

SOBRE O CÍRCULO CARTESIANO

Jean-Marie Beyssade

Paris IV, Sorbonne

A questão do “círculo” é, seguramente, uma das mais discutidas nos estudos cartesianos, ainda que a produção de artigos especializados pareça ter diminuído um pouco desde os anos 1970.¹ Ela é inseparável da metafísica cartesiana como um todo, e, como ela foi proposta efetivamente a Descartes por seus contemporâneos, e porque ele mesmo a respondeu, é preciso, para tratá-la, rever o conjunto do *corpus* cartesiano.

Para um filósofo, a dificuldade é de uma grande importância, o que torna o debate exemplar. Trata-se de saber se e como podemos nos interrogar sobre nossa faculdade de conhecer em geral, para, em primeiro lugar, colocar em questão sua legitimidade e para, em seguida, resolver essa questão, justificando a possibilidade da ciência. Desde Kant, essa questão é denominada a questão crítica. Ora, Descartes adota um ponto de partida cético ou quase-cético: ele começa por “uma dúvida universal, não somente sobre todas as nossas antigas opiniões e princípios, mas também sobre nossas próprias faculdades, cuja veracidade deve ser assegurada”². Mas ele tira daí um resultado dogmático ou quase-dogmático: a possibilidade de uma ciência perfeita, absolutamente indubitável, e que não concerne somente aos fenômenos, às coisas tais como elas nos aparecem, mas à verdade das coisas tais como elas são em si mesmas.

(1) Cf. Bulletin Cartésien VII, *Archives de Philosophie* 41, Paris: Beauchesne, 1978, Cahier n° 4, pp. 1-12.

(2) David HUME, *Investigação sobre o entendimento humano*, Sect. 12, Part 1, par. 3.

É possível extrair, desse modo, de premissas céticas, uma conclusão dogmática? Tal é, em seu princípio, a dificuldade do “círculo” em Descartes: pois, após ter duvidado da razão e de sua luz natural, ele se apóia sobre ela para provar a existência de um Deus não-enganador, o qual garante o valor dessa razão e sua concordância com as coisas. O processo não é vicioso e a dificuldade, insolúvel?

Pensamos que a questão é não somente solúvel, mas já resolvida. Por vezes, um comentador imagina ter resolvido uma dificuldade, e percebe-se posteriormente que sua solução não “funciona”. Nós pensamos que se trata aqui do inverso. Todos os elementos de uma solução viável foram dados pelos comentadores, mas, ao invés de combiná-los, cada um preferiu sublinhar o elemento que ele tinha colocado mais em relevo e excluir os outros como se eles constituíssem más soluções. Nós nos propomos, após tantos outros, a “mostrar que, apesar das aparências, é possível se servir da razão para superar uma dúvida sobre o crédito a conceder à razão”³. Confessamos nossa dívida com o trabalho já feito: muitos comentadores reconheceram que tal tinha sido o projeto de Descartes, e que ele o tinha levado a termo. “Nós sustentaremos que a linha de defesa deles, ou melhor, que uma linha de defesa de nossa autoria, mas que se apóia sobre um ponto-chave da deles, é de fato viável”. Nós acrescentaremos somente que a defesa viável deve ir ao encontro e vai efetivamente ao encontro da defesa já fornecida, em seu tempo, por Descartes, integrando todos os elementos que ele associou e que, dissociados, constituem os princípios de soluções ou de defesas mais parciais do que falsas.

Começemos por lembrar a dificuldade (I) e a resposta que Descartes sempre lhe deu (II). Para interpretar essa resposta, teremos necessidade de elucidar a natureza da dúvida como relação (III). Compreenderemos então a auto-validação da razão e seus pressupostos (IV). Poderemos, assim, concluir com uma reflexão sobre a natureza do racionalismo cartesiano (V).

I

A objeção conhecida sob o nome de “círculo” foi dirigida contra o procedimento metafísico de Descartes desde que ele foi tornado público sob a forma acabada das *Meditationes de prima philosophia*. A versão abreviada do *Discurso do método* não parece tê-la suscitado: no entanto, já aí a regra geral (“tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro tal como o concebemos”), extraída por reflexão e generalização da primeira verdade singular enunciada (“eu penso, logo eu existo”), serve para provar a existência e a veracidade de Deus, antes que seja explicitamente reconhecido que ela própria depende da veracidade divina.⁴ Mas foi Regius, o primeiro leitor conhecido das *Meditationes* ainda manuscritas, que ergueu a objeção a propósito dos axiomas: não são eles suficientemente simples para dispensarem a garantia divina?⁵ O estilo escolhido para a disputa das objeções e respostas favoreceu a explicação da objeção. Mersenne, um pouco confusamente, associou os dois casos, o do geômetra ateu e o do metafísico da *Segunda Meditação* - que está seguro de sua própria existência naquilo que se chama o *cogito*, sem conhecer ainda a veracidade divina -, para contestar que toda ciência certa dependa do conhecimento do verdadeiro Deus.⁶ É em resposta aos pontos 3 e 4 dessas *Segundas Objeções* que Descartes elaborou sua resposta, já esboçada na carta a Regius de 24 de maio de 1640.⁷ E quando Arnauld der à dificuldade sua forma acabada, com seu nome agora tradicional de “círculo”⁸, Descartes remeterá, em suas *Quartas Respostas*, como

(4) *Discurso do Método* IV, AT - VI - 33 et 38-39. cf. Michelle BEYSSADE in *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, textos reunidos por Henry MÉCHOULAN, Paris: Vrin, 1988, pp: 189-198.

(5) Carta a Regius de 24 de maio de 1640, AT-III-64-65.

(6) AT-VII-124-126; IX(I)-98-100.

(7) AT-VII-140-146; IX(I)-110-115.

(8) AT-VII-214 l.7; IX(I)-166.

em todos os debates que se seguirão, a essa explicação⁹. Para ele, doravante, a questão está encerrada.

Enunciemos as duas proposições, cuja relação recíproca engendra a dificuldade.

A primeira é a regra geral **RG**, que se formula assim: *tudo o que eu percebo clara e distintamente é verdadeiro*. Deve-se distinguir com cuidado o que eu percebo, a idéia, que tem por características a maior ou menor clareza e distinção, e o juízo envolvendo a afirmação ou a negação, que é um ato da vontade e que, em uma proposição, se acrescenta à idéia. Ora, a cada grau de clareza na idéia corresponde um grau de inclinação na vontade, e, no limite, enquanto eu concentro minha atenção sobre uma idéia clara e distinta, minha adesão é irresistível. Notar-se-á que essa necessidade interna do assentimento, essa espontaneidade, é o contrário de uma coerção, é a forma mais elevada da liberdade: eu me deixo levar por mim mesmo a julgar.¹⁰ Mas notar-se-á também que toda afirmação ou negação é uma posição da proposição como verdadeira ou falsa, do mesmo modo que a dúvida é a suspensão dessa posição a título de verdadeiro ou falso. Pôr como verdadeira uma relação e a proposição que a enuncia é, pois, fazer uma opção sobre o tempo. É afirmar que o valor de verdade do juízo subsistirá indefinidamente, mesmo que essa verdade seja concernente a um momento do tempo, pois, se é verdade que Descartes nasceu em 1596, isso permanecerá sempre verdadeiro. Assim, a regra geral **RG** faz com que um traço da percepção ou idéia, sua clareza e sua distinção, que são ligadas à atenção e limitadas a um momento do tempo, desempenhe o papel de critério para o juízo que põe como verdadeira e para sempre verdadeira a proposição acolhida.

A segunda proposição concerne à veracidade divina **VD**, e poderia se formular assim: *existe um Deus todo poderoso, perfeito e infinito, que me criou tal como*

(9) AT-VII-246; IX(I)-189.

(10) *Meditações metafísicas* IV, AT-VII-58-59; IX(I)-47. Sobre as diferenças entre o latim e o francês, cf. Michelle BEYSSADE in *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics* (- ed. J. COTTINGHAM) - Clarendon Press: Oxford, 1994, pp: 191-206.

eu sou e que também criou todas as coisas existentes e todas as verdades, um Deus que não poderia querer me enganar e que garante, por conseguinte, que tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro. É preciso, naturalmente, todo o desenvolvimento da metafísica cartesiana para se chegar a essa conclusão. Posso a princípio pensar na onipotência de um deus sem saber se esse deus é ou não enganador, e essa possibilidade motiva então uma dúvida hiperbólica. Mas, aprofundando a idéia que tenho de Deus, descubro ao mesmo tempo que ele existe necessariamente e que suas perfeições infinitas excluem toda impostura possível. Descubro então retrospectivamente por que sua onipotência torna dependente a regra geral sobre as idéias claras e distintas, e como essa dependência justifica, afinal, uma confiança e não uma desconfiança. Trata-se aí de uma conclusão final; ela se deduz de uma longa cadeia de razões, cada uma das quais é conhecida clara e distintamente. No entanto, essa conclusão é também a primeira proposição da ciência, no sentido cartesiano do termo, pois nenhum traço de minha percepção ou idéia clara e distinta, assim como nenhum traço da irresistível inclinação com a qual minha vontade se deixa levar a uma afirmação, garante, sem isso, o valor de verdade de meu juízo. A veracidade divina **VD** é requerida para se passar de um estado de fato concernente a minha mente, como é o caso da irresistível adesão ao claro e distinto, para um estado jurídico ou de direito concernente à verdade da coisa.

A dificuldade do círculo resulta da prioridade ambígua entre a regra geral **RG** e a veracidade divina **VD**. Descartes parece realmente afirmar ao mesmo tempo que

(1) para estar assegurado de **RG**, eu devo antes saber que **VD**

e que

(2) para estar assegurado de **VD**, eu devo antes saber que **RG**.

Se se admite simultaneamente (1) e (2), não se poderá naturalmente jamais saber nem **VD** nem **RG**: não haverá jamais, pois, ciência. Não poderemos jamais estar seguros da veracidade divina nem nos fiar em nossas idéias claras e distintas e nas inclinações que nos levam a aderir a elas. Ora, parece realmente, quer isso agrade ou não, que Descartes é obrigado a admitir tanto (1) quanto (2). Ele parece

condenado a admitir (1) desde a dúvida hiperbólica da *Meditação primeira*, pois um deus enganador poderia me iludir não somente nos dados dos sentidos, mas também na Matemática e mesmo sobre verdades mais simples ainda, se é que pode haver algo de mais simples.¹¹ Mas é igualmente obrigado a admitir (2), porque a conclusão concernente à existência e à veracidade divinas repousa sobre premissas (como, por exemplo, o que se chama de *cogito*, a idéia de infinito, o princípio de causalidade) que não têm outra qualidade além de sua clareza e sua distinção. Assim, Descartes não cessa, desde o *Discurso do método*, de admitir explicitamente (1)¹² e, se não é também diretamente obrigado a admitir (2), (pois, ao contrário, ele nega expressamente que se tenha necessidade de conhecer antes as regras gerais para as utilizar em suas instanciações particulares), ele parece, entretanto, indiretamente condenado a admiti-lo, porque o valor de verdade de sua prova depende da confiança que é devida às idéias claras e distintas.

A dificuldade não é, pois, artificial ou anacrônica. Ela resulta do próprio movimento da metafísica de Descartes.

II

O princípio de sua resposta consiste em distinguir: 1º) o que precede a demonstração da veracidade divina e a torna possível; o que não deve, pois, pressupô-la ou ter necessidade dela; o que deve permanecer independente dela; e 2º) o que se segue da demonstração da veracidade divina; o que ela torna possível; o que a pressupõe e tem necessidade dela; o que é dependente dela. Mas não é fácil dizer qual é o gênero comum que é dividido dessa maneira. Trata-se de **proposições ou de juízos**, alguns dos quais seriam suficientemente simples para dispensarem a garantia divina (os primeiros axiomas, cujo conhecimento não é

(11) *MM* I, AT-VII-21 ll. 9-11; IX(I)-16.

(12) *DM* IV, AT-VI-38 ll. 15-21.

denominado de ciência), enquanto os outros são mais complexos (as conclusões, cuja ciência depende da veracidade divina)? Trata-se de **estados do sujeito**, de modalidades de minha certeza, que, em um caso, seria somente uma persuasão temporária, suscetível de ser colocada em questão, e, no outro caso, uma ciência constante que jamais, no que se segue, nenhuma razão poderá abalar? Trata-se, enfim, de **momentos do tempo**, o momento da atenção presente, quando eu vejo clara e distintamente a verdade de uma proposição, e os momentos ulteriores, quando eu não presto mais atenção às razões dessa afirmação e quando eu não vejo mais a sua verdade, mas quando continuo a afirmá-la? Nenhuma dessas interpretações, apesar dos textos que as sustentam, é inteiramente satisfatória. Para compreender a resposta de Descartes, é preciso percorrer de novo etapas sucessivas do itinerário meditativo.

Antes de me ocupar de Deus, de sua existência, de sua potência e de sua veracidade, em suma, de Metafísica, eu experimento sensações, faço raciocínios, em suma, tenho idéias de diversos tipos. Elas são mais ou menos claras e distintas. A natureza de minha mente é tal que, quando vejo claramente essas “coisas”, que são conteúdos proposicionais, sou **persuadido** de que elas são verdadeiras. No momento e na medida em que as vejo com evidência, não posso duvidar delas: elas arrebatam minha adesão. Distingamos aqui dois casos. Ou bem se trata de princípios tão elementares que não posso vê-los sem vê-los clara e distintamente: sempre, portanto, os vejo evidentemente ou então não os vejo de modo algum.¹³ Ou bem se trata de proposições mais complexas, de conclusões que deduzo de premissas mais simples, que são suas razões: eu as vejo clara e distintamente enquanto presto atenção a essas razões e a sua ordem; deixo de vê-las clara e distintamente quando desvio minha atenção de seu encadeamento dedutivo. Esses dois casos, que coincidem com os dois tipos de proposições ou juízos das *Segundas Respostas*, coincidem também com os dois tipos de operações intelectuais da *Regra III*: o que só pode ser conhecido por intuição; o que é, deve ser ou pode ser conhecido

(13) Cf. *Regras XII*, AT-X-420, ll. 25-29, e *Segundas respostas*, AT-VII-145 l. 22 a 146 l. 4.

por dedução.¹⁴ No caso das proposições complexas, por tanto tempo quanto presto atenção em sua demonstração, e no caso dos axiomas, a cada vez que penso neles, a clareza de meu entendimento é tal que minha vontade não pode fazer outra coisa a não ser dar seu assentimento. Mas, e depois?

O que se passa quando começo a fazer metafísica, quer dizer, a investigar as condições de uma ciência absolutamente indubitável? Uma dúvida metafísica se torna ao mesmo tempo possível, desejável e necessária. Possível, porque eu me desvio das razões que tornavam minhas evidências anteriores imbatíveis. Desejável, porque minha vontade de ter uma ciência absoluta só pode se satisfazer por esse desvio. Inelutável, porque a nova interrogação sobre as condições gerais da verdade, sobre a natureza de minha mente, das coisas a serem conhecidas e de sua relação, sobre sua causa, sobre sua veracidade ou impostura, produz, se eu presto seriamente atenção a elas, um novo fluxo de pensamentos. O que tinha sido até então indubitado e mesmo indubitável (como as verdades matemáticas ou a regra geral que podia ser retirada delas, do mesmo modo que ela será retirada de uma verdade metafísica, tal como o que se chama de **cogito**) deixa de sê-lo.

Mas, para que essa dúvida nasça, é preciso que sejam preenchidas duas condições inteiramente distintas e independentes uma da outra.

(a) É preciso, em primeiro lugar, que eu desvie minha atenção dessas verdades: elas deixam então de ser atualmente percebidas de maneira clara e distinta; elas deixam, pois, de arrebatá-lo irresistivelmente minha adesão; elas se tornam objeto de uma dúvida possível. O que não significa ainda que eu passe a duvidar delas, mas somente que posso duvidar delas se eu tiver uma razão para fazê-lo, ou seja, que minha mente está disponível ou vacante ou livre para um exame, enquanto que ela estava como que surda ou cega, fechada a todas as objeções, no momento da evidência presente.

(b) A segunda condição da dúvida metafísica é, pois, que se encontre uma verdadeira razão para duvidar: forte ou fraca, “sólida e maduramente considerada”¹⁵ ou “bem frágil e, por assim dizer, metafísica”¹⁶, é preciso em todo caso uma razão, pois a dúvida não é jamais puramente arbitrária. Essa razão é a ignorância em que me encontro sobre o autor de meu ser e, tornada possível por essa ignorância, a hipótese de que esse autor seja um deus todo-poderoso e enganador. Então, o que se tinha tornado dubitável com a primeira condição (o desvio de minha atenção) é, com a segunda condição (a irrupção da razão metafísica de duvidar), efetivamente colocado em dúvida.¹⁷

Eis a dúvida que a prova da veracidade divina suprimirá, suprimindo sua **segunda** condição, a razão para duvidar. E Descartes tem razão em dizer a Arnauld, lembrando a **primeira** condição dessa dúvida, que a veracidade divina é requerida para garantir não “as coisas que concebemos de fato muito claramente”, mas somente “aquelas que nos recordamos ter em outra ocasião muito claramente concebido”.

O principal equívoco a propósito dessa resposta, o mal-entendido que constitui o princípio da “linha de defesa pela memória”, no que ela tem de inadequado, é o de crer que a garantia incide sobre a memória e sua fidelidade. É certo que para Descartes a memória tem suas fraquezas, as quais é preciso remediar. Mas aqui não se trata delas: Deus não é um recurso mnemônico e não ocupa esse papel.¹⁸ O desvio pela lembrança da evidência tem por função liberar da fascinação pela evidência presente e suspender a irresistível adesão que ela provoca. É, pois, o valor da evidência no momento mesmo em que ela estava presente que é colocado em dúvida pela hipótese de um deus enganador e que é garantido pela prova do Deus não-enganador. É preciso dizer o contrário do grande comentador e

(15) *MM I*, AT-VII-21 l. 30; IX(I)-17.

(16) *MM III*, AT-VII-36 l. 24; IX(I)-28.

(17) *Quartas respostas*, AT-VII-245-246; IX(I)-190.

(18) *Conversação com Burman*, AT-V-148.

editor F. Alquié¹⁹: na lembrança da evidência, que seria melhor chamar de evidência no passado, o que é posto sob suspeita e o que é preciso garantir pela veracidade divina não é a fidelidade da memória, o fato de que, no passado, tenha realmente havido evidência, mas é, na evidência passada, a credibilidade, o valor de verdade da evidência - da evidência presente ou atual que ela foi em seu tempo.

Voltemos, então, à diferença entre **persuasão** e **ciência**, na resposta fornecida por Descartes a Regius. No momento da evidência presente, não posso não crer que a proposição clara e distintamente percebida **p** é verdadeira. Posso, entretanto, em um só e mesmo momento de pensamento, refletir também sobre essa proposição e sobre o irresistível assentimento que lhe dou: percebo, então, que a única razão de minha adesão é a clareza e a distinção da idéia, que não há "nada além"²⁰ em minha percepção para me levar a julgar dessa forma. Percebo, pois, que minha persuasão envolve uma afirmação mais geral, a regra universal **RG**, segundo a qual "tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro". Ora, enquanto não tenha provado a veracidade divina **VD**, posso colocar em dúvida **RG** e, conseqüentemente, cada uma das proposições singulares **p** das quais tirei por reflexão essa regra geral. Em suma, não posso manter minha persuasão inicial contra a hipótese de um deus enganador. É verdade que, se concentro minha atenção sobre essa razão metafísica para duvidar, me desvio por isso mesmo das razões que demonstram a verdade de **p**: **p** deixa então de ser o objeto de uma evidência presente e se torna o objeto de uma evidência no passado. Nunca duvido, pois, de fato, a não ser das evidências no passado, e a proposição em dúvida não é mais presentemente uma proposição evidente. Trata-se, entretanto, da mesma proposição **p**, que se revela, assim, de algum modo duvidosa, ainda que me fosse impossível duvidar dela quando prestava atenção às razões que provam **p**. Assim, sem a garantia divina, não tenho a **ciência** de **p**, porque não posso manter minha certeza após o momento da evidência presente. E, nem sequer no momento da

(19) F. ALQUIÉ, *Descartes - Oeuvres Philosophiques* II - Paris: Garnier, 1967, p. 571, nota 3.

(20) *MM* III, AT-VII-35 l. 9; IX(I)-27.

evidência presente, *ne tunc quidem*,²¹ apesar de minha irresistível adesão, tinha a ciência dela, mas apenas a persuasão, pois, se Deus é enganador, é nesse momento da evidência presente que ele me engana. Quando, mais tarde, reflito sobre essa eventual impostura, é o momento da evidência presente que se torna retrospectivamente suspeito, e, desde o momento da evidência presente, posso já considerar a possibilidade dessa dúvida, pois posso pensar em muitas coisas de uma só vez, ainda que não possa simultaneamente concentrar minha atenção sobre quaisquer dentre elas. Donde procede a oscilação tão bem descrita no começo da *Meditação terceira*: a cada vez que me volto para uma evidência particular, não posso me impedir de crer que ela é verdadeira (persuasão); mas, a cada vez que me volto novamente para a hipótese de um deus enganador, não posso me impedir de confessar que ele pode sempre “proceder de tal modo que eu me engane”²². E assim, antes que o verdadeiro Deus seja conhecido, nenhuma persuasão, qualquer que ela seja, é plenamente certa (ciência).

Tal é a articulação entre tipos de proposições, momentos do tempo e estados do sujeito, na resposta constante de Descartes que a “linha de defesa pela memória” deforma um pouco e apresenta de maneira inadequada.

III

Essa solução é satisfatória? Pensamos que sim, sob a condição de acrescentar um certo número de explicações que nos farão encontrar duas grandes linhas de defesa, pela “regra geral” e pela “autovalidação da razão”. Pois, sem esses complementos, a via permanecerá aberta para a objeção principal: se a veracidade divina é necessariamente uma conclusão retirada de premissas, e se antes dela todas as proposições são objetos de persuasão e não de ciência, isto é, são de alguma

(21) A Regius, 24 de maio de 1640, AT-III-65 l.1.

(22) MM III, AT-VII-36 ll. 8-21; IX(I)-28.

maneira duvidosas, então as premissas utilizadas para provar a veracidade divina serão duvidosas e, portanto, sua consequência o será também. A irresistível adesão no momento da evidência presente não muda em nada a situação. Essa objeção corresponde à exigência essencial de Descartes, a da “ordem das razões”, irreduzível a qualquer fato psicológico. Para suprimi-la, é preciso antes aprofundar o que se entende por duvidoso.

O texto essencial encontra-se nas *Sétimas respostas* e, curiosamente, desconcertou F. Alquié.²³ Bourdin, como Leibniz mais tarde, sustentava que a dúvida cartesiana, se fosse possível, seria intransponível: porque ela torna tudo sem exceção suspeito, não deixaria nada sobre o que se apoiar legitimamente. Descartes responde-lhe que dúvida e certeza, esses dois opostos em um mesmo gênero, não pertencem aos objetos, mas a nossos conhecimentos, e que o que parecia antes duvidoso pode ser reexaminado para se tornar certo. Pois a dúvida, assim como a certeza, não qualifica nunca um termo, quer se denomine objeto, quer percepção ou juízo; não é uma **propriedade** dele; é sempre uma **relação** entre dois elementos no interior de nosso conhecimento, entre uma razão para acreditar e uma razão para duvidar. Assim, a solução de Espinosa já foi a de Descartes.²⁴ Pois, para duvidar, não basta, como vimos, desviar-se da evidência presente: essa condição necessária não é suficiente; ela permite examinar o valor de verdade da proposição **p**, mas não toma como dado o exame nem seu resultado. Se, por hipótese, eu não tivesse nenhuma outra idéia de nenhum tipo, eu não pensaria em infirmar **p** nem, de resto, em confirmá-la. Mas se, ao lado da lembrança de **p**, que eu, em outra ocasião, concebi clara e distintamente, encontro uma outra idéia, que concerne ao autor de meu ser e, conseqüentemente, ao valor de meu entendimento, tudo muda. (a) Se essa idéia me sugere a eventualidade de um deus enganador, não poderei não duvidar da regra geral **RG** e, portanto, também de **p**, que é um exemplo particular dela. (b) Se essa idéia é a idéia clara e distinta de um Deus

(23) Descartes - *Oeuvres Philosophiques* II, p.974, nota 1 (sobre AT-VII-473, ll. 17-20).

(24) Cf. Marcos André GLEIZER, “Espinosa e o ‘círculo cartesiano’” - *Cadernos da História da Filosofia da Ciência*, Campinas - Série 3, v. 5, n. 1-2, pp. 45-72, jan.-dez. 1995.

infinito e perfeito, não poderei não assentir à regra geral **RG** e, portanto, estarei confirmado em minha adesão à proposição **p**, da qual terei então uma ciência certa e verdadeira. Vê-se o equívoco do Padre Bourdin. Ele acredita erradamente que a proposição **p**, se ela é duvidosa em um momento do tempo, assim permanecerá indefinidamente em seguida e não poderá, pois, nunca servir de premissa para uma conclusão absolutamente certa. Ora, dizer que a proposição **p** é duvidosa é simplesmente dizer que, em uma dada mente e em um dado momento, ela se choca contra uma razão suficientemente forte para suspender o assentimento a **p**. Se essa razão desaparecer, **p** voltará a ser o objeto de minha persuasão. Se todas as razões ou, ao menos, a mais forte de todas as razões venham a confirmar **p** em lugar de se opor a ela, **p** tornar-se-á um objeto da ciência, “algo de firme e de constante nas ciências”.²⁵

Essa exterioridade da dúvida e da razão para duvidar em relação à persuasão que elas afetam esclarece bem um ponto central da resposta cartesiana: a oposição que ela institui entre as conclusões separáveis de suas premissas e um certo número de verdades elementares que não se deixam apartar de suas razões. As primeiras podem coexistir com o pensamento sobre o deus enganador, sobre a sombra que ele projeta na regra geral e, daí, sobre a falsidade possível dessas proposições concluídas. Afastando as conclusões de suas premissas e conjugando-as com minhas razões gerais para duvidar, posso formar um misto estável que será uma dúvida metafísica sobre essas proposições. O mesmo não ocorre com verdades que são tão simples que não posso evocá-las, ainda que seja para duvidar delas, sem reanimar no mesmo instante, com sua evidência, a necessidade de aderir a elas. Nenhuma evidência no passado é possível aqui, não mais do que nenhum pensamento confuso ou obscuro: pensar nelas é *ipso facto* reproduzir sua evidência atual. Toda tentativa de aplicar a essas verdades a dúvida metafísica chega ao resultado inverso: eu reativo a evidência imediata de **p**, e é minha razão para duvidar que é recalçada e negada. Se tento pensar ao mesmo tempo em **p** e no deus enganador, é o deus enganador que deixa de ser atual e ativo. Direi então: “enga-

(25) *MM* I, AT-VII-17 ll. 7-8; IX(I)-13.

ne-me quem puder, ele não poderá fazer que **não-p**²⁶. Essas verdades gozam, assim, da mais perfeita certeza, *perfectissima certitudo*: não posso nunca duvidar delas, porque para isso é preciso pensar nelas, e porque não se pode pensar nelas sem reativar a evidência e, logo, sem crer que elas são verdadeiras, em suma, sem deixar de duvidar delas. Tentar duvidar delas é deixar de duvidar delas²⁷. Desse tipo são as máximas ou noções comuns, os axiomas. E talvez também, entre todos os juízos de existência, inevitavelmente mais complexos, aquele que se chama impropriamente de *cogito*: juízo excepcional, porque a experiência infalível e contínua de pensar sobre a qual repousa o entimema *Penso, logo existo* é ela também relançada e reativada pelo esforço para duvidar dela. Essa verdade de existência é, pois, a única, com os laços lógicos elementares, e ainda que ela seja uma dedução, e mesmo uma conclusão, a se beneficiar, como os axiomas e diferentemente de todas as outras conclusões, de uma *perfectissima certitudo*.

Essa certeza, entretanto, apesar de sua perfeição, não é uma certeza continuada, uma certeza plena ou imóvel. Ela é uma certeza que se renova a cada vez que se quer duvidar dela, mas ela não suprime a razão para duvidar nem a vacilação possível que essa razão suscita e que é preciso a cada vez conjurar.

Voltemos ao que se passa com uma proposição matemática, por exemplo, para compreendermos bem o que lhe falta e o que permite a dúvida enquanto a veracidade divina não for provada. Ela pode ter toda a clareza geométrica possível, falta-lhe, porém, um elemento de clareza, a clareza metafísica, pois a relação à idéia de verdade e a suas condições, a adequação entre a mente e a coisa, a natureza de meu entendimento, a dependência da própria verdade relativamente a um Deus infinito, não são elementos extrínsecos à percepção clara e distinta. Eles são partes constituintes dela. A célebre doutrina da livre criação por Deus das verdades eternas torna palpável essa interioridade. Deus teria podido fazer com que o círculo não tivesse todos os seus raios iguais. Essa formulação não tem nenhum

(26) *MM* III, AT-VII-36 ll. 15-16; IX(I)-28, retomando *MM* II, AT-VII-25 ll. 8-9; IX(I)-19.

(27) *Segundas respostas* - AT-VII-145 l. 27 a 146 l. 4; IX(I) - 114.

sentido para um matemático, que define o círculo, **seu** círculo, por essa igualdade. Ela é plena de sentido para o metafísico, que percebe que essa necessidade só pode ter um valor objetivo, ou **em si**, porque o ser infinito e autor perfeito de todas as coisas assim o dispôs. Enquanto nossa relação com esse ser não for elucidada, resta algo de obscuro e de confuso **em** todas as nossas percepções, não importa quão claras elas possam ser sob outro ponto de vista.

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

Vê-se assim o que a “defesa pela regra geral” esclarece na resposta de Descartes: que se pode e se deve apartar as proposições particulares, com o tipo de evidência atual que corresponde a cada uma, da regra geral, segundo a qual tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro; que a dúvida metafísica, para ser efetiva, exige que se consiga conjugar como que do exterior as proposições particulares que são colocadas em dúvida e a razão metafísica para duvidar que as afeta através da regra geral; e que essa conjunção fracassa no caso dos axiomas, os quais, sendo inseparáveis de sua evidência presente, são irresistíveis e têm uma *perfectissima certitudo*. Mas se vê também a reserva: a relação com a verdade e daí com a veracidade divina não é nunca, para nenhuma proposição, puramente externa ou extrínseca; a dúvida sobre a regra geral revelará, pois, um

mínimo de obscuridade até nos axiomas, os quais, enquanto não estiverem ligados à idéia verdadeira de Deus, não são dignos do nome de ciência.²⁸ E só a segunda forma da *perfectissima certitudo*,²⁹ mais perfeita ainda do que a primeira, e que pode e deve se acrescentar a essa última, colocará fim à guerra perpétua do ceticismo, para instaurar a paz de uma “ciência certa e verdadeira”.³⁰

IV

Tomamos emprestado a Frankfurt um último elemento interpretativo que vai esclarecer a autojustificação cartesiana da razão: para eliminar a dúvida metafísica, não se trata de acrescentar um suplemento à persuasão inicial, mas de contrabalançar as razões para duvidar com razões que sejam ao menos tão fortes quanto elas. Bourdin espantara-se e escandalizara-se com o fato de que as razões cartesianas para duvidar fossem elas mesmas duvidosas.³¹ Descartes retruca que, no momento da dúvida, quando nenhuma idéia tornou-se ainda perfeitamente clara e distinta, basta esse gênero de razões para dispor em sentido inverso minhas persuasões.³² Acrescentar-se-á agora que é justamente esse o motivo porque, para vencê-las, bastará também razões que, sendo do mesmo gênero da persuasão, sejam mais fortes do que elas, mesmo que não tenham ainda, antes da conclusão da veracidade divina, a certeza metafísica da ciência.

O argumento cartesiano apóia-se, de fato, sobre premissas e comporta etapas que, no momento em que elas se dão, não são ainda talvez nada além de

(28) *Segundas respostas* - AT-VII-141 ll. 4-7; IX (I)-111. Cf. *A busca da verdade pela luz natural*, AT-X-513 ll. 1-2.

(29) *Segundas respostas* - AT-VII-145 ll. 8-11 e 146 ll. 19-26; IX(I)-114-115.

(30) *MM V*, AT-VII-69 l. 25 e 70 ll. 17-18; IX(I)-55-56.

(31) *Sétimas objeções* (M)- AT-VII-469 ll. 22-27.

(32) *Sétimas respostas* (M)- AT-VII-473-474.

persuasões. O axioma da causalidade, por exemplo, ou mesmo isso que se chama de *cogito*, não parecem estar ao abrigo da dúvida metafísica que nasce da suposição de um deus enganador. É preciso, então, rejeitá-los? Tal é a atitude de Bourdin, que se recusa a avançar um só passo,³³ e se crê, desse modo, fiel às exigências do método cartesiano, do qual essa paralisia demonstraria o caráter funesto, pois o método, em seu primeiro preceito, ordena nada acolher que seja - não importa o quão pouco - duvidoso. Descartes, entretanto, apóia-se sobre eles. Com que direito? Há aqui a escolha entre duas estratégias, distintas ainda que não necessariamente contraditórias, entre as quais ele talvez tenha hesitado.

A primeira consiste em sustentar que todos esses elementos, premissas ou etapas de sua prova são absolutamente incontestáveis; não, certamente, que eles já tenham a certeza perfeita da ciência, mas porque eles gozariam da outra *perfectissima certitudo*, a dos axiomas. Bastaria, então, que a prova fosse suficientemente condensada para ser vista em uma só intuição e ela arrebataria nossa adesão, excluindo de sua percepção clara e distinta toda evidência no passado. Muitas indicações textuais vão nessa direção.³⁴ Parece-nos, entretanto, que essa não é a boa estratégia, pois (1) mesmo que ela fosse bem sucedida, a garantia assim obtida seria inutilizável. Se se sacrifica toda resistência à dúvida relativamente ao que não é imediata e atualmente evidente, será preciso reatualizar toda a prova de Deus a cada vez que se quiser fazer com que ele garanta uma evidência no passado. A exigência de imediação, própria à primeira *perfectissima certitudo*, tornar-se-á a condição da segunda, a das conclusões separáveis de suas premissas. Não se poderá nunca mais dispensar essa fonte originária e abandonar a fundamentação. E (2) essa estratégia, afinal, não seria bem sucedida, ou só o seria pela metade. (a) Em primeiro lugar, porque a adesão, inelutável durante o momento da prova, não poderia impedir, em seguida, aquele que pensa no Deus todo-poderoso de pensar que ele tenha podido enganá-lo até nos axiomas e na *perfectissima*

(33) *Sétimas objeções* (M)- AT-VII-479 ll. 26-28.

(34) Cf. *Conversação com Burman*, AT-V-149 (e já as *Segundas respostas* - AT-VII-165 ll. 5-6; IX(I)-129).

certitudo: não se poderia jamais eliminar a possibilidade de uma falsidade absoluta, tal como ela é evocada nas *Segundas respostas* e tal como Harry Frankfurt se resigna a admiti-la.³⁵ (b) Em seguida e sobretudo porque a possibilidade de abarcar em uma só intuição a prova inteira não seria de modo algum uma necessidade. Encontrar-nos-íamos ainda, pois, diante de um problema de boa e de má vontade. O interlocutor de má vontade teria sempre a possibilidade inversa, a de entender a cadeia de razões para fazer ressurgir nela uma evidência no passado. É preciso, pois, recorrer à segunda estratégia, que é a única satisfatória.

Essa segunda estratégia repousa sobre a homogeneidade da intuição e da dedução: pouco importa que eu possa ou não condensar em uma só intuição todos os elementos da cadeia dedutiva até a veracidade divina, desde que cada um seja claro e distinto. Basta que ao término do caminho, pouco importa que ele seja curto ou longo, o desenvolvimento claro e distinto da idéia do Deus todo-poderoso chegue a sua veracidade, para que essa veracidade destrua a hipótese inquietante do Deus enganador. Uma idéia mais exata de Deus me faz compreender retrospectivamente o caráter inadequado de minha primeira opinião inquietante (“Deus poderia me enganar”). Compreendo que é impossível que Deus o queira, não em virtude de uma bondade que limitaria sua onipotência, mas em virtude de sua própria potência (“Deus é potente demais para que ele possa querer me enganar”). Quando atingi essa certeza, que não é ainda nela mesma nada além do que uma persuasão, a situação de minha mente mudou no que diz respeito a todas as conclusões e, para começar, no que diz respeito a esta própria conclusão de que existe um Deus todo-poderoso e não-enganador.³⁶ É verdade que posso sempre desviar minha atenção das razões que me conduziram a essas proposições: eu o posso, e mesmo, cedo ou tarde, isso acontecerá, inevitavelmente. Transformadas em lembranças de

(35) *Segundas respostas* - AT-VII-145 ll. 1-6 retomado em 146 ll. 11-12; IX(I)-113-114. Comentário de H. FRANKFURT, *Demons, Dreamers and Madmen* - Bobs-Merrill, 1970, Cap. 15, p. 179. Ver sobre isso F. ALQUIÉ, *Descartes - Oeuvres Philosophiques* II, p. 571, nota 2.

(36) A Regius, 24 de maio de 1640, AT-III-65, ll. 12-15.

evidências, evidências no passado, minhas conclusões serão então como que desarmadas. Mas não há mais adversário para atacá-las. A hipótese do deus enganador não se apresenta mais como um ofensor a ser vencido; ela foi substituída pela conclusão demonstrada de que Deus não é enganador. O verdadeiro Deus não tem que “acorrentar o gênio maligno”³⁷, como o dizia de modo inadequado Bourdin: o verdadeiro Deus, uma vez provado, dissipou todas as ficções de um ser todo-poderoso e enganador, desmascarando a contradição entre os dois adjetivos. A lembrança das conclusões demonstradas permanece pacificamente estabelecida na mente que clarificou sua idéia de infinito, provando a existência de um Deus não-enganador. Essa lembrança adquiriu, na mente, o segundo tipo do *perfectissima certitudo*, a certeza metafísica da ciência, e, com ela, de todas as outras evidências no passado.

Essa segunda estratégia, que é a única que permite uma autovalidação da razão em todas as suas operações intelectuais, intuição e dedução, repousa sobre muitas teses epistemológicas que são de fato admitidas por Descartes e que, afinal, são muito plausíveis. Eu assinalo, em linhas gerais, quatro delas.

(a) É possível **separar** as cadeias de razões. Um matemático pode deixar de lado por um tempo, *aliquamdiu*,³⁸ considerações metafísicas, dúvidas que o atrapalhariam enquanto ele clarifica sua idéia de triângulo: assim procedendo, ele obterá uma idéia do triângulo que, em seu nível, é perfeitamente clara e distinta, mesmo que, em um nível de exigência mais elevado, dir-se-á que o que ele produziu é persuasão, e não ciência. O metafísico pode, ele também, colocar por um tempo de lado a grande razão hiperbólica para duvidar. Ele não está mais bloqueado por ela, enquanto ele prova a veracidade divina, do que um geômetra ateu no curso de sua demonstração.

(37) *Sétimas objeções* (M)- AT-VII-529 l. 23. Cf. F. ALQUIÉ, II, p. 1035, nota 1.

(38) MM I, AT-VII-22 l. 14 (não traduzido em IX(I)-17). Comentado nas *Sétimas respostas* (E)-AT-VII-461, l.1 sq.

(b) É legítimo se desviar por um momento da consideração do deus enganador, se isso é feito para se alcançar, dessa forma, o conhecimento do verdadeiro Deus. Os fins justificam os meios e ninguém é obrigado a permanecer em estupor. “Nós não somos obrigados a pensar sempre que Deus existe, pois de outra forma não nos seria jamais permitido dormir ou fazer qualquer outra coisa”³⁹. Muito menos somos obrigados a nos imobilizar diante da consideração da possibilidade de um deus enganador, o que nos impediria de deixar se desenvolver a prova de sua veracidade. Usando nossa aptidão para separar as cadeias de razões de modo a **reverter** a grande razão para duvidar, a objeção do deus enganador, nossa conduta corresponde à própria natureza da dúvida, que é relação, e não propriedade de um objeto ou de uma idéia.

(c) Para responder à objeção do círculo, é desejável, mas não indispensável, que a prova seja curta e possa se reduzir a uma intuição. Nesse caso, de fato, ela tenderia também a se beneficiar da primeira *perfectissima certitudo*, e “toda a dificuldade desaparece”⁴⁰. Mas, ainda que seja preciso uma cadeia de razões muito longa para alcançar a veracidade divina, basta não deixá-la quebrar-se para que o resultado seja uma completa persuasão, a qual, destruindo a hipótese do deus enganador, dá acesso à certeza metafísica. Ora, depende apenas de mim não deixar, ao longo do caminho, a hipótese do deus enganador irromper em minha mente e arruinar os passos iniciais de minha prova. Posso evitar esse ruinoso bloqueio. Devo evitá-lo. E, se eu o faço, a intervenção do tempo e da memória não implica nem obscuridade nem confusão nem dúvida. Basta **ir o mais rapidamente possível**.⁴¹

(d) A mente **registra**, sob a forma de idéias claras, os movimentos demonstrativos que correspondem à clarificação das idéias obscuras. Ela não se encontra, após uma demonstração, tal como era antes, indiferente a afirmar ou

(39) A Buitendijck, 1643, AT, AT-IV-63, ll. 26-28.

(40) *Conversação com Burman*, AT-V-149, ll. 10-11.

(41) Cf. Espinosa, *Tratado da reforma do entendimento*, § 49.

a negar. O matemático que provou que a soma dos ângulos do triângulo é igual a dois ângulos retos não pode mais, enquanto contempla sua idéia do triângulo, negar essa propriedade; e, se ele pode talvez ainda⁴² duvidar dela, é apenas na medida em que ele se volta para uma outra idéia que ele não esclareceu de modo algum, a idéia de Deus. Da mesma maneira, o metafísico que provou a veracidade de Deus não pode mais supor um Deus que me engana. E daí tudo mudou. Não mais é preciso vencer uma idéia que já não existe mais. A prova é, pois, feita de uma vez por todas, *semel in vita*. Uma vez acabada, e qualquer que seja sua duração, sua conclusão, a saber, um verdadeiro deus claramente conhecido, é a única a sobreviver como idéia sobre o autor de meu ser, das coisas e da verdade. Ela ocupa para sempre o lugar que pôde ocupar por um momento a hipótese do deus enganador, da qual ela é ao mesmo tempo a refutação e o desenvolvimento racional integral.

V

Enunciemos agora a conclusão sobre o círculo cartesiano, sobre a solução que Descartes forneceu para ele e sobre a leitura que propomos dessa solução. A questão não concerne, seguramente, o valor intrínseco das diferentes provas de Deus nem sua ordem: admitiremos aqui que essas provas são rigorosas, quer dizer, que elas têm ao menos a mesma necessidade que as provas matemáticas e produzem legitimamente o mesmo tipo de persuasão que elas. Esse ponto poderia, certamente, ser discutido, mas uma tal discussão não nos concerne. Pois a objeção do círculo não ataca o valor persuasivo de tal ou tal prova, mas antes a possibilidade, para qualquer prova que seja, sendo ela suposta ser tão persuasiva quanto se queira, de que ela nos faça passar da persuasão à certeza metafísica da ciência. Ora, parece-nos que a resposta

(42) *Vel forte etiam*, MM III, AT-VII-36. l. 18 (não traduzido em AT-IX(I)-28). Cf. Espinosa, *Tratado da reforma do entendimento*, § 79.

constante de Descartes é satisfatória: ela estabelece que a passagem da persuasão à ciência não coloca uma dificuldade de princípio, desde que se aceite um certo número de teses cartesianas inteiramente plausíveis. Antes de recapitulá-las, gostaríamos de recordar duas comparações utilizadas por Descartes, as quais podem ilustrar sua solução e colocar assim a imaginação a serviço do entendimento em metafísica.

A primeira comparação é militar: toda empresa filosófica é como uma guerra, marcada por um certo número de batalhas decisivas, as quais o metafísico se vangloria de ter ganhado, mesmo que lhe restem algumas a combater para que possa acabar seu sistema físico.⁴³ Aparentemente, a dúvida hiperbólica consiste em mobilizar, contra nossas persuasões ou certezas espontâneas, os inimigos os mais fortes, as mais perigosas razões para duvidar. O que se chama de **cogito** é uma primeira vitória conquistada sobre essas razões para duvidar; ou, para ser mais exato, é uma primeira verdade que não é reduzida a ruínas por essas razões para duvidar, que evita a derrota ressurgindo em sua atualidade a cada esforço para abatê-la. A prova do Deus não-enganador é a vitória decisiva, a destruição da suprema razão para duvidar, a saber, a hipótese de um deus enganador.

Donde se segue a passagem para a segunda comparação, que é política: a metafísica de Descartes quer estabelecer algo de firme e de constante nas ciências, e esse estabelecimento⁴⁴ é, em seu gênero, comparável ao que Hobbes denomina o nascimento do corpo político. Antes da prova da veracidade divina, o espírito cartesiano está no estado de natureza: as razões para crer se opõem às razões para duvidar, elas se chocam umas contra as outras, e a paz não está assegurada nunca. Há, é verdade, há algumas persuasões - como os axiomas os mais simples ou o que se chama de *cogito* - que não podem ser eliminadas; elas ressurgem sem cessar como resistentes em um país ocupado por uma potência armada estrangeira: elas

(43) DM IV, AT-VI-67 ll. 4-31.

(44) MM I, AT-VII-17 l. 8 (*stabilire*); IX(I)-13 (*établir*). Sobre o Hobbes político, cf. Carta a *, 1643, AT-IV-67, ll. 13-14

não são, entretanto vitoriosas, mas somente não-vencidas. Com a prova da veracidade divina, passa-se ao estado civil: não mais a guerra de todos contra todos, mas a paz garantida por um soberano absolutamente perfeito e reconhecido legalmente. Não somente as persuasões não precisam mais lutar contra a suprema razão para duvidar, porque é o Deus verídico que se ocupa disso nas fronteiras do reino das idéias claras e distintas, mas mesmo a prova do Deus não-enganador, uma vez a vitória conquistada e a hipótese de um deus enganador eliminada, não tem mais necessidade de permanecer mobilizada, como objeto de uma evidência presente, porque o inimigo não existe mais.

Comparação, entretanto, não é razão. Devemos condensar agora de maneira sistemática as teses da teoria do conhecimento que permitem a Descartes resolver a objeção do círculo.

- (I) A dúvida implica sempre ao menos duas idéias ou razões, uma razão para afirmar e uma razão para duvidar.
- (II) Não é possível que qualquer pensamento possa coexistir com qualquer outro: certas idéias se excluem e não podem ser pensadas simultaneamente.
- (III) As idéias claras e distintas arrebatam nossa adesão por tanto tempo quanto percebamos a evidência atual delas.
- (IV) Certas verdades (axiomas elementares, o que se chama de *cogito*) não podem ser pensadas sem serem por isso mesmo clara e distintamente percebidas e, portanto sem arrebatarem nossa adesão, de modo que não se pode jamais efetivamente duvidar delas, tendo elas assim uma (primeira espécie de) *perfectissima certitudo*.
- (V) Nem a veracidade divina nem a regra geral das idéias claras e distintas fazem parte desse primeiro grupo de verdades.
- (VI) Um fato psicológico, como a inelutável adesão à idéia clara, não é a prova de um valor tal como a verdade absoluta de um juízo.
- (VII) A persuasão que acompanha uma percepção clara e distinta, percepção que arrebatava inelutavelmente nossa adesão, é a persuasão de que

a proposição à qual aderimos é absolutamente verdadeira, o que é certamente uma tese metafísica e não um simples evento psicológico.

- (VIII) A liberdade nos torna capazes de separar as cadeias de razões, de considerar à parte uma idéia ou de tentar conjugá-la e confrontá-la com outras. Ela não nos torna capazes de afirmar, de negar ou de duvidar sem nenhuma razão.
- (IX) Enquanto ignoramos o autor de nosso ser, podemos formar a hipótese de um deus enganador todo-poderoso e temos uma boa razão para duvidar de todas as nossas faculdades de conhecimento e de todos os nossos juízos.
- (X) Essa razão para duvidar não pode coexistir com a evidência atual de uma percepção clara e distinta: uma repele a outra, mas elas não se destroem uma à outra.
- (XI) Essa razão para duvidar pode coexistir com a lembrança de uma evidência, com uma proposição da qual, em outra ocasião, percebemos clara e distintamente as razões: dessas proposições, a saber, das conclusões que são separáveis de suas premissas, não temos, pois, uma certeza perfeita enquanto essa razão subsiste.
- (XII) Se as verdades inseparáveis de suas razões (axiomas, *cogito*) renascem a cada vez que se tenta duvidar delas, e se recalcam a razão metafísica para duvidar com a qual elas não podem coexistir, o que é o motivo porque se tem delas a (primeira espécie de) *perfectissima certitudo*, elas não fazem desaparecer essa razão metafísica para duvidar.
- (XIII) A prova da existência de um Deus não-enganador garante a verdade de todas as idéias claras e distintas e torna possível o (segundo tipo de) *perfectissima certitudo*, que é a da ciência.
- (XIV) A prova da existência de um Deus não-enganador consiste em tornar clara a idéia obscura e confusa que serve de base para a hipótese de um deus enganador.

- (XV) Quem tem a idéia clara e distinta de Deus não pode duvidar de sua existência nem de sua veracidade.
- (XVI) A idéia clara e distinta de Deus toma o lugar da idéia confusa de um deus enganador, desenvolvendo o que ela tem de verdadeiro (a onipotência) e mostrando o que ela tinha de contraditório (a associação impossível da onipotência e da impostura).
- (XVII) A idéia clara e distinta de Deus coexiste com as outras idéias claras e distintas, mostrando como elas dependem da primeira (livre criação das verdades eternas), sem serem diminuídas por essa dependência (o necessário permanece necessário, sem se tornar contingente; o verdadeiro permanece absolutamente verdadeiro, sem se tornar relativo).

Observar-se-á que essa autovalidação da razão não encerra a razão humana em si mesma, reduzindo-a a um sistema coerente de necessidades psicológicas que poderiam deixar a verdade absoluta fora dela. Presente desde o início, a intenção de uma verdade absoluta, que é correspondência com as coisas e não somente coerência consigo, é finalmente garantida por um Deus cuja potência incompreensível ultrapassa toda medida. É a presença nela de uma idéia, a idéia de infinito que ela entende, mas que ela não pode dominar, compreender nem conceber, que permite à nossa razão assegurar sua própria coerência interna, saindo de si mesma para se relacionar com as coisas. E, porque essa idéia de Deus é como que intrínseca a toda outra idéia e primeira mesmo com relação à idéia que eu tenho de mim mesmo, percebe-se como as etapas de sua clarificação comandam todas as minhas afirmações. Enquanto eu não tenha clarificado a idéia de Deus, pode-se dizer que nenhuma outra idéia poderia ser perfeitamente clara e distinta: todas permanecem, pois, em uma certa medida, duvidosas. Desse ponto de vista, seria preciso retornar até mesmo aos axiomas ditos elementares e mostrar que eles não são jamais tão elementares quanto se crê, porque sua intenção de verdade absoluta implica um horizonte metafísico ainda não elucidado. Quando termino por ter acesso à idéia clara e distinta de Deus, todas as minhas percepções claras e distintas têm acesso por isso mesmo à certeza metafísica, e não posso mais duvidar

delas de modo algum. Entretanto, ao mesmo tempo que sua verdade absoluta, descubro sua dependência com relação a um Deus incompreensível que não domino: meu conhecimento de Deus é distinto, mas não é adequado; e, porque as coisas criadas dependem de Deus, até mesmo meu conhecimento dessas coisas criadas também será distinto, mas não adequado - absolutamente assegurado, é verdade, mas não asseguradoamente exaustivo. A diferença entre o adequado e o distinto exprime essa abertura da razão cartesiana para o exterior ou, o que é a mesma coisa, essa interiorização, pela razão humana, de sua relação com o que a ultrapassa e lhe permanece exterior.

A solução cartesiana para a objeção do círculo vai ao encontro, portanto, exatamente da doutrina da criação das verdades eternas. Ela caracteriza o racionalismo cartesiano como um dogmatismo restrito. Dogmatismo, porque ele fornece a prova de que nossa ciência atinge uma verdade absoluta. Restrito, porque ele mantém a diferença entre distinto e adequado. Nós conhecemos perfeitamente os limites (**distinto**), nós não esgotamos os conteúdos (**adequado**).*

Endereço do autor
19, rue de la reine Blanche
75011 - Paris
França

Tradução de *Ulysses Pinheiro*