo separari non possint aut saltem potuerint, ut, e. g., decretum de creando mundo ets., ad quod plane indifferens fuit. Rsp. Quicquid in Deo est non est realiter diversum a Deo ipso, imo est ipse Deus: | quantum autem ad ipsa Dei decreta, quae jam facta sunt attinet, in iis Deus est plane immutabilis, nec metaphysice id aliter concipi potest. [...]

p. 479: P: Mas de onde vêm, então, essas ideias das coisas possíveis, que antecedem a vontade? Resposta: Tanto essas como tudo o mais dependem de Deus, pois Sua vontade não é apenas a causa das coisas atuais e futuras, mas também das possíveis e das naturezas simples. Nada pode ou deve ser imaginado que não dependa de Deus. P: Mas, então, Deus poderia ter ordenado à criatura que o odiasse, e poderia ter instituído isso como algo bom? Resposta: Agora, Ele não pode, mas não sabemos o que Ele poderia ter feito. Mas por que não poderia ter ordenado isso à uma criatura?

17.2

Colóquio com Burman – Princípios da Filosofia Livro I

16 de abril de 1648

AT V 159-160; *B Op* II 1282-1286

Art. 23: *Assim, através de uma ação única* // Como isso acontece, não podemos conceber, mas apenas entender. O fato de concebermos isso de qualquer outra forma decorre do fato de que concebemos Deus como um homem que, como nós, faz tudo por meio de muitas ações diferentes; mas se nos voltarmos, como devemos, para a natureza de Deus, veremos que ele não pode ser compreendido, exceto na medida em que faz tudo por meio de uma única ação. [Parece, no entanto, que isso não é possível, uma vez que podemos conceber certos decretos divinos como não promulgados e como mutáveis, que, portanto, não são Deus em sua única ação, uma vez que podem ou poderiam ter sido separados dela, como, por exemplo, o decreto de criar o mundo e o semelhante⁸⁸, em relação ao qual ele tem sido inteiramente indiferente. [R.] Resposta. Tudo o que está em Deus não é realmente distinto do próprio Deus; é, de fato, o próprio Deus. | Quanto aos decretos divinos em si, que já foram cumpridos, neles Deus é totalmente imutável; e metafisicamente não se pode conceber que não seja assim.

Art. 26: indefinitum// Distinctio illa ab authore primum est inventa. Sed dicet aliquis: quomodo se habet mundus, annon habet certos limites, an potest quicquam existere actu et singulariter, quod non habeat determinatam naturam et limites, et sic etiam de numero, quanto etc. Rsp. Quod ad nos attinet, nos non possumus unquam in illis terminum aliquem invenire, et sic nostri respectu sunt indefinita, quin etiam forsitan infinita, nam indefinitum semper et semper multiplicatum, ut hic fit, est ipsum infinitum. Et sic forsitan dicere possumus mundum esse infinitum, | sic etiam de numero etc. Sed quantum ad Deum attinet, forsitan ille concipit et intelligit certos limites in mundo, numero, quanto, et intelligit majus quid quam mundus, numerus etc. Et sic haec illi erunt finita. Nos quod attinet, videmus earum rerum naturam nostras vires superare, et nos qua finiti sumus, illa comprehendere non posse, et sic nostri respectu indefinita aut infinita sunt.

Art. 48: tanquam etiam aeternas veritates// Sed ubi manent contingentes, ut canis currit etc. Rsp. Per aeternas veritates hic intelligit auctor eas, quae communes notiones vocantur, ut impossibile ets. Quantum ad veritates contingentes, eae pertinent ad res existentes quas involvunt, ut ab illis etiam involvuntur. |

Art. 26: *indefinido* // Essa distinção foi primeiramente inventada pelo autor. Mas alguém poderia perguntar: como o mundo é em si mesmo? Ele não tem certos limites? Pode algo existir em ato e singularmente que não tenha uma natureza e limites determinados, e assim também quanto ao número, à quantidade, etc.? Resposta: No que nos concerne, nós nunca conseguimos encontrar um limite nesses aspectos, e, portanto, para nós, eles são indefinidos, talvez até infinitos, pois o indefinido, continuamente multiplicado como aqui ocorre, torna-se o próprio infinito. E assim, talvez possamos dizer que o mundo é infinito, e o mesmo quanto ao número, etc. Mas quanto a Deus, talvez Ele conceba e entenda certos limites no mundo, no número, na quantidade, e compreenda algo maior que o mundo, o número, etc. Assim, para Ele, essas coisas seriam finitas. No que nos concerne, vemos que a natureza dessas coisas supera nossas capacidades, e sendo nós finitos, não conseguimos compreendê-las, e, portanto, para nós, elas são indefinidas ou infinitas

Art. 48: *como também as verdades eternas* // Mas onde ficariam as contingentes, como “o cachorro corre” etc.? Resposta: Por ‘verdades eternas’, o autor entende aqui aquelas que são chamadas de noções comuns, como ‘é impossível’ etc. Quanto às verdades contingentes, estas dizem respeito às coisas existentes às quais essas verdades estão associadas, assim como são por elas implicadas.

18

Arnauld a Descartes

3 de junho de 1648

AT V 185-191; B 656 p.2552

Deinde, in eadem duratione, pro axiome statuitur: quod potest efficere id quod majus est, sive difficilius, potest etiam efficere id quod est minus. Id vero non videtur universe verum, quod axiomatis ratio postulat; possum enim intelligere, non tamen terram suo loco movere, cum tamen prius longe majus sit quam posterius. Denique non majus videtur me ipsum conservare, quam mihi dare perfectiones, quas mihi deesse percipio; quandoquidem omnipotentiam, omniscientiam, etc. deesse mihi sentio, quas tamen mihi ipsi dare non possem, nisi me ipsum Deum efficerem, quod longe majus esset, quam me ipsum conservare.

[...]

DE VACUO

Vacuum in natura non modo nullum esse, sed ne quidem ullum esse posse contendis. Id vero omnipotentiae divinae derogare videtur. Quid enim? An non potest Deus vinum intra dolium contentum in nihilum redigere, nec ullum aliud corpus in ejus locum producere, nec sinere ut ullum aliud eo introeat? Quanquam illud ultimum minime necessarium sit, cum, destructo vino, non posset ullum corpus in ejus locum subire, quin aliam partem vacuum relinqueret. Vel ergo Deus necessario corpora omnia conservat, vel, si aliquod in nihilum redigere potest, dari etiam vacuum potest.

At, inquis, si daretur vacuum, omnes corporis proprietates | ipsi competerent, ut longitudo, latitudo, profunditas, divisibilitas, etc.; ergo verum esset corpus.

18

Arnauld a Descartes

3 de junho de 1648

AT V 185-191; B 656 p.2552

Finalmente, com relação a essa mesma duração das coisas, é estabelecido como um axioma: *o que pode fazer mais, ou seja, o mais difícil, também pode fazer menos*. Isso, no entanto, não parece ser universalmente verdadeiro, como os axiomas exigem por definição: eu posso, de fato, entender, mas não mover a Terra de seu lugar; no entanto, a primeira coisa é muito maior do que a segunda. Além disso, não me parece que conservar a mim mesmo seja mais do que me dar as perfeições que percebo estarem faltando, pois sinto que me faltam onipotência, onisciência e outras que eu não poderia me dar a menos que me tornasse Deus, o que seriam mais do que me conservar.

[...]

SOBRE O VAZIO¹³⁸

Afirmas não só que o vazio não existe na natureza, mas também que ele não pode existir. Isso, porém, parece ir contra a onipotência divina. Que diremos? Não poderia Deus reduzir a nada o vinho contido num barril sem produzir outro corpo no lugar que ocupava, nem permitir que outro corpo entre lá? Esta última hipótese, aliás, não é de todo necessária, uma vez que, com o vinho destruído, nenhum corpo poderia ocupar o seu lugar sem, do mesmo modo, deixar uma outra parte vazia. Portanto, ou Deus conserva necessariamente todos os corpos, ou, se pode aniquilar alguns deles, é possível que o vazio também seja dado.

Mas, respondeis que, se o vazio fosse dado, então todas as propriedades do corpo lhe seriam devidas, isto é, comprimento, largura, profundidade, divisibilidade, etc., de modo que seria um verdadeiro corpo.

138 Optamos por traduzir *vacuum* por vazio e não vácuo, como seria esperado tendo como referência o texto original. Atualmente na física entende-se que o nome vazio é dado ao local onde não existe nenhuma partícula, porém não é vazio. No vazio existem flutuações de energia que vêm de maneira esporádica e podem se transformar em matéria de fato. O que pode ser verificado no experimento de Casimir (https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Efeito_Casimir). Assim, a palavra vazio foi escolhida por ser mais próxima ao nada, como é explorado nesses textos que trouxemos, já que, aparentemente, não há diferença entre vácuo e vazio no período em que as cartas foram escritas.

Respondeo, nullam ipsi vacuo proprietatem competere, utpote quod nihilum est, sed tantum dolii concavitati, cujus partes tot pedibus a se invicem distant, etc. Et sane corpus, intra dolii latera contentum, nihil ad hoc conferre videtur, unde non mirum, si, illo ablato, eadem proprietates ei concavitati convenient. Cum enim dolium et vinum, vel quodcunque aliud corpus, intra dolii latera contentum, sint duæ substantiæ plane diversæ, utraque sine altera complete cogitari potest. Quæro ergo, dum dolium seorsim considero, an non mensurare possim ejus concavitatem et perscrutari quot pedibus a fundo distet, quæ sit diameter concavitatis cylindricæ, et reliqua hujus modi? Quare hæc solum remanere aio, corpore illo contento in nihilum redacto; non vero quæ illi corpori seorsum competeabant, ut quod illius partes a se mutuo disjungi possent, et variis motibus agitari.

Utut sit, libentius faterer ignorantiam meam, quam in animum inducerem meum, Deum corpora omnia necessario conservare, vel saltem nullum ex iis posse in nihilum redigere, quin statim aliud creet.

Hæc sunt, Vir clarissime, quæ pro solita tua eruditione et perspicuitate paulo clarius a te explicari non infructuosum fore existimem. Quod si ignoti hominis preces tanti apud te non fuerint, at veritas ipsa, cujus solius amore hæc ad te conscripsi, id a te suo jure repetet, et, ut spero, impetrabit

Respondo que nenhuma propriedade compete ao próprio vazio, visto que ele é o nada, mas apenas a cavidade do barril, cujas partes estão a uma certa distância umas das outras. E de fato, o corpo contido dentro das laterais do barril parece não contribuir para isso, de onde não é surpreendente que, removido esse corpo, as mesmas propriedades continuem a aplicar-se a essa concavidade. Pois, o barril e o vinho, ou qualquer outro corpo contido nas suas paredes, são duas substâncias claramente diferentes, cada uma pode ser pensada completamente sem a outra. Portanto, pergunto, enquanto considero o barril separadamente, se não posso medir sua cavidade e examinar quantos pés a boca está do fundo, qual é o diâmetro da cavidade cilíndrica e outras coisas desse tipo? Portanto, afirmo que apenas estas coisas permanecem, quando aquele corpo contido é reduzido ao nada; não, porém, as que competiam separadamente a esse corpo, como partes que poderiam ser separadas umas das outras e movimentadas por vários movimentos.

Embora seja assim, preferiria confessar minha ignorância do que me convencer de que Deus necessariamente conserva todos os corpos, ou pelo menos não pode reduzir nenhum deles ao nada sem criar imediatamente outro em seu lugar.

Estas são, ilustríssimo Senhor, as questões que creio não ser inútil que expliqueis um pouco mais claramente, de acordo com a vossa doutrina e perspicácia habituais. E se as súplicas de um desconhecido não tiverem sido suficientes, espero que a própria verdade - por cuja causa apenas vos escrevi estas linhas - vos reivindique isso diretamente e que, por direito próprio, espero que obtenha.

19

Descartes para Arnauld

Paris 4 de junho de 1648

AT V 192-194; B 657, p.2554

Etsi auctor objectionum, quæ heri mihi datæ sunt, nec facie nec nomine notus esse voluerit, ea tamen parte, quæ melior est, nempe ingenio, ignorari non potest. Et quia hoc valde perspicax atque eruditum esse deprehendo, non pudebit me ab eo superari et doceri. Quia vero se, non altercandi, sed solius veritatis detegendæ studio teneri profitetur, non nisi paucis hic respondebo, ut aliquid ad colloquium reservem; nam cum altercatoribus quidem tutius scriptis, sed cum iis, qui verum quærunt, commodius viva voce agi puto.

[...]

Axioma, *quod potest majus, potest etiam minus*, cum de causis primis et non aliunde limitatis quæstio est, mihi videtur per se notum; sed cum agitur de causa ad aliquem effectum determinata, vulgo dicitur majus esse pro tali causa, si producat alium effectum, quam si producat illum ad quem est determinata et apta; quo sensu majus est pro homine terram loco movere, quam intelligere. Est etiam majus se conservare, quam sibi dare quasdam ex perfectionibus quas nobis desse percipimus; atque hoc sufficit ad vim argumenti, | quamvis fortasse minus sit, quam sibi dare omnipotentiam totam simul, aliasve perfectiones divinas collective sumptas.

[...]

Denique de vacuo vix quicquam scribendum habeo, quod non jam alicubi in meis Principiis Philosophiæ reperiatur; quæ enim hic vocatur dolii concavitas, meo judicio est corpus, tre habens dimensiones, et perperam ad dolii latera refertur, tanquam si nihil esset ab illis diversum.

Sed hæc facilius alloquio discuti possunt, ad quod libentissime se offert virorum omnium candoris et veritatis amantium studiosissimus cultor.

Parisijs, 4 Junij 1648.

Renatus Descartes.

19

Descartes para Arnauld

Paris 4 de junho de 1648

AT V 192-194; B 657, p.2554

Embora o autor das objeções que me foram apresentadas ontem tenha desejado permanecer desconhecido, tanto no que diz respeito a seu rosto como ao seu nome, não pode ser ignorado pela parte que é a mais destacada, ou seja, seu intelecto. E como percebo que é muito perspicaz e instruído, não terei vergonha em reconhecer-me vencido e aprender com ele. Além disso, porque ele declara que está comprometido não com a contenda, mas apenas com a busca da verdade, responderei sucintamente aqui, para reservar algo para a conversa; pois, embora seja mais seguro lidar com controvérsias por escrito, penso que é mais conveniente tratar de viva voz com aqueles que buscam a verdade.

[...]

Quanto ao axioma *o que pode mais também pode menos*, quando se trata de causas primeiras e não limitadas por qualquer outra coisa, parece-me ser conhecido por si mesmo; mas quando se trata da causa determinada para algum efeito, é comum dizer que para tal causa produzir outro efeito é uma coisa maior do que produzir somente aquele para o qual está determinada e predisposta. Nesse sentido, é maior para o homem mover a terra de lugar do que compreendê-la. E, da mesma forma, preservar-se é mais do que dar a si mesmo algumas perfeições que percebemos faltar; e isso é suficiente para a força do argumento, embora talvez seja menos do que conceder a si mesmo toda a onipotência de uma vez, ou outras perfeições divinas tomadas coletivamente.

[...]

Finalmente, sobre o vazio, não tenho quase nada a acrescentar ao que já se encontra algures nos meus *Princípios de Filosofia*; pois o que aqui é chamado de cavidade de um recipiente é, na minha opinião, um corpo que tem três dimensões, e é erroneamente referido às laterais do recipiente, como se não fosse diferente delas.

Mas tudo isto pode ser mais confortavelmente discutido numa conversa direta, com quem, como eu, cultiva apaixonadamente relações com homens que amam a sinceridade e a verdade.

Paris, 4 de junho de 1648.

René Descartes.

20

Arnauld a Descartes

Julho de 1648

(AT V 212-215; B 663, p. 2570)

Non dubito, Vir Clarissime, quin facilius multo, quod inter nos agimus, colloquio, quam scriptis ageretur; sed quoniam id fieri non potest, cum ab urbe absenti, tam optato congressu et tanta cum benignitate oblato, mihi frui non liceat, quod proximum est mihi ipse non invidebo, ut a te epistolas eliciam, quibus doctior fieri possim. Cum enim tua responsio, etsi perbrevis, multum me in rebus difficillimis intelligendis adjuverit, hinc mihi magna spes oborta est, etiam inter absentes quoddam posse colloquium institui, in quo, remoto omni altercandi studio (a quo te abhorrere intelligo, ego certe absum plurimum), sola veritas Philosophico vel Christiano potius candore quæatur.

[...]

De vacuo, fateor, nondum illud possum concoquere, eam esse inter res corpóreas connexionem, ut nec mundum Deus creare potuerit nisi infinitum, nec ullum corpus in nihilum redigere possit, quin eo ipso teneatur aliud paris quantitatis statim creare; imo quin sine ulla alia nova creatione spatium, quod corpus annihilatum occupabat, verum et reale corpus esse intelligatur.

20

Arnauld a Descartes

Julho de 1648

(AT V 212-215; B 663, p. 2570)

Não duvido, Nobre Senhor, que o que estamos discutindo entre nós seria muito mais facilmente tratado em uma conversa do que por escrito. Mas como isso não pode acontecer – pois não me é possível, estando ausente da cidade, aproveitar um encontro que tanto desejo e que me é oferecido com tanta benevolência – não vou, no entanto, impedir o que me é possível, ou seja, receber vossas cartas, graças às quais posso tornar-me mais instruído. Pois, embora vossa resposta, embora muito breve, tenha me ajudado muito na compreensão de assuntos muito difíceis, surgiu em mim grande esperança de que até entre ausentes possa ser estabelecido algum tipo de diálogo, no qual, removido todo o ímpeto de contenda (do qual entendo que abominais, e eu também estou o mais longe possível dela), apenas a verdade seja buscada com o zelo filosófico ou cristão.

[...]

A propósito do vazio, admito que ainda não consigo digerir isso completamente: que entre as coisas corpóreas existe uma conexão tão intrínseca que nem mesmo Deus poderia criar o mundo sem que fosse infinito, nem poderia reduzir qualquer corpo ao nada sem ser imediatamente obrigado a criar outro do mesmo tamanho; ou, melhor ainda, que sem necessidade de um novo ato de criação, o espaço ocupado pelo corpo reduzido a nada deve ser entendido como um corpo real e verdadeiro.

21

Descartes para Arnauld

Paris, 29 de julho de 1648

(AT V 219, 224; B 665, p.2576, 2580)

Cum mihi nuper objectiones tanquam a viro in hac urbe habitanti traditæ essent, brevissime respondi, quia, si quid omittebatur, commode in colloquio suppleri posse arbitrabar. Cum autem nunc eum abesse intelligam, perhumaniter iterum scribenti respondere quidem non piget; sed quia nomen suum celat, ne forte in inscriptione aliquid peccem, ab omni exordio supersedebo.

[...]

6. Difficultas in agnoscenda impossibilitate vacui oriri videtur, imprimis ex eo quod non satis consideremus nihili nullas proprietates esse posse; alioquin enim, videntes in eo spatio, quod vacuum vocamus, veram esse extensionem, et ex consequenti omnes proprietates quæ ad corporis naturam requiruntur, non diceremus illud esse plane vacuum, hoc est merum nihil; deinde ex eo quod recurramus ad potentiam Divinam, quam infinitam esse scientes, effectum ei tribuimus, quem involvere contradictionem in conceptu, hoc est a nobis concipi non posse, non advertimus. Mihi autem non videtur de ulla unquam | re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. Quod idem etiam de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, et de rerum universitate, quod sit terminata, dicendum puto; quia nullus mundi terminus fingi potest, ultra quem extensionem esse non intelligam; nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in ejus cavitate extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus; quia ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus.

21

Descartes para Arnauld

Paris, 29 de julho de 1648

(AT V 219, 224; B 665, p.2576, 2580)

Quando recentemente me foram entregues objeções como se fossem de um homem residente nesta cidade, respondi brevemente, pois considerei que qualquer omissão poderia ser convenientemente suprida em uma conversa. No entanto, agora que entendo que meu interlocutor está ausente, não me coibirei certamente de responder de novo a alguém que escreve com tanta cortesia; no entanto, como ele oculta seu nome, omitirei qualquer exórdio, para não correr o risco de cometer erros na forma como me dirijo a ele.

6. A dificuldade em reconhecer a impossibilidade do vazio¹³⁹ parece-me derivar, em primeiro lugar, de não se considerar até ao fim que o nada não pode ter propriedades; caso contrário, de fato, vendo que no espaço que dizemos vazio há uma extensão real e, conseqüentemente, todas as propriedades que são exigidas pela natureza do corpo, não diríamos que este espaço é absolutamente vazio, isto é, um puro nada; em segundo lugar, de se recorrer ao poder divino ao qual atribuímos, sem nos apercebermos, um efeito que implica uma contradição no conceito, isto é, um efeito que não pode ser concebido por nós. Ora, não me parece que se deva dizer de nada que não possa ser feito por Deus. Pois como tudo o que é verdadeiro e bom depende da sua onipotência, nem sequer me atrevo a dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem um vale, ou que um e dois não fazem três; mas digo apenas que Deus me deu uma mente que não pode conceber uma montanha sem um vale, ou uma soma de um e dois que não faz três, e assim por diante, e que tais coisas implicam uma contradição na minha concepção. E a mesma coisa, penso eu, deve também ser dita de um espaço completamente vazio, isto é, de um nada que é estendido, e de um universo limitado; pois eu não posso imaginar um limite do mundo além do qual eu não entenda que há extensão; e da mesma forma eu não posso conceber um recipiente tão vazio que em sua cavidade não há extensão alguma e, portanto, no qual não há corpo; pois onde quer que haja extensão, há também necessariamente um corpo.

139 Essa é uma resposta à dificuldade que Arnauld coloca (B663, p.2573; AT V 215): “Sobre o vazio, confesso que ainda não consigo aceitar que haja uma tal conexão entre as coisas corpóreas, que Deus não poderia ter criado o mundo que não fosse infinito, nem poderia reduzir qualquer corpo a nada sem ser obrigado a criar imediatamente outro de igual quantidade; na verdade, sem qualquer outra nova criação, o espaço que o corpo aniquilado ocupava seria entendido como um corpo verdadeiro e real”

22

More a Descartes

Cambridge, 11 de dezembro de 1648

AT V 236-246; B 672, p.2598-2601

Secundo, quando innuis ne virtute quidem divina fieri posse ut proprie dictum existat vacuum; et si omne corpus ex vase tolleretur, quod latera necessario coirent, ista profecto mihi videntur non solum falsa, sed minus consona antecedentibus. Si enim Deus motum materiæ imprimit, quod supra docuisti, annon ille potest contra obniti, et |inhibere ne coëant vasis latera? Sed contradictio est distare vasis latera, et tamen nihil interjacere. Idem non sensit literata antiquitas, Epicurus, Democritus, Lucretius, aliique. Sed, ut leviusculum illud argumenti genus missum faciam, divinam contendo interiacere extensionem, tuumque hic suppositum esse infirmum, materiam solummodo extendi: latera tamen, ut antea, coitura non necessitate logica, sed naturali; Deumque solum hanc coitionem inhibere posse. Cum enim particulæ primi præsertim secundique elementi tam furibundo motu agitentur, necesse est, qua ceditur, eo ruant præcipientes, aliasque sibi contiguas secum abripiant.

Infeliciter igitur successit, quod tam bellum Theorema, de modo Rarefactionis et Condensationis, quod certe ego aliis de causis verissimum esse censeo, tam lubrico suffulcias fundamento.

22

More a Descartes

Cambridge, 11 de dezembro 1648

AT V 236-246; B 672, p.2598-2601

Em segundo lugar, ao insinuar que nem sequer pelo poder divino poderia existir propriamente um vazio, e que, se todo o corpo fosse removido de um recipiente, suas paredes necessariamente se uniriam, isso, na verdade, não apenas me parece falso, mas também em desacordo com o que foi afirmado anteriormente. Pois se Deus imprime movimento à matéria, como você ensinou acima, não poderia Ele resistir a essa tendência e impedir que as paredes do recipiente se unissem? Mas é uma contradição que as paredes do recipiente estejam separadas e, ainda assim, que nada esteja entre elas. Os antigos eruditos, como Epicuro, Demócrito, Lucrecio e outros, não compartilhavam essa visão. Porém, deixando de lado esse tipo mais leve de argumento, eu defendo que existe uma extensão divina interposta, e que o que você supôs aqui é fraco, considerando apenas a matéria como sendo extensa: ainda assim, as paredes se uniriam, não por uma necessidade lógica, mas natural; e apenas Deus poderia inibir essa união. Pois, como as partículas especialmente do primeiro e do segundo elementos se movem com tal intensidade, é inevitável que, ao ceder espaço, elas avancem rapidamente, arrastando consigo outras partículas contíguas. Assim, o seu belo teorema sobre o modo de rarefação e condensação, que considero verdadeiro por outras razões, foi infeliz por estar sustentado em um fundamento tão instável

Tertio, singularem illam subtilitatem non capio, qua atomos, id est particulas sua natura indivisibiles, non dari evincas. Ut enim, inquis, effecerit Deus eas particulas a nullis creaturis dividi posse, non certe sibi ipsi easdem dividendi facultatem potuit adimere, quia fieri non potest ut propriam suam potentiam imminuat. Eodem argumento probaveris, Deum numquam fecisse, ut hesternus oriretur sol, quoniam potentia ejus jam efficere non potest, ut sol hesternus non esset ortus; nec vilissimam posse muscam occidere,

Si modo qui periit, non periisse potest,

quod scite de seipso Ovidius; aut materiam non creasse, cum sit divisibilis in semper divisibilia, ac proinde Deus nunquam posset absolvere ac perficere hanc divisionem. Pars enim semper restat indivisa, quamvis divisibilis, atque ita perpetuo eluditur potentia divina, nec plene se exerere potest, finemque sortiri.

Quarto, indefinitam tuam mundi extensionem non intelligo. Extensio enim illa indefinita, vel simpliciter infinita est, vel tantum quoad nos. Si intelligis extensionem infinitam simpliciter, cur mentem tuam obscuras vocabulis nimium suppressis ac modestis? Si tantum quoad nos infinitam, revera erit finita extensio; neque enim mens nostra aut rerum aut veritatis mensura est. Ac proinde, cum alia sit simpliciter infinita expansio, divinæ utique essentiae, materia tuorum vorticum a centrīs suis recedet, totaque mundi machina in dissipatas atomos vagosque abibit pulvisculos.

Atque sane eo magis hic admiror modestiam tuam atque metum, quod adeo tibi caves a materiae infinitudine, cum particulas actu et infinitas et divisas ipse agnoveris, art. 34 et 35. Quod certe si non fecisses, extorqueri tamen posse videtur hoc modo. Nam, cum quantum sit in infinitum divisibile, partes actu infinitas habere oportet. Ut enim cultello aliove quovis instrumento corpus in partes palpabiles, quæ non actu sunt tales, mechanice dissecare prorsus ajmhvcanon, sive impossibile; ita vel mente quantitatem dividere in partes toti realiter actuque non inexistentes, plane a[logon est ac rationi absonum.

Em terceiro lugar, não entendo a sutileza singular com a qual você conclui que não há átomos, ou seja, partículas que são, por sua própria natureza, indivisíveis. Pois você diz que, mesmo admitindo que Deus tenha feito com que tais partículas não pudessem ser divididas por nenhuma criatura, ele certamente não poderia tirar de si mesmo a faculdade de dividi-las, uma vez que não é possível para ele diminuir seu próprio poder. Com o mesmo argumento, você poderia provar que Deus nunca fez com que o Sol de ontem nascesse, porque seu poder não poderia, agora, fazer com que o Sol de ontem não nascesse; nem matar a menor das moscas,

se quem já está morto não pode morrer

como Ovídio elegantemente diz de si mesmo; ou que ele não criou a matéria, porque a matéria é divisível em partes que são sempre divisíveis e, conseqüentemente, Deus nunca poderia pôr um fim, ao acabar com ela, a essa divisão. De fato, a parte permanece sempre indivisa, embora seja divisível, e, assim, o poder divino será petulantemente evadido, sem poder exercer-se plenamente e chegar a um fim

Em quarto lugar, não me refiro à sua extensão indefinida do mundo. De fato, essa extensão indefinida é infinita, seja em um sentido absoluto ou apenas em relação a nós. Se o senhor se refere à extensão infinita em um sentido absoluto, por que o senhor encobre seu pensamento com palavras que são muito moderadas e modestas? Se, por outro lado, ela é infinita apenas em relação a nós, ela será, na realidade, finita, porque nossa mente não é a medida nem das coisas nem da verdade; e, então, uma vez que há ainda outra expansão que é infinita em um sentido absoluto, a saber, a da essência divina, a matéria de seus vórtices se afastaria de seus respectivos centros e toda a *macchia* do mundo se dissolveria em átomos dispersos e poeira errante.

Estou realmente surpreso, aqui, com sua modéstia e seus medos, que o tornam tão cauteloso sobre a infinidade da matéria, especialmente porque o senhor, nas artes coli 34 e 3510, admitiu partículas que são divididas em ato infinitamente. E, mesmo que não o tivesse feito, poderia ser obrigado a fazê-lo. Pois assim como é completamente impossível que um corpo seja cortado com uma faca, ou qualquer outro instrumento, em partes que podem ser palpadas, mas que não estão em ato, assim também é completamente ilógico e contrário à razão dividir, mesmo com a mente apenas, uma dada quantidade em partes de um todo que não existem em ato.

Quibus insuper adjungi potest, hypothesin hanc, quod mundus simpliciter ac revera sit infinitus, æqualem vim | habere, ad explicandam juxta ac confirmandam rationem rarefactionis et condensationis, quam supra proposuisti, art. 6, 7, atque istud principium, solius corporis esse extensionem, et nihilum non posse extendi. Quod enim ibi præstat Logica seu contradictoria necessitas, idem hic necessitas Physica vel mechanica certissime præstabit.

A tudo isso se pode acrescentar que essa hipótese, de que o mundo é infinito em sentido absoluto e na realidade, tem a mesma força, para explicar e confirmar a teoria da rarefação e da condensação, como o senhor propôs acima, nos artigos 6 e 711, como o princípio de que a extensão pertence apenas ao corpo e o nada não pode se estender. De fato, o que, naquele lugar, é uma necessidade lógica ou contraditória de garantir, será, aqui, uma necessidade física ou mecânica de explicar de uma maneira muito certa.

23

Descartes a More

Egmond-Binnen, 5 de fevereiro de 1649

AT V 272; B 677, p.2618-2621

Sed facile admittis nullum vacuum naturaliter dari. Sollicitus es de potentia divina, quam putas tollere posse id omne quod est in aliquo vase, simulque impedire ne coëant vasis latera. Ego vero, cum sciam meum intellectum esse finitum, et Dei potentiam infinitam, nihil unquam de hac determino; sed considero duntaxat quid possit a me percipi vel non percipi, et caveo diligenter ne iudicium ullum meum a perceptione dissentiat. Quapropter audacter affirmo Deum posse id omne, quod possibile esse percipio; non autem e contra audacter nego illum posse id, quod conceptui meo repugnat, sed dico tantum implicare contradictionem. Sic, quia video conceptui meo repugnare, ut omne corpus ex aliquo vase tollatur, et in ipso remaneat extensio, non aliter a me concepta quam prius concipiebatur corpus in eo contentum, dico implicare contradictionem, ut talis extensio ibi remaneat post sublatum corpus, ideoque debere vasis latera coire. Quod omnino consonum est | meis cæteris opinionibus: dico enim alibi, nullum motum dari nisi quodammodo circularem, unde sequitur non intelligi distincte, Deum aliquod corpus ex vase tollere, quin simul intelligatur in ejus locum aliud corpus, vel ipsa vasis latera, motu circulari succedere.

23

Descartes a More

Egmond-Binnen, 5 de fevereiro de 1649

AT V 272; B 677, p.2618-2621

No entanto, admitis prontamente que, na natureza, não existe espaço vazio. Preocupavos com a potência divina, que acreditais poder retirar tudo o que existe num recipiente e, ao mesmo tempo, impedir que os seus lados se unam. Eu, por outro lado, como sei que o meu intelecto é finito e o poder de Deus infinito, nunca lhe ponho limites, mas apenas considero o que pode ser percebido ou não percebido por mim, e esforço-me diligentemente para que nenhum julgamento meu difira da percepção. Por esta razão, atrevo-me a afirmar que Deus pode tudo o que percebo ser possível; não me atrevo, porém, a negar que ele possa o que repugna à minha concepção, dizendo apenas que isso implica contradição. Assim, uma vez que vejo que é repugnante à minha concepção que todo corpo seja retirado de um recipiente e que permaneça nele uma extensão, que eu concebo não diferentemente da forma como o corpo nele foi concebido antes, digo que implica uma contradição que tal extensão permaneça lá depois que o corpo foi retirado e que, portanto, os lados do recipiente devem se unir. Isso está inteiramente de acordo com todas as minhas outras opiniões: pois eu digo em outro lugar que não há movimento que não seja, de alguma forma, circular; do que se segue que não se entende distintamente que Deus retire algum corpo do recipiente sem que ao mesmo tempo se entenda que em seu lugar suceda outro corpo, ou as próprias paredes do recipiente, por um movimento circular.

3. Eodem modo etiam dico implicare contradictionem, ut aliquæ dentur atomi, quæ concipiantur extensæ ac simul indivisibiles; quia, quamvis Deus eas tales efficere potuerit, ut a nulla creatura dividantur, certe non possumus intelligere ipsum se facultate eas dividendi privare potuisse. Nec valet tua comparatio de iis quæ facta sunt, quod nequeant infecta esse. Neque enim pro nota impotentiae sumimus, quod quis non possit facere id quod non intelligimus esse possibile, sed tantum quod non possit aliquid facere ex iis, quæ tanquam possibilia distincte percipimus. At sane percipimus esse possibile ut atomus dividatur, quandoquidem eam extensam esse supponimus; atque ideo, si judicemus eam a Deo dividi non posse, judicabimus Deum aliquid non posse facere, quod tamen possibile esse percipimus. Non autem eodem modo percipimus fieri posse, ut quod factum est sit infectum, sed e contra percipimus hoc fieri plane non posse; ac proinde non esse ullum potentiae defectum in Deo, quod istud non faciat. Quantum autem ad divisibilitatem materiae, non eadem ratio est; etsi enim non possim numerare omnes partes, in quas est divisibilis, earumque idcirco numerum dicam esse indefinitum, non tamen possum affirmare illarum divisionem a Deo nunquam | absolvi, quia scio Deum plura posse facere, quam ego cogitatione mea complecti; atque istam indefinitam quarundam partium materiae divisionem revera fieri solere in artic. 34 concessi.

4. Neque vero affectatae modestiae est, sed cautelae, meo iudicio, necessariae, quod quaedam dicam esse indefinita potius quam infinita. Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, et similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; scio tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu mei dico esse indefinita.

Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quæ affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quam velle iudicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur?

3. Da mesma forma, digo que também implica uma contradição que existam átomos que sejam concebidos como extensos e ao mesmo tempo indivisíveis; pois embora Deus possa fazê-los de tal forma que eles não sejam divididos por nenhuma criatura, não podemos entender que ele poderia se privar da faculdade de dividi-los. Também não é válida a vossa comparação com as coisas que foram feitas e que não podem ser desfeitas. Porque, como nota de impotência, não assumimos que alguém não possa fazer o que não entendemos que seja possível, mas apenas que não pode fazer algumas das coisas que percebemos distintamente como possíveis. No entanto, percebemos certamente que é possível dividir um átomo, porque o assumimos como extenso; e, portanto, se julgássemos que ele não pode ser dividido por Deus, julgaríamos que Deus não pode fazer algo que, no entanto, percebemos como possível. Contudo, não percebemos da mesma maneira que o que foi feito possa ser desfeito, mas ao contrário, percebemos claramente que isso não pode ser feito; e, portanto, não há nenhum defeito de potência em Deus por Ele não fazer isso. Quanto à divisibilidade da matéria, a razão não é a mesma; pois, embora eu não possa enumerar todas as partes em que ela é divisível e, por isso, diga que o número delas é indefinido, não posso, contudo, afirmar que essa divisão nunca pode ser completada por Deus, porque sei que Deus pode fazer mais coisas do que posso abarcar com meu pensamento; e realmente admiti no artigo 34 que essa divisão indefinida de certas partes da matéria costuma ocorrer.

4. Nem é por uma modéstia afetada, mas por uma cautela, a meu ver, necessária, que digo que certas coisas são indefinidas em vez de infinitas. Pois só Deus é quem entendo positivamente como infinito; quanto ao restante, como a extensão do mundo, o número de partes em que a matéria é divisível, e coisas semelhantes, confesso que não sei se são absolutamente infinitas ou não; sei apenas que não reconheço nenhum limite nelas, e por isso digo que, em relação a mim, são indefinidas.

E embora nossa mente não seja a medida das coisas ou da verdade, certamente deve ser a medida daquilo que afirmamos ou negamos. Pois o que é mais absurdo, o que é mais considerado, do que querer emitir um julgamento sobre coisas que confessamos que nossa mente não pode alcançar?

Miror autem te non modo id velle facere videri, cum ais, si tantum quoad nos sit infinita, revera erit finita extensio, etc.; sed præterea etiam divinam quandam extensionem imaginari, quæ latius pateat quam corporum extensio, atque ita supponere Deum partes habere extra partes, et esse divisibilem, omnemque prorsus rei corporeæ essentiam illi tribuere.

Ne vero quis scrupulus hic supersit, cum dico extensionem materiæ esse indefinitam, sufficere hoc puto ad impediendum ne quis extra illam fingi queat, | in quem meorum vorticum particulæ abire possint; ubicumque enim locus ille concipiatur, ibi jam, juxta meam opinionem, aliqua materia est; quia dicendo eam esse indefinite extensam, dico ipsam latius extendi quam omne id quod ab homine concipi potest.

Espanta-me, no entanto, que não só pareçais querer fazê-lo, quando dizeis que, se é infinito apenas em relação a nós, a extensão será na realidade finita, etc.; mas também imaginais uma extensão divina mais extensa do que a corpórea, e assim supondes que Deus tem partes exteriores umas às outras e é divisível, e, numa palavra, atribuíis-lhe toda a essência de uma coisa corpórea.

Para que não reste dúvida aqui, considero que dizer que a extensão da matéria é indefinida é suficiente para impedir que alguém imagine algo fora dela, para onde as partículas dos meus vórtices possam ser dispersas; pois onde quer que esse lugar seja concebido, já existe, de acordo com a minha opinião, alguma matéria lá; pois ao dizer que é indefinidamente extensa, estou a dizer que se estende mais longe do que qualquer coisa que possa ser concebida pelo homem.

24

Descartes a More

Egmond, 15 avril 1649

AT V 344 ; B 694, p.2684

Certus finitusque stadiorum numerus suffecerit, etc.

Sed repugnat meo conceptui ut mundo aliquem terminum tribuam, nec aliam habeo mensuram eorum quæ affirmare debeo vel negare, quam propriam perceptionem. Dico idcirco mundum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo majorem, non ratione extensionis, quam, ut sæpe dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis.

24

Descartes a More

Egmond, 15 de abril de 1649

AT V 344 ; B 694, p.2684

Um número certo e finito de estágios será suficiente etc.

No entanto, repugna ao meu conceito atribuir algum limite ao mundo, e não tenho outra medida para o que devo afirmar ou negar além da minha própria percepção. Portanto, digo que o mundo é indeterminado ou indefinido, pois não reconheço nele limites; mas não ousou chamá-lo de infinito, porque percebo que Deus é maior que o mundo, não em razão da extensão — que, como já disse várias vezes, não entendo como algo próprio em Deus — mas em razão da perfeição

REFERÊNCIAS

DESCARTES. Tutte le lettere. A cura di Giulia Belgioioso con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini e Jean-Robert Armogathe. Milano: Bompiani, 2009.

_____. Oeuvres de Descartes, 11 vols. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.

_____. Oeuvres et Lettres. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

_____. Méditations Métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre lettres. Présentation, bibliographie et chronologie par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris : Flammarion, 2011.

_____. Discurso do Método. Tradução de Maria Ermantina Galvão; Introdução, análise e notas de Étienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. Meditações sobre Filosofia Primeira. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

_____. Princípios da filosofia. Trad. Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

_____. Regles Utiles et Claires pour la Direction de l'Esprit em la Recherche de la Vérité. Traduction par Jean-Luc Marion. Paris : Martinus Nijhoff, 1997.

_____. Meditações Metafísicas: objeções e respostas seguidas de quatro cartas. Cronologia, apresentação e bibliografia de Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssade. Paris: Ed GarnierFlammarion, 1992.

_____. Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Editora Nova Cultural, 1973.

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO. A Cidade de Deus. Tradução prefácio, nota bibliográfica e transcrições de J. Dias Pereira. vol. II. 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste, 2000.

AGOSTINI, I. René Descartes. In: BELGIOIOSO (org.). História da Filosofia Moderna. Campinas: Unicamp, 2022, 241-280.

_____. Ne quedem Ratione Infinità ed unità di Dio in Descartes. Lecce: Cone editore, 2004.

ALQUIÉ, F. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. 5^aed. Paris: Épiméthée, 1996.

_____. Descartes. Paris: Hatier, 1967.

_____. Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes, em Descartes, Descartes Cahiers de Royaumont. Paris, 1957.

AMERIO, R. Arbitrarismo divino. Revista Cartesio nel terzo centenário des 'Disc. del Met. Milão, 1937.

AQUINO, T. Suma Teológica. Tradução de Alexandre Corrêa, organização de Rovílio Costa e Luis A. de Boni, introdução de Martin Grabmann. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

_____. Súmula contra os gentios. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARBIB, D. Descartes, la métaphysique et l'infini. Paris : PUF, 2017.
<https://doi.org/10.3917/puf.arbib.2017.01>

_____. LE DIEU CARTÉSIEN : QUINZE ANNÉES D'ÉTUDES (1996-2011). Paris : Presses Universitaires de France | « Revue philosophique de la France et de l'étranger » 2013/1 Tome 138 | pages 71 à 97. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2013-1-page-71.htm>
<https://doi.org/10.3917/rphi.131.0071>

AUBENQUE, P. La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance. In: CANTOSPERBER, M. et PELLEGRIN, P. (ed.) Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

BAILLET, A. La vie de monsieur Descartes. 2 vol. Paris : Daniel Horthemels, 1691.

BARDOUT, J.-C. Quatrième objections et réponses. In : Les Méditations Métaphysiques objections et réponses de Descartes : un commentaire. Sous la direction de Dan Arbib. Paris. Vrin, 2019.

BATTISTI, C. A. É possível as Meditações procederem dedutivamente e, ao mesmo tempo, necessitarem da clareza e distinção como critério de verdade? Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy [issn 2595-1211], [S. l.], v. 1, n. 2, 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3258>. Acesso em: 26 set. 2024.

_____. Causalidade e (des)semelhança em Descartes. Dois pontos:, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p.1-17, nov. 2019. ISSN 2179-7412. Disponível em : < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/65194/40315> >. Acesso em 29 mar. 2023.

BEYSSADE, J.-M. La théorie cartésienne de la substance, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, no 195. Paris: PUF, 1996, pp. 51-72.

_____. La philosophie première de Descartes. Paris : Aubier, 1979.

BRÉHIER, É. La création des vérités éternelles dans le système de Descartes. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, 123(5/8), 15-29, 1937. Disponível em : <http://www.jstor.org/stable/41084316>. Acesso em : 02 mai 2024.

CAHNÉ, P.-A. Un autre Descartes, le philosophe et son langage. Paris: Vrin, 1980.

CARRAUD, V. Causa sive Ratio, la raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
<https://doi.org/10.3917/puf.carra.2002.01>

COMBES, J. Le dessein de la sagesse cartésienne. Lyon: Emmanuel Vitte, 1960.

CONTINGHAM, J. Dicionário Descartes. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. A Filosofia de Descartes. Lisboa: Edições 70, 1989.

De BUZON, F. ; KAMBOUCHENER, D. Le vocabulaire de Descartes. Paris : Elipses, 2002.

DE BUZON, F. La science cartésienne et son objet, mathesis et phénomène. Paris : Éditions Champion, 2013.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782745336866>

DEVILLAIRS, L. Descartes et la connaissance de Dieu. Préface de Emanuela Scribano. Paris : Vrin, 2004.

_____. Descartes, Leibniz les vérités éternelles. Paris : PUF, 1998

É. Des Vérités Éternelles chez Descartes. Traduite par M. Canguilhem. Paris: Vrin, 1985.

ECO, U. Como se faz uma Tese em Ciências Humanas. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

FOLSCHEID, D.; WUNENBURGER, J.-J. Metodologia Filosófica. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GAARBER, D. La physique métaphysique de Descartes. Paris : PUF, 1999.

GARIN, P. Thèses cartésiennes et thèses thomistes. Paris : Legare Street, 1932.

GASPARRI, G. La Création des vérités éternelles dans la Postérité de Descartes. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 197, n°3, juillet-septembre 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41100146>
<https://doi.org/10.3917/rphi.073.0323>

GATTO, A. A TEORIA CARTESIANA DAS VERDADES ETERNAS NA INTERPRETAÇÃO DE ESPINOSA. *Cadernos Espinosanos*, [S. l.], n. 35, p. 269-293, 2016. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2016.120388. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/120388>. Acesso em: 22 mar. 2023. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2016.120388>

_____. René Descartes e il teatro della modernità. Roma : Inschibboleth, 2015.

_____. Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza. 1. ed. Roma: Aracne, 2013.

_____. Di un impossibile confessione. Il soggetto cartesiano e la libera creazione delle verità eterne. *Il Pensiero*, v. 1/11, p. 91-108, 2011.

GILSON, E. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. 5ª ed. Paris : Vrin, 1984.

_____, E. La Liberté chez Descartes et la Théologie. Paris : Vrin, 1982.

GOUHIER. Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle. Paris, 1978.

_____. La pensée métaphysique de Descartes. Paris: Vrin, 1962.

GREGORY, T. Dio ingannatore e gênio maligno. Nota marginal das meditações de Descartes. *Jornal crítico da filosofia italiana* 53. 1974.

_____. La tromperie divine. In: *Studi medievali* Ser. 3, vol. 23, p. 517-527, 1982.

GUENANCIA, P. Lire Descartes. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

GUEROULT, M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vols. Paris: Aubier, 1968.

_____. Descartes segundo a ordem das razões. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti, Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HELLÍN, J. Las verdades esenciales se fundan en Dios segun Suárez, *Revista de filosofía* 22, 1963.

KAMBOUCHNER, D. Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la Méthode. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. 2ªed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KOYRÉ, A. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1987.

LANDUCCI, S. *La Mente in Cartesio*. Itália : Franco Angeli, 2002.

_____. *La creazione delle verità eterne*, in ID., *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, 1986, p.127-193.

LAPORTE, J. (1988) *Le rationalisme de Descartes*. 3ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

_____. *Études d'histoire de la philosophie française au XVII siècle*. Paris: Vrin, 1951.

_____. *La finalité chez Descartes*. *Revista de História da Filosofia*, II, 1928.

LEFÈVRE, R. *La Structure du Cartésianisme*. Lille : Publications de l'Université de Lille III, 1978.

LIARD, Louis. *Descartes*. Paris : Félix Alcan et Guillaumin réunies, 1911.

MARION, J.-L, *La création des vérités éternelles. Le réseau d'une 'question'*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Verti (a c. di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Vivarium, Napoli 1999, pp. 387-407.

_____. *Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

_____. *Sur la theologie blanche de Descartes*. Paris: Vrin, 1991.

_____. *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes, constitution et limites de l'onto-theo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris : PUF, 1986.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Vol. II. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVO, G. *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris : presses Universitaires de France, 2005.

RABOUIN, David. V. *La Mathesis Universalis Cartésienne*. Paris : PUF, 2009.
<https://doi.org/10.3917/puf.rabou.2009.01>

RENAULT, Laurence. *Dieu et les créatures selon Tomas d'Aquin*. Paris : PUF, 1995.
<https://doi.org/10.3917/puf.renau.1995.01>

ROBINET, André. Descartes, la lumière naturelle intuition, disposition, complexion. Paris: Vrin, 1999.

ROCHA, E. M. Indiferença de Deus e o Mundo dos Humanos segundo Descartes. Curitiba: Kotter, 2016.

_____. Causa sui e verdades eternas no sistema Cartesiano. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 23, n. 34, p. 217-236, mar. 2014. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/413>>. Acesso em: 17 mar. 2023.

_____. Infinitude da Vontade no Homem e em Deus segundo Descartes. Analytica, v. 15, n. 1p.137, 2011.

_____. Teoria das Ideias no Sistema Cartesiano: a questão da fundamentação do conhecimento. Revista Analytica, v.6, n.2, 2001. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/464>

_____. Naturezas Verdadeiras e imutáveis. Cadernos de história da filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

_____. Vontade: Determinação e Liberdade. Revista Analytica, v. 3, n.2, p. 55-74, 1998.

RODIS-LEWIS. l'Oeuvre de Descartes. Paris: Vrin, 2013.

_____. Idées et vérités éternelles chz Descartes et ses successeurs. Paris : Vrin, 1985.

_____. Descartes. Paris : Lebrairie Générale Française, 1984.

_____. l'Oeuvre de Descartes. Paris: Vrin, 1971.

_____. Descartes et le cartèsianisme hollandais. Paris-Amsterdam, 1950.

SAVINI, M. Evidenza e verità nel pensiero de René Descartes. Revista Educação e Filosofia, v.29, n. Especial 2015, p.85 a 122, 2015. <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v29nEspeciala2015-p85a122>

SCRIBANO, E. (2006), Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza. Roma: Editora Laterza, 2014.

_____. Guia para leitura das Meditações metafísicas de Descartes. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SOARES, A. G. T, de. O filósofo e o autor: ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia de Descartes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, 1597. Disponível em: <http://homepage.ruhr-unibochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>, Acesso em 11 de junho de 2019.

TEIXEIRA, S. C. A Reformulação cartesiana do conceito de natureza e suas consequências na física de Descartes. *Kalagatos*, [S. l.], v. 19, n. 2, p. eK22031, 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/8569>. Acesso em: 5 abr. 2023.

VALENTIM, M. (2013). Substância e objeto: a ontologia cartesiana. *Analytica - Revista de Filosofia*, 13(2), 181-223. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/566/520> acesso em 1 de março de 2023.
<https://doi.org/10.35920/arf.v13i2.566>

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WELLS, N. J. *Descartes Uncreated Eternal Truths*, *The New Scholasticism* (1982).
<https://doi.org/10.5840/newscholas198256227>